DOES NOT CIRCULATE

ST BA LIBRARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedessciences01pari

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES & THÉOLOGIQUES

REVUE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

ET

THÉOLOGIQUES

PREMIÈRE ANNÉE

1907

BUREAUX DE LA REVUE
LE SAULCHOIR, A KAIN (BELGIQUE)

FEB 26 1960

Les Bases psychologiques du Mécanicisme

Si, au gré d'Aristote, le premier pas dans la carrière philosophique est l'admiration, le premier objet à admirer est bien la nature sensible. L'introspection est, historiquement et logiquement, une phase ultérieure de nos tendances spéculatives. Parce que nous avons atteint les choses, nous pouvons nous atteindre nous-mêmes; et de multiples traités Περὶ φύσεως ont vu le jour avant que le Γνῶθι σεαυτόν fût la loi suprême de la philosophie.

Depuis l'aurore de la pensée grecque, on spécule donc sur la nature corporelle; et presque toujours se sont dressées, irréductibles, l'une en face de l'autre, deux tendances d'interprétation. Faut-il voir dans les propriétés sensibles et les activités de la matière le résultat de tendances internes, intrinsèquement différentes dans les corps différents; ou peut on tout réduire au mouvement local, invisible en soi, parce qu'il a son siège dans des particules extrêmement ténues, mais qui n'en est pas moins le principe, par ses variétés multiples et ses combinaisons infinies, des multiples et infinis accidents de la nature? Faut-il prêter aux différentes portions de matière une essence spécifiquement différente, ou toute la matière est-elle intrinsèquement homogène[1]?

---

1. Cette alternative n'est pas la seule qui se présente à l'esprit. Une fois posé ce que Houston Chamberlain appelle le Mythe fondamental, « *der Urmythos aller Mythen* »: la concordance de nos constructions rationnelles avec la réalité de la nature extérieure, on peut avec Fechner (FECHNER: *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879*) considérer tout comme vivant et même comme divin « göttlich beseelt »; ou réduire la vie elle-même, en la niant, à un simple jeu mécanique. Cfr. HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN : *Immanuel Kant: Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. Vierter Vortrag: Bruno*). Le dynamisme extrême, celui qui ne postule qu'un espace vide et de l'énergie, est un produit naturel de l'atomisme mécanique. Mais nous négligeons en ce moment ces vues particulières, les plus fabuleux, à coup sûr, de tous les mythes, le panzoïsme et l'énergétisme. Nous supposons la réalité des natures corporelles « remplissant » l'espace. Les systèmes voisins sont étrangers au présent débat.

A première vue, l'atomisme mécaniciste paraît presque une gageure. Évidemment, nous subissons tous la fascination des théories physiques courantes. Mais lorsqu'on se met en face de la nature, lorsqu'on considère l'évolution complète, merveilleuse, enchevêtrée et cependant rythmique, des êtres corporels, il paraît invraisemblable à l'extrême que tout puisse se réduire à cette réalité excessivement simple, excessivement pauvre, qu'est le mouvement local.

Nous sommes très loin de prétendre que le mouvement n'apparaisse pas dès l'abord comme la forme fondamentale de l'activité cosmique. Il n'est pas une opération matérielle que nous puissions en dégager. Il n'en est peut-être aucune qui ne puisse le produire[1], et toutes le supposent comme une indispensable condition. Mais il faudrait confondre la causalité avec l'identité, l'aspect dynamique et l'aspect statique de la nature, pour voir dans ce fait une justification de l'atomisme mécaniciste.

Et cependant le fait est là : le mécanicisme n'a jamais disparu totalement, et nous doutons qu'il disparaisse jamais. Il n'a sur la théorie rivale des finalités internes aucun avantage objectif ; au contraire ! Mais il emprunte sa force à certaines tendances de notre vie psychique. L'attitude critique est rare ; l'examen de l'aspect subjectif de toute connaissance est laborieux. Or, c'est dans cet aspect subjectif que l'atomisme mécaniciste trouve l'intarissable source qui le fait toujours reverdir. Sa base réelle n'est pas dans le monde, mais en nous-mêmes. Sa portée est avant tout psychologique ; et il suffit de tenir compte de notre apport personnel à la théorie, pour que ses arguments s'atténuent à l'extrême, et finissent peut-être par s'évanouir. Hannequin[2] disait déjà que l'atomisme est plutôt une méthode qu'une doctrine. L'expression est très discutable ; mais on y devine la thèse que nous venons d'énoncer et qu'il nous faut établir.

« Expliquer » les phénomènes, voilà le but de toute théorie physique. Mais quand donc un phénomène est-il expliqué ? Qu'est-ce qu'expliquer ?

Le mot reçoit plusieurs significations sensiblement différentes. On explique une notion, lorsqu'on la fait saisir par quelqu'un au moyen de la parole. Dans ce cas, nous devons employer les

1. La notion de l'entropie ne doit pas intervenir ici. Nous parlons de la chaleur comme telle, non des températures relatives.
2. HANNEQUIN : *Essai critique sur l'Hypothèse des Atomes.*

mots comme des symboles d'images, que possède déjà notre interlocuteur. Nous devons lui suggérer une nouvelle combinaison de ces images par laquelle il est naturellement mené, par abstraction, à la notion nouvelle.

Mais cette explication n'a qu'une importance didactique. Il en est une autre, qui seule nous intéresse en ce moment: nous n'expliquons pas qu'aux autres, nous nous expliquons à nous-mêmes. Un phénomène inconnu se produit; il nous offre un complexus de réalités expérimentales, qui dans son ensemble n'a pas de pareil dans notre expérience acquise. Il nous faut le comprendre: il nous faut nous l'expliquer. Qu'est-ce à dire?

Ici encore, une distinction s'impose. On peut expliquer *comment un fait se produit.* Dans ce cas, on cherche les causes extrinsèques du phénomène. On établit ses antécédents nécessaires et suffisants, on détermine parfois sa fin essentielle, et le fait se trouve « expliqué ». Mais on peut expliquer *ce qu'est une réalité*, ce qui la constitue intrinsèquement. Seule cette dernière « explication » nous occupe en ce moment.

Lloyd-Morgan, dans un livre d'ailleurs très utile[1], voit dans l'explication la réduction du particulier au général. Il suffit que le phénomène nouveau soit réduit à une loi universelle pour qu'on puisse le considérer comme « expliqué ». On ne peut mieux mettre en lumière l'inanité de beaucoup d'explications que par cette étrange théorie. Dans la connaissance des phénomènes naturels, nous procédons du particulier au général, du fait à la loi. Si donc on explique un fait nouveau en le réduisant à une loi antérieurement connue, on doit fatalement faire disparaître ce qu'il a de nouveau, d'insolite, de caractéristique, ce qui précisément exige une explication. Le procédé serait d'autant plus arbitraire que Lloyd-Morgan n'admet pas l'universalité proprement dite des lois naturelles : au moins prétend-il qu'on ne peut pas l'établir. Voilà donc une loi qui admet parfaitement des exceptions, et qui cependant doit servir de norme rationnelle à tout phénomène qui puisse se présenter à l'observation! Il faut renoncer à toute explication, chaque fois qu'un fait n'est pas semblable à d'autres faits déjà connus, c'est-à-dire, chaque fois qu'il y a quelque chose à expliquer! D'ailleurs, supposons un instant qu'une telle « explication » soit acceptable. La loi connue n'est autre chose que le fait généralisé. Y a-t-il

1. Lloyd Morgan. *Psychology for teachers.*

là une explication quelconque? Le contenu réel d'un phénomène ne devient pas plus clair, plus intelligible, parce qu'on constate sa ressemblance ou ses analogies avec d'autres faits également mystérieux.

Et cependant, l'idée de Lloyd-Morgan, manifestement insuffisante, est plus près de la vérité qu'on ne le croirait à première vue. Expliquer n'est pas la simple connaissance d'un phénomène antérieurement inconnu : il faut qu'on le comprenne, c'est-à-dire, en dernière analyse, qu'il soit réduit au préalablement connu, qu'il ne constitue plus quelque chose d'isolé, de nouveau, d'hétérogène dans l'ensemble de nos connaissances.

Toujours nous sommes en possession d'une synthèse provisoire; et l'esprit de système consiste précisément à la considérer comme définitive. Un ensemble de jugements, agencés en unité organique, est l'apanage de toute intelligence réfléchie. Tout n'y est pas rationnel au même titre, hélas! Des assentiments « volontaires », dans lesquels l'évidence objective ne joue qu'un rôle effacé ou nul, font fatalement irruption dans toute synthèse individuelle. Mais tout le monde a la sienne. On la considère comme vraie; et on ne la sacrifie que lorsque de nouvelles évidences nous forcent à la briser pour l'élargir, ou parfois, pour l'abandonner totalement.

La synthèse personnelle, voilà la norme, trop souvent tyrannique, de toute nouvelle assertion, se présentant à l'esprit. Si, en l'analysant, nous parvenons à l'introduire dans notre synthèse, si dans notre acquêt mental, nous trouvons des analogies, je dirais presque des étiquettes, auxquelles nous pouvons ramener tous les constituants de la doctrine ou du fait, nous considérons ceux-ci comme « expliqués », quelque mystérieuses que soient d'ailleurs ces notions antérieures qui leur servent de mesure. La foudre est expliquée lorsqu'on l'a ramenée à des phénomènes électriques, ceux-ci étant d'ailleurs désespérants de mystère et de ténèbre. Mais l'électricité sera tout à fait « claire, simple, lumineuse » lorsqu'elle se réduira à des mouvements de translation! Les phénomènes vitaux paraissent absolument « *sui generis* »; mais on ne renonce pas à les « expliquer ». On en appelle aux ferments solubles, à la « plasmologie », aux cristaux produits par ensemencement, au « platine colloïdal », etc. Et lorsqu'on aura trouvé des analogies suffisantes dans les propriétés, même les plus déconcertantes et les moins comprises, de la matière brute, la vie sera définitivement « expliquée ».

Nous ne justifions pas ce procédé; nous le constatons. « Expliquer » un phénomène n'est autre chose que le réduire au connu, ou surtout, au *supposé* connu. Il faut faire disparaître un heurt, l'isolé, l'hétérogène. On voit dès lors dans quelle mesure Lloyd-Morgan a raison d'y voir une simple réduction au général: nous admettons beaucoup de phénomènes ou de doctrines analogues au fait nouveau; dès lors, il paraît qu'il n'y a plus rien à expliquer. Et seul le philosophe pourra encore s'attacher à ces notions premières, ces « causes ultimes », à laquelle toute explication paraît bien devoir s'arrêter.

Un doute surgit ici naturellement. Si tel est le procédé d'explication, le progrès intellectuel semble impossible : on ne comprendrait quelque chose qu'à condition de n'y voir que des notions déjà anciennes, faisant déjà partie de notre acquêt mental. Mais alors on n'apprend, de fait, rien du tout. Et comme l'évolution progressive de nos connaissances est un fait indéniable, il faut bien supposer que toute explication n'est pas une simple réduction au connu.

Mais tout d'abord, il va sans dire que ces « explications » ne sont pas toujours possibles. Un fait déterminé peut résister à toutes les tentatives de déformation. L'analyse la plus obstinée peut se heurter toujours à un résidu irréductible. Alors le fait doit fatalement s'incorporer comme tel dans ce fond psychique où nous puisons nos éléments d'explication. Il ne sera ni plus ni moins compris que la plupart des idées élémentaires que la réflexion consciente y rencontre déjà. Pour peu que le fait nouveau soit général, pour peu que sa constatation se répète, il sera bientôt aussi « naturel », aussi « indiscuté », que ces notions fondamentales qui forment la richesse du vulgaire et font le tourment du philosophe.

En outre, il ne faut pas négliger ici ce qu'on pourrait appeler, dans un sens qui n'a rien de kantien, le schématisme de l'imagination et de l'intelligence. Toute idée est fatalement empruntée, au point de vue de son contenu réel, au monde sensible; c'est-à-dire aux images qui sont le résultat de notre vie sensitive. Mais ces images peuvent former des groupements variés. Avec les mêmes éléments nous constituons des complexus psychiques très différents ,que l'intelligence réduit à une unité supérieure. Elle en « abstrait » une idée unique, représentant le fond constitutif commun de ces multiples réalités, que l'imagination offre à sa considération : idée supérieure par essence à toutes les images, mais

qui, par son unité, peut servir en quelque sorte de schéma, de vue d'ensemble. Pour plus de clarté, considérons, en guise d'exemple, l'explication mécaniciste de la vie organique. La nutrition avec ses corollaires, l'accroissement et la multiplication individuelle, est conçue à la manière d'une activité diastasique; on fait appel pour compléter l'image aux phénomènes que présentent les cristaux; on se rappelle que les cristaux de glycérine se cultivent par ensemencement comme les microbes; les expériences de von Schrön sur la « génération spontanée » des cristaux ont aussi leur valeur représentative. Mais il est évident que le plus mécaniciste des biologistes ne se contente pas de ces représentations disjointes pour se mettre sous les yeux la nature de la vie. Tout est agencé par son imagination dans une construction unique, que son intelligence dépasse encore, en élaborant l'idée beaucoup plus simple, beaucoup plus synthétique, de la vie [1]

Il y a donc incontestablement progrès intellectuel avec chaque nouvelle combinaison d'images anciennes. Or, c'est à cela que vise l'explication. Le fait nouveau, hétérogène, donne par lui-même une idée. Mais c'est à la *nouveauté* de l'image et de l'idée qu'on veut se soustraire; et l'on ne se déclare satisfait que lorsque l'idée nouvelle se réduit à des notions plus simples, et l'image à des images antérieures.

Encore une fois, nous n'approuvons pas; nous décrivons. Il est philosophiquement certain que si une définition parfaite doit assigner un genre antérieur, chaque réalité possède sa différence spécifique propre, qui, à un titre quelconque, est irréductible à toute notion antérieure. Mais qu'on examine les théories explicatives les plus autorisées. Toutes sans exception sont considérées comme d'autant plus parfaites, d'autant plus définitives et reposantes, qu'elles emploient moins d'éléments nouveaux, qu'elles sont plus « simples », c'est-à-dire formées au moyen de notions et d'images plus connues, plus fondamentales.

Expliquer est donc réduire l'inconnu au connu, ou mieux le complexe, le spécial, à l'antérieur, au simple, à l'universel. Dès lors, une explication sera d'autant plus satisfaisante qu'elle se constitue au moyen d'éléments plus primordiaux, plus simples, au

---

1. On suppose évidemment que l'idée ne soit pas confondue avec la tyrannique image du mot. Le mot est un symbole représentant d'une manière très simple, synthétique, des images parfois très compliquées. Combien d'esprits, hélas! se contentent de cette unité, et la substituent à l'unité de l'idée!

moyen de facteurs qui, pour une raison quelconque, appartiennent depuis un temps plus considérable à notre synthèse personnelle, à notre acquêt psychique.

Revenons au mécanicisme. Ce qui le caractérise, ce sont ses attaches avec la notion de quantité, son horreur de toute interprétation qualitative. Masse et mouvement dans l'espace, voilà ses notions indispensables; mais encore la masse, le mouvement et l'espace sont envisagés au point de vue quantitatif.

Or, la quantité extensive[1] est bien une des premières notions acquises par l'esprit humain, une des images les plus fondamentales, qui influent sur toutes les acquisitions ultérieures, et qui, trop souvent, les défigurent. Inutile d'insister ici sur les données fournies par la psychologie infantile. On sait que de très bonne heure, alors que la perception de n'importe quelle couleur déterminée est très discutable, l'enfant apprécie, avec une justesse relative, mais remarquable, même la troisième dimension de l'espace intuitif. Il suffira de se rappeler que la quantité extensive est une forme absolument universelle qui accompagne toutes nos perceptions sensibles. Elle caractérise tout l'ordre corporel; elle est pour nous le critère de la réalité existentielle de toute matière. Et comme la vie psychique tout entière sort comme d'un germe de l'expérience sensible, il est certain que la quantité extensive doit être la première, la plus profonde de toutes les notions, de toutes les images qui constituent notre réserve mentale.

Il n'en faut pas davantage pour qu'elle nous paraisse la plus simple, la plus naturelle, la moins discutée. Sa compréhension est très pauvre, ses notes constitutives des moins compliquées et des moins nombreuses. Qu'est-elle autre chose en effet que la composition entitative des substances corporelles et l'extraposition des parties[2]? Aussi une image et une idée très claires, — je ne dis pas très distinctes ou très complètes, — de la quantité

1. Nous disons *quantité extensive*. La notion de quantité en effet n'implique pas autre chose que la distinction des parties : une partie n'est pas l'autre. L'extension est plus riche, plus compréhensive; elle suppose en outre qu'une partie soit au dehors de l'autre.

2. Cette description de la quantité, la meilleure que nous connaissions (Cf. D. Nys, *Cosmologie*) met en lumière la thèse que nous voulons ici établir. La quantité est si inhérente à toutes nos opérations psychiques que, même pour la définir, nous ne pouvons pas nous en dégager, et que toutes nos descriptions la supposent. La « composition entitative » implique la distinction des parties qui composent; l'extraposition suppose la possibilité de placer une partie au dehors de l'autre: c'est-à-dire que la notion d'espace étendue lui est antérieure. Or, cette étendue serait précisément à définir.

extensive, doivent être vite acquises; et combien d'hommes ne se contentent pas de la clarté superficielle? Les problèmes les plus complexes et les plus ténébreux peuvent surgir à ce sujet. On peut se heurter dès l'abord à cette antinomie d'une nature unique étendue, où l'essentielle simplicité paraît en conflit avec l'essentielle quantité. La divisibilité, premier corollaire de la quantité, n'a jamais livré tous ses mystères; ceux de l'extraposition des parties se multiplient à chaque pas [1]. Mais tout le monde se représente la quantité. Quelque inexplicable qu'elle puisse être, elle est très nettement perçue, plus nettement que n'importe quelle autre réalité; et toute autre réalité nous paraît d'autant plus intelligible que nous pouvons la mettre en rapport plus intime avec la quantité, que nous pouvons la représenter d'une manière plus parfaite sous une forme quantitative. C'est ce que font les mécanicistes; c'est là le secret de la fascination qu'exerce sur l'esprit humain ce système de tous points invraisemblable et arbitraire. L'intensité qualitative a passé d'abord sous le joug de la quantité: puis ç'a été le tour de la qualité elle-même. Tout n'est que mouvement local, ce mouvement qui nous donne la première mesure de la quantité. Comme c'est simple! Et pour peu que par des combinaisons de mouvement on acquière une représentation quelconque d'un aspect fragmentaire des phénomènes, la fortune de la théorie est assurée. Nous n'en saurons pas beaucoup plus long sur les réalités du monde, mais nous aurons des phénomènes l'image qui nous est la plus naturelle.

Toute théorie explicative des activités cosmiques correspond évidemment à une tendance psychologique. Le monde sensible est donné; il nous faut le rendre intelligible; voilà bien le but final et même unique de toute cosmologie. Donc pour l'atteindre, il faut évidemment suivre les tendances, raisonnées ou inconscientes, de notre esprit. La théorie doit être adaptée, et au monde qu'elle représente, et à nous qui devons l'élaborer et nous en servir. L'atomisme mécaniciste n'obéit guère qu'à la dernière loi. Parce que la quantité est ce qu'il y a de plus fondamental, et dès lors de plus naturel, de plus « indiscuté », dans notre vie psychique, l'esprit de l'homme aura une invincible tendance

1. Qu'on se rappelle les questions suivantes: Cette extraposition se fait-elle nécessairement suivant les trois dimensions de l'espace intuitif? Si un plus grand nombre de directions perpendiculaires sont possibles, quel est le rapport entre ces espaces complexes et le nôtre? Quelle est la valeur représentative de notre image spontanée de l'espace tridimensionnel? L'extraposition se fait-elle nécessairement, dans la réalité de la nature, d'une manière homogène? etc., etc.

à y revenir. Les théories quantitatives sont si reposantes, qu'elles peuvent se permettre des entorses très sensibles à la vraisemblance avant qu'on se résigne à les sacrifier. Le contact avec le monde, tel qu'on le trouve dans les données immédiates de la sensibilité, et l'adaptation à nos instincts mentaux sont les deux facteurs dont le produit détermine la valeur d'une théorie. Dans le mécanicisme, le facteur subjectif est énorme, parce que l'élément principal, presque unique, de ses explications est la quantité; et que la quantité est « antérieure » à toute autre forme psychique. C'est pourquoi, malgré l'énorme distance qui sépare ses assertions de l'expérience immédiate, il possédera toujours pour l'esprit humain une force d'attraction, qu'on ne rencontre, dans la même mesure, dans aucune des théories rivales.

Une autre considération, totalement indépendante de la première, nous mène à cette même conclusion, que le mécanicisme possède une puissante affinité avec les tendances radicales de l'intelligence humaine.

Le monde corporel se présente à nous, riche de mille formes diverses. La différenciation de l'univers a atteint une intensité qui dépasse l'appréciation de toute intelligence humaine. Mais l'évolution universelle fait naturellement surgir la question des origines. Avant la vie, tout était matière brute; avant la constitution des innombrables espèces minérales, tous les éléments paraissent s'être trouvés à l'état libre. Et au delà? Pourquoi poserait-on les corps simples actuels comme les facteurs primordiaux des activités cosmiques? Ne faut-il pas les envisager eux-mêmes comme des concrétions d'éléments plus simples, plus homogènes? Depuis longtemps les indices ne manquent pas, et ils se multiplient tous les jours. Quel que soit le point de départ, la marche vers une hétérogénéité croissante, — aboutissant peut-être à un retour vers l'homogène[1] — semble une loi de la nature. La loi fantai-

1. Monsieur B. Brunhes, directeur de l'Observatoire du Puy-de-Dôme, a publié un très bon article, dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (Mars et Avril 1906) sur *La portée du principe de la dégradation de l'énergie*. Nous le recommandons à tous ceux qui reculent devant la notion, « prodigieusement abstraite » suivant Poincaré, de l'entropie. M. Brunhes prétend qu'on ne peut pas conclure de cette marche vers l'homogène à un rythme complet, à un retour vers l'état initial de l'univers, parce que les deux grandes phases, concrétion progressive en substances hétérogènes et dissolution totale, sont toutes deux accompagnées d'un dégagement de chaleur. Il y a là, ce me semble, une assertion un peu téméraire. Rien ne garantit que le premier passage de l'homogène à l'hétérogène primordial se soit accompli de cette façon. Les phénomènes connus ne l'établissent en aucune manière.

siste de Spencer, l'imaginaire instabilité de l'homogène n'a rien de commun avec cette vue très légitime; et il ne faut qu'obéir à l'entraînement généralisateur de notre esprit pour placer, à l'origine des choses, l'homogène absolu remplissant l'espace. La conclusion dépasse sans aucun doute les prémisses; mais celles-ci paraissent clairement l'indiquer, et l'esprit de l'homme obéit toujours à ces indications.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, l'hypothèse de l'homogène primitif a été formulée: elle a rallié bien des suffrages, et il n'est pas possible de n'en tenir aucun compte.

Tout serait donc sorti de là; et le probleme fondamental de la cosmologie dynamique serait le suivant: Comment l'hétérogène de la nature est-il sorti de l'homogène primitif? La question est si formidable qu'on s'empresse de la mettre sous cette forme plus modeste : Comment l'hétérogène *a-t-il pu* sortir de l'homogène primitif? Si la science positive se désintéresse des causes, dans le sens métaphysique du mot, elle ne peut se passer d'antécédents nécessaires et suffisants dont le philosophe peut alors déterminer avec plus ou moins de certitude, la nature causale. Or, que connaît-on de cet antécédent universel, l'homogène primitif?

A coup sûr il n'est aucun des corps qui s'offrent à notre examen immédiat. Il ne possède aucun de leurs caractères, aucune de leurs propriétés spécifiques; et lorsqu'on l'aura dépouillé de tout ce qui ne lui revient pas et ne peut pas lui revenir, il se présentera à l'esprit sous la forme extrêmement fruste, extrêmement pauvre de « quelque chose d'étendu ».

Évidemment, il doit être autre chose que cela. L'extension suppose la chose étendue, parce qu'on n'étend pas le rien. Et si la chose elle-même n'est pas rien, antérieurement a son extension, elle doit posséder une nature propre et des puissances actives proportionnées. Mais nous n'en pouvons savoir rien directement. Nous pouvons en juger d'une manière indirecte par les effets, c'est-à-dire par l'hétérogène qui en est sorti. Mais c'est l'hétérogène qu'il s'agit d'expliquer. Cette connaissance indirecte ne nous sert donc de rien, car la vertu dormitive du pavot ne satisfait plus personne.

Il reste donc que l'homogène, germe de la nature, ne nous dévoile que sa quantité. Quelle activité peut-on reconnaître à une substance quantitative qui ne serait que cela? Logiquement aucune. De toute nécessité il faut postuler autre chose, si on ne

veut se condamner à l'impuissance, en condamnant le monde, dès son début, à l'inactivité. Au moins faudra-t-il postuler le moins possible. S'il faut sauter, que le saut ne soit pas trop périlleux. L'activité sera aussi simple, aussi humble, aussi peu qualifiée que possible. Elle n'aura de rapport qu'à l'ordre quantitatif, puisqu'il faut la placer dans une réalité qui, par hypothèse, n'est que quantitative. — Une seule activité, un seul dynamisme peut satisfaire à ces conditions : le mouvement local. — Nous ne prétendons pas qu'il y satisfasse entièrement. Nous n'admettons pas la simple relativité du mouvement. Mais il se prête à cet usage mieux que toute autre action connue; et s'il faut choisir, nous ne pouvons choisir que lui.

Voilà donc l'état initial de l'univers, état d'où tout doit sortir. Un immense homogène et du mouvement. Mis à part l'espace vide qui est absurde, l'hypothèse n'est pas très éloignée du système ultradynamiste des énergétistes actuels.

Que peut-on faire sortir de pareilles données? Exactement ce qu'on y a mis, pas davantage. De ce stade quantitatif on ne peut passer à un ordre quantitatif quelconque qu'au prix de nouveaux postulats, disons le mot, au prix de nouveaux mystères. Cet état initial du monde n'a quelque valeur, que si l'on peut en déduire l'ordre cosmique tout entier, au moins pour autant qu'il est constitué par la matière brute. L homogène primordial, travaillé par l'énergie, explique peut-être, dans une mesure satisfaisante pour nos exigences psychiques, la concrétion électronique, atomique, moléculaire, sensible; mais jamais on n'en fera sortir autre chose que des réalités d'ordre quantitatif. Très naturellement, très spontanément, nous sommes amenés au postulat de l'homogène, placé au début de l'univers; une fois cette thèse posée nous n'en pouvons plus sortir. Et c'est pourquoi, malgré toutes les apparences, malgré les données les plus constantes de notre vie sensitive, on sacrifie les qualités. Tout n'est que mouvement; et le mécanicisme est supposé « établi ».

Résumons. Le mécaniciste pense quantitativement : il dépouille le monde de toutes ses qualités en les réduisant à du mouvement local. Dès l'abord, ce système se présente comme un invraisemblable paradoxe; et cependant, sous des formes diverses, il a traversé les siècles et joui d'une fortune extraordinaire. Pourquoi? Parce que le mécanicisme doit être une explication du monde sensible, et qu'on explique toujours par « l'antérieur »

psychologique. Parce qu'en outre, l'esprit humain est naturellement mené à mettre, à l'origine des choses, un milieu homogène. Or d'un tel milieu, on ne peut faire sortir logiquement, ou mieux avec une logique approximative, aucune des qualités qui se développent dans l'ordre cosmique.

C'est donc dans les tendances internes de celui qui interprète la nature, non dans la nature interprétée, que le mécanicisme trouve son appui, la base, le secret de sa pérennité est beaucoup plus psychologique que cosmologique, plus subjectif que réel.

Hâtons-nous d'ajouter que si certaines données mentales de l'homme prêtent au mécanicisme une vigueur factice, d'autres tendances, d'autres besoins, beaucoup plus impérieux, condamnent ce système sans appel. Le mot de Leibniz reste toujours vrai : « les atomes remplissent le mieux l'imagination », et comme l'imagination est toujours le refuge des esprits fatigués ou paresseux ou naïfs, les atomes en mouvement auront toujours de la vogue. Mais au-dessus d'une représentation intuitive plus ou moins cohérente, il y a le raisonnement réfléchi et rigoureux, beaucoup moins tendre que l'imagination pour l'hypothèse mécaniciste.

Comment pourrait-on justifier d'une manière rationnelle ce recours à « l'antérieur » psychologique, aux acquisitions préalables de notre esprit, pour expliquer, c'est-à-dire pour faire disparaître tout fait nouveau, tout phénomène nouvellement expérimenté. Les formes acquises pendant nos années de développement psychique incomplet présentent-elles plus de garantie d'objectivité, plus de clarté, plus de fécondité que celles qui surgissent plus tard, alors que la pleine réflexion peut les contrôler de plus près? Il serait absurde de l'affirmer *a priori;* et seul l'examen intrinsèque de ces notions primordiales peut nous apprendre si, en raison de leur simplicité, elles possèdent une valeur explicative spéciale.

Or, comme nous le disions ci-dessus, le postulat de la quantité primordiale constitue une donnée aussi mystérieuse, aussi gratuite que l'hypothèse de n'importe quelle qualité. Posé l'être, quel qu'il soit, il n'est aucun artifice déductif qui en fera sortir la quantité. Celle-ci est une détermination de la réalité, postérieure à la réalité pure; et la distance de l'une à l'autre est incommensurable. Un abîme logique infranchissable les sépare, et c'est là que doit s'engloutir tout essai de panlogisme, tel que Leibniz paraît l'avoir rêvé [1].

1 Cfr L. Couturat *La Logique de Leibniz.*

Mais passons sur cette difficulté fondamentale; considérons la quantité comme « donnée ». Sa notion est-elle donc si simple, si connue, qu'elle ne fasse surgir aucun problème, qu'elle n'ait besoin d'aucune analyse et puisse elle-même tout interpréter? Une chose étendue, réalisant la totalité de sa nature une fois dans le tout de la quantité, et possédant néanmoins toute son essence dans toute partie de la même quantité; un être ne se concevant pas sans quantité, et jouissant cependant de cette indépendance vis-à-vis d'elle, constitue bien une de ces antinomies fondamentales, avec lesquelles doit lutter le cosmologue. Nous savons que le système hylémorphique d'Aristote parvient à la résoudre; mais c'est précisément de ce système que ne veulent pas les mécanicistes. Pour eux, l'antinomie existe bien tout entière, et frappe d'une tare indélébile la notion qu'ils voudraient nous faire accepter comme la norme dernière de la clarté.

Il est donc faux, pour le philosophe, que le mécanicisme, malgré ses attraits imaginatifs, soit plus clair, plus représentatif pour la raison que le postulat des qualités. Ajoutons que son caractère quantitatif est moins pur que ne l'imaginent ses tenants. S'il faut s'en tenir à la terminologie en vogue, et appeler « qualitatif » tout ce qui n'est pas quantité, le mouvement présente parfaitement un côté « qualitatif ». La quantité n'implique pas autre chose que la séparation potentielle des parties réelles[1]. N'y a-t-il que cela dans le mouvement local? Il doit être le passage d'un lieu à un autre. La notion de lieu est étrangère à la notion de quantité pure; à plus forte raison, ce mélange de puissance et d'acte qu'est le passage actuel à un autre lieu. Tout cela est surajouté à la quantité proprement dite; tout cela devrait donc s'appeler « qualité », et nous sommes autorisés à conclure que le mécanicisme n'est pas aussi vierge de qualités qu'on pourrait le désirer. C'est dans ce caractère qu'on devait trouver sa valeur, et ce caractère lui fait défaut.

Enfin, non seulement le mécanicisme ne présente aucun avantage sur le système rival, mais il contient des assertions absolument inacceptables. La matière étendue, en mouvement, doit

1 Nous touchons ici un point assez délicat. Le professeur Nys de Louvain, dans sa discussion des arguments de Zénon (*Cosmologie*, Louvain 1903) n'admet que la réalité des parties, non leur distinction. Cette manière de s'exprimer prête à équivoque: sont distinctes deux choses dont l'une n'est pas l'autre, et si les parties n'étaient pas distinctes, l'une serait l'autre et aucune ne serait partie réelle. Nous préférons admettre la réalité, la distinction et la séparation potentielle des parties, mais non leur séparation actuelle. C'est par cette dernière qu'on passe du tout à des « touts », de la quantité continue à la quantité numérique.

posséder une nature propre. La quantité extensive, dans son concept pur, ne pose que la distinction des parties et leur extraposition. Elle suppose par conséquent ces parties, qui antérieurement à la quantité doivent être quelque chose. Mais quelque chose de réel, d'actuel, de limité, et d'indéterminé dans sa nature, est une contradiction dans les termes. Force nous est donc de conclure que c'est bien une nature qualifiée que l'extension distribue dans l'espace.

Or à cette détermination essentielle doit correspondre une opération déterminée. « *Operari sequitur esse* » disaient les scolastiques, et « *Unumquodque est propter suam operationem* ». Il est inconcevable, surtout lorsqu'on considère la première origine de toute réalité finie, qu'une chose soit et n'ait pas une puissance radicale d'opération. La preuve métaphysique de cette assertion, trop négligée par les auteurs classiques, nous entraînerait trop loin. Nous y reviendrons dans un travail ultérieur. Les axiomes traditionnels nous suffisent en ce moment.

Il y a donc dans les êtres corporels une opération propre, qui n'est pas entièrement d'ordre quantitatif — ce qui est d'ailleurs impossible — et ne se réduit donc pas à un simple mouvement local. Cela est métaphysiquement certain; et lorsque l'atomisme mécaniciste pose en thèse que toutes les activités cosmiques se réduisent à du mouvement, il est bien près d'affirmer la contradictoire immédiate de cette indubitable vérité.

Une seule alternative, en effet, lui est laissée encore pour échapper à l'absurde. Si l'on prouve en toute rigueur qu'une puissance opérative appartient à tout être fini en vertu de sa réalité même, on ne peut pas établir avec la même certitude que cette puissance opère actuellement. D'autre part, on ne saurait rigoureusement établir que toutes les activités de la nature corporelle appartiennent à ce monde sensible que nous nous efforçons de rendre intelligible. L'atomisme peut donc admettre ou que les facultés opératoires ne sont jamais en acte, ou que nos sens ne sont proportionnés à aucune de ces opérations qui dès lors nous échappent totalement. Mais il n'est personne qui ne remarque l'arbitraire extrême, l'invraisemblance absolue des deux membres de l'alternative. Ils paraissent d'autant plus absurdes, que de fait, dans les données immédiates de la sensibilité, nous trouvons une foule d'opérations qui, selon toutes les apparences, sont d'ordre « qualitatif », et que le mécanicisme ne peut nier qu'au prix d'un paradoxe.

Le mécanicisme ne peut donc pas se poser comme explication philosophique de l'univers matériel. Les mathématiciens y trouveront toujours un avantage précieux, parce que la philosophie des qualités ne se met pas en formules algébriques, sous forme d'équation. Et ici nous touchons à la différence profonde, métaphysique, séparant les deux systèmes rivaux. Toute explication interne, c'est-à-dire toute théorie qui emprunte uniquement ses éléments aux phénomènes à expliquer, tend vers l'aspect statique des choses : elle doit fatalement arriver à une égalité. Nous ne comprenons pas le divers sortant de l'identique. Une chose n'est qu'elle-même ; et si elle se présente avec une existence relative qui se déploie dans le temps, nous devons fatalement supposer identiques, à un titre quelconque, les différents stades qui se succèdent. Le déterminisme de la raison raisonnante est une tendance à réduire le divers lui-même à l'identique. Son idéal serait la suppression de tout l'aspect dynamique de la réalité. Et c'est pourquoi, dominée par le principe d'identité, l'intelligence humaine trouvera toujours son repos dans une théorie qui se présente sous forme d'équation[1].

Mais l'aspect dynamique des choses ne se laisse pas nier. L'activité et l'évolution du monde s'imposent. Il y a du nouveau ; et toute théorie quantitative doit fatalement le négliger. Il appartient au philosophe de le souligner avec d'autant plus de vigueur, sauf à constater que toute explication « interne » du monde est condamnée d'avance à un échec.

Fribourg (Suisse). P. M. DE MUNNYNCK. O. P.
professeur à l'Université.

1. Le philosophe ne se contente pas des explications « internes », et se trouve contraint, pour se soustraire à l'absurdité d'un néant fécond, de passer des êtres à l'Être, et de réduire ceux-là à Celui-ci ; mais cette nécessité métaphysique de placer la racine de toute causalité dans l'Absolu souligne davantage encore l'impossibilité d'un commencement absolu. Tout préexiste à soi, hormis l'Absolu, dans la fécondité de l'Absolu.

"Germe" et "Ferment"

La question philosophique de la portée du dogme en soi, qui est devenue si fort à la mode, ne peut faire oublier celle de l'origine et du développement de *nos* dogmes, tels qu'ils nous sont donnés. Elles sont toutes deux, d'ailleurs, tellement solidaires, qu'on ne peut les résoudre que l'une par l'autre. C'est que le Dogme catholique présente un caractère fortement historique, contingent; si l'on fait abstraction de ses notes tout à fait individuelles, ce n'est plus de lui qu'on parle, même *in genere*. Il consiste avant tout dans l'assertion d'un Fait, gros de révélations et de conséquences, le fait de l'activité divine de Jésus dans notre monde. Ce n'est donc pas en premier lieu une *théorie*[1]. Si nous sommes en possession d'une synthèse dogmatique, cette synthèse ne se présente pas comme une *interprétation* du donné expérimental en fonction des idées de tel ou tel système technique, qui eût existé tout bâti, indépendamment du Fait constaté, et antérieurement à lui — par exemple des philosophies de Platon, d'Aristote ou de Philon. — Elle n'est qu'une *traduction* détaillée du Fait global en une langue qui peut bien emprunter quelques vocables à des systèmes préexistants, mais seulement après les avoir *démarqués*, autrement dit dégagés du sens scientifique plus ou moins discutable que leur donnait le système en question, pour ne leur laisser qu'une portée que j'appelle *empirique*, le sens de lien, analysé ou non, de raison explicative, trouvée ou non trouvée, de certains phénomènes constatés de tous : ce n'est que dans cette signification usuelle des termes phi-

---

[1] Nous n'oublions pas, en écrivant ceci, que l'affirmation d'un *fait* (sauf quand elle se borne à la constatation des phénomènes élémentaires de conscience) implique l'usage subconscient et implicite de quelque *Weltanschauung*. Mais nous employons ici, et dans tout cet article, le langage de l'observation positive et du sens commun, par rapport auxquels il serait tout à fait oiseux d'insister sur la distinction qu'il y a entre la « perception d'un fait », laquelle n'implique que des jugements d'existence tout spontanés et les « théories » ultérieures qui sont les explications réfléchies et techniques que la raison cherche à se procurer, sur la base de ces premiers jugements.

losophiques, tels que substance, personne, nature, etc., que la société chrétienne a trouvé des analogies avec telle ou telle face du mystère divin[1]. Mais, s'il en est ainsi, le Fait n'a pas été nécessairement tiré, par cette traduction, hors du domaine de l'expérience[2]. Alors, du moment qu'on admet la portée objective de l'expérience religieuse[3], la question de la valeur des dogmes se pose ainsi : 1° le Fait a-t-il pu être dûment observé dans des conditions suffisamment bonnes pour que les affirmations qui ont suivi, quoique dépassant les constatations historiques, ne doivent pas se heurter à une fin de non-recevoir du côté des historiens ? 2° la « traduction » a-t-elle été bien faite, ou bien a-t-elle faussé le donné primitif en le combinant avec des idées systématiques hétérogènes à ce fait, et de valeur incertaine ? On le voit, la question est double ; mais c'est toujours une question de fait, et l'histoire, l'histoire seule, peut lui donner une réponse suffisante.

Tous les penseurs catholiques y répondent aujourd'hui par une métaphore qui s'appuie sur les enseignements classiques de Tertullien et de Vincent de Lérins[4]. Ils disent d'une seule voix que l'enseignement de Jésus et des Apôtres est le « *germe* » organique d'où notre synthèse dogmatique a lentement évolué. Image simple, commode, expressive, qui se rattache aux paraboles évangéliques de la semence et du grain de sénevé. Comment se fait-il donc qu'un accord si parfait dans les mots, qui ferait croire le problème définitivement résolu, cache de si profondes divergences de pensée, tant sur la nature du dit « germe » que sur le processus de son évolution ?

Pour ne parler que des positions extrêmes, ne reste-t-il pas des conservateurs qui croient prouver leur fidélité à la vérité traditionnelle en n'admettant d'autre développement dogmatique qu'une clarification graduelle des *formules* verbales, un perfectionnement continu de la terminologie, destiné à rendre nos vérités plus résistantes aux déformations hérétiques ? Pour eux par

---

1. Peu importe que cette expérience soit surnaturelle dans son principe, cela ne change guère le mode d'observation.

2. Telle est l'idée principale que j'ai voulu exposer dans la *Quinzaine*, août 1905, dans une réponse à la célèbre question de M. Édouard Le Roy.

3. Car il va sans dire qu'il n'entre pas dans notre sujet de discuter avec ceux qui considèrent toute expérience spécifiquement religieuse comme illusoire. Qu'ils s'adressent à William James ou à d'autres philosophes.

4. Les mots *granum, frutex, arbuscula, rami, frondes, germen, flos, fructus*, se trouvent dans TERTULLIEN, *De Virginibus velandis*, I. Cfr. VINC. LIR., *Commonit.* I, 22-23, qui compare à un corps qui se développe le « Christianae religionis dogma »

exemple, tous les Pères anténicéens se seraient efforcés, à travers les imprécisions de leur langage obscur, d'exprimer, touchant la Sainte Trinité, une doctrine absolument une, définie, arrêtée dans toutes ses lignes intellectuelles, et de tout point conforme à celle des Pères de Nicée, ou même de Florence[1]. Nous pourrions ne mentionner ceux-là que pour mémoire. Mais, au bout de l'autre aile, n'avons-nous pas la fameuse théorie de Loisy, qu'il importe de rappeler avec exactitude?

Aux yeux de Loisy, quel a été le « germe »? Simplement l'annonce du Royaume de Dieu prochain, de l'établissement imminent, accompli au milieu du bouleversement de la terre et des cieux, d'une société parfaite, où les fidèles Israélites, sous le gouvernement de Jésus, reparu comme Messie, jouiraient d'un bonheur indéfectible; — rêve eschatologique qui n'était pas de beaucoup supérieur, en fait d'universalisme, à ceux d'autres apocalypses du même temps. Il est vrai que Jésus insistait fort sur les conditions morales nécessaires pour entrer dans ce Royaume: l'amour de Dieu, la sincérité avec soi-même, la pureté intérieure, le désintéressement, la confiance et le courage dans les persécutions; la prédication de toutes ces vertus, que son propre exemple enseignait à pratiquer héroïquement, aurait pu, à la rigueur, constituer un corps de doctrine autonome. Seulement cet idéal d'une vie de perfection personnelle et de liberté intime, fût-il même garanti par la promesse ou la menace de rétributions individuelles dans une éternité, Jésus n'a jamais pensé à l'isoler, et peut-être ce but n'eût-il pas été capable de mouvoir à lui seul son activité, sans l'illusion du Royaume de Dieu, immédiat, tangible, qui était l'objet principal de sa prédication. Dans cette foi et cette espérance, Jésus est mort. Mais le spectacle de sa vie et la force de ses convictions avaient tellement ému ses disciples, que la vue même de son honteux supplice les a à peine décon-

---

[1] Récemment, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, (mai-juin) a paru un article intitulé *Les Origines des controverses trinitaires* et signé Antoine Dupin, qui représente juste le contraire en fait d'excès. La méthode [illegible] s'y étale dans toute sa beauté. On dirait que tous ces auteurs, dont je ne suspecte d'ailleurs ni la bonne foi, ni l'intention scientifique, s'imposent le devoir de choisir, entre toutes les explications *possibles* qu'on peut fournir de la formation d'une doctrine, (tant qu'on n'envisage que des *textes*, avec une [illegible] indifférence pour les lois de continuité de la pensée à travers l'histoire) l'explication qui fera toujours paraître la tradition comme la plus artificielle et la plus tiraillante, *zigzaguante*. — A moins que seule, ici, la foi de l'auteur dans la pénétration de Henri Holzmann ne soit en cause, et que la responsabilité ne remonte presque toute au subtil professeur de Strasbourg. — Un autre article du même auteur, dans la même Revue (*juillet-août*), quoique plus objectif, ne corrige cependant en rien l'impression laissée par le premier.

certés quelques jours; bientôt, par une intuition surélevée au-dessus de toutes les contingences du monde historique, ils l'ont vu et affirmé ressuscité, vivant aux siècles des siècles, et déjà tout prêt à réaliser son Œuvre. Car les premiers apôtres, comme leur Maître, n'avaient d'autre mobile conscient et prédominant que la préparation à la Parousie prochaine, dont l'attente fiévreuse faisait naître dans les cercles des croyants tant de manifestations extraordinaires de la vie spirituelle ou psychique. Et le jour où cette attente fut déçue, elle avait déjà tellement pénétré les âmes, que tant de forces d'espérance ne pouvaient tomber, même quand l'objet parut s'évanouir; elles se créèrent le nouveau but d'un Royaume des cieux à établir lentement sur la terre même, par la continuité des efforts humains, soutenus par le Christ vivant et invisible: c'est l'Église qui devint le Royaume immédiat. Le bonheur de ce Royaume consistait surtout dans la pureté morale et la fraternité des croyants, basée autrefois sur l'attente commune; c'étaient là choses qui n'étaient pas nécessairement liées à l'idéal particulariste des Juifs; aussi l'universalité de l'Église alla se dégageant et s'affirmant de jour en jour. La Parousie était bien toujours l'objet d'un dogme, au milieu d'autres; elle devait survenir pour la consommation de l'œuvre évangélique, mais se trouvait reculée dans un avenir si indéfini, si lointain, que ce n'était plus là qu'une croyance quasi spéculative. Dès la mort, sans attendre résurrection ni grand jugement, les justes devaient jouir, partiellement au moins, du fruit de leurs œuvres. Ainsi, le Royaume des cieux, sous les deux formes de l'Église de la terre, et de celle du Ciel qui s'y recrutait à chaque heure, devint la réalisation graduelle d'un idéal qui, dans les conditions où elle s'effectue, n'a rien à gagner à se voir terminée trop tôt par la Parousie.

Ne dites pas à l'auteur qu'il n'y a rien au fond de tout cela qu'une méprise de croyants illuminés, corrigée ensuite par une substitution d'idéal. Ne lui dites point que nous ne sommes pas les disciples de Jésus, puisque la religion de celui-ci n'a été que l'*occasion* de la naissance de la nôtre, laquelle est, en somme, bien supérieure à celle du Maître, car il vous répondra, lui aussi, que les promesses de Jésus étaient le « germe » des croyances catholiques. Passe; mais c'est un germe bien différent de celui de Newman. Comment, à moins d'invoquer je ne sais quelle *métagénèse* indéfinie, verrions-nous dans toute cette histoire un développement organique? Il serait bien plus exact de dire que

le grain d'abord semé est mort sans pousser en épis. Il ne pouvait prospérer dans le terrain des réalités humaines, où le progrès ne se fait guère ainsi par cataclysmes, mais exige pour se dessiner et s'affermir, des temps d'incroyable durée. Donc il a pourri tout seul; mais, dans ses efforts pour vivre, il avait tellement remué le sol qui le reçut, qu'il y détermina, par je ne sais quelle sympathie ou quelle réaction, l'éclosion d'autres germes étrangers à lui. D'où étaient-ils venus, ceux-là? Ils avaient pu tomber, presque par hasard, de la main de Jésus; il est certain, du moins, que le Sauveur mêlait beaucoup plus de profondes vérités morales à son enseignement que n'avaient fait les autres prêcheurs d'apocalypses. Ainsi les débris des fougères et des folles avoines, consumées par la pourriture ou la flamme, préparent parfois un sol à porter de plus riches moissons — à la condition qu'il se trouve déjà, de manière ou d'autre, ensemencé. Rien de moins comparable à l'évolution d'un germe organique donné, que ce transformisme ou plutôt cette *succession-là*.

De fait, la théorie du germe, tant qu'elle demeurera assez mal comprise ou peu approfondie pour paraître s'accommoder de telles interprétations, ne s'imposera guère à ceux qui n'ont pas d'intérêt apologétique à s'en contenter. Si elle ne sait établir que des relations si accidentelles entre les diverses phases du christianisme, elle n'a pas de quoi prouver sa supériorité sur la théorie de Harnack[1], qui en est l'exacte contrepartie. Pour Loisy, c'est l'Église qui a vu juste là où Jésus s'attachait à une représentation fautive, cause occasionnelle seulement du grand développement religieux postérieur. Pour le professeur de Berlin, c'est Jésus qui a vu juste, et lui seul; sa pensée à été dénaturée, obscurcie au moins par l'Église, à partir de Paul lui-même. Il s'agit donc, pour être vrai chrétien, de revenir à l'enseignement de Jésus, pur et simple. Tout ce qui fait prétendre à Loisy que l'objet principal de cet enseignement était la Parousie prochaine, tout cela doit être attribué aux goûts apocalyptiques des Juifs qui furent les premiers disciples. Jésus, lui, ne prêchait que « Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu. » Il ne faudrait donc plus se représenter l'histoire ultérieure de la doctrine comme celle du développement organique d'un germe en un arbre. Jésus a donné

1. La même ou à peu près, fut soutenue chez nous par Aug. Sabatier. Je la crois plus dangereuse que celle de Loisy pour les intelligences réfléchies, dans la mesure même où elle est plus sympathique, et dénote un sens bien plus profond des premiers besoins religieux.

d'un seul coup à l'arbre doctrinal tout le développement qu'il comporte. Dans ses lignes grandioses, vagues et simples, il représente le plus haut sommet que l'humanité puisse atteindre en fait de religion, et même de système religieux. Tout ce qui s'est ensuite développé sur lui ou autour de lui n'est qu'une végétation parasite de semences apportées d'ailleurs, qui lui empruntent de sa sève pour fleurir quelques jours et mourir ensuite, entassant leurs détritus autour du tronc immortel. Quel hardi travail d'émondage et de destruction ne faut-il pas opérer pour retrouver les vraies branches de l'arbre et se mettre sûrement à l'abri de son ombre vivifiante! Nichées au milieu de la ramure étrangère qui périra, ou blotties parmi les fongosités opulentes et malsaines de la base, que d'âmes restent à languir, qui croient avoir pris gîte dans la doctrine et l'esprit du Fils de Dieu! C'est à peine si, par intervalles, un parfum leur arrive de ses fleurs célestes, au milieu des odeurs violentes de paganisme ou de mondanité que les parasites exhalent. Si cela suffit à leur donner l'illusion d'être chrétiennes, ce n'est pas assez pour les faire vivre spirituellement du fruit délicieux de la confiance au Père.

Voilà comme on peut rejeter en bloc la théorie du « Germe » tant que celle-ci reste lâche et confuse, et qu'on ne nous donne pas de critérium assez net pour distinguer dans la masse organique ce qui provient vraiment de la semence, de ce qui ne serait qu'excroissances ou débris.

En un temps où les théories se succèdent d'une allure plus échevelée que la course des morts de la ballade, quelques esprits très progressistes pourraient juger inopportun de revenir à la discussion de thèses si souvent débattues. Pour nous, nous le croyons encore utile. Les deux positions sont typiques, tracées par des esprits dont l'un est vigoureux et l'autre subtil, et qui ont bien vu les deux voies par lesquelles catholiques et protestants peuvent, sans rompre en visière à leurs communautés, échapper furtivement aux décisions doctrinales de l'Église, ou se mettre au-dessus de toutes les professions de foi de la Réforme. Aussi, la thèse de Loisy, malgré le médiocre succès qu'elle a rencontré près de ses confrères en critique, travaille et travaillera longtemps encore les milieux demi-compétents d'étudiants en philosophie, de jeunes ecclésiastiques fraîchement doctorisés, et d'hommes du monde vaguement et sentimentalement intéressés aux questions religieuses. Celle de Harnack, par contre, est bien faite pour attirer à elle, même du milieu de nos rangs, des âmes sérieuses

qui voudraient continuer à se sentir chrétiennes, mais qui ont la faiblesse de se laisser dominer par le préjugé antidogmatique, rebutées qu'elles sont par la maigreur et l'artificialité de beaucoup des procédés apologétiques anciens ou nouveaux.

Malgré la valeur indéniable de ces deux écrivains, nous considérons leurs deux systèmes comme aussi ruineux l'un que l'autre. Soyez loysiste, en effet; dites-moi ce qui restera du Christ dans votre religion? Un homme très saint qui a inconsciemment soulevé de grandes forces religieuses, rien de plus. Qu'on ne dise pas: « Jésus a commis une simple erreur, des plus explicables, sur le mode de la réalisation de son idéal dans les faits, et cela n'enlève rien à la grandeur de sa personne. » Vous vous paieriez de mots. Car l'importance si exagérée qu'il donnait, selon vous, à ce mode illusoire, dénote au moins une lacune dans l'intelligence qu'il avait de la Divinité, lui, l'Homme-Dieu. Le Christ n'est plus qu'un anneau dans la chaîne des bons réformateurs religieux, entre les Prophètes et les Apôtres. Je ne parle pas de ce qu'il peut être pour la « vue de la foi » (ne comprenant pas au juste ce que peut être cette vue qui n'aurait rien à démêler avec l'histoire), mais simplement de ce que fut son rôle historique. Et je dis que, puisqu'il n'a pas su dégager lui-même son idée des rêves nationalistes où vivait son entourage: puisque l'ensemble de sa morale était si influencé, à ce qu'on prétend, par l'attente d'une manifestation de Dieu, prochaine et théâtrale, laquelle ne devait pas arriver selon ses prévisions, je dis qu'il a moins bien connu Dieu Père universel que son disciple Paul, et moins senti que le disciple qui a écrit le 4e Évangile, la portée de ces mots: « Dieu est Esprit ». Somme toute, le Christ n'était pas encore tout à fait chrétien. Vous aurez beau l'appeler Homme-Dieu, sans d'ailleurs vouloir préciser ce que ce terme vous représente, et en laissant supposer que ce nom pourrait bien n'être que l'expression hyperbolique et naïve de la vénération d'anciens croyants non philosophes, votre Homme-Dieu ne laisse pas d'être un peu trop exclusivement homme, et homme borné, en dépit de toutes ses vertus. Vous aurez beau accueillir, avec une soumission qui ne dissimule pas assez votre sourire indulgent, le système que l'Église impose à notre foi, et traiter nos dogmes de développements *légitimes* parce que leur éclosion a été imposée par les circonstances; qu'importe qu'ils aient tous été inévitables, s'ils sont tous caducs? Vous ne devez pas vous faire l'illusion, vous qui êtes si bien doués de sens relativiste, que vos

propres thèses religieuses soient soustraites à cette caducité universelle. Alors quel résidu de toutes ces générations alternantes vous demeure-t-il donc, et demeurera-t-il à ceux qui vous suivront, comme un fond commun et inébranlable de croyances? Rien, à ce qu'il semble, sinon la conscience d'une aspiration amorphe vers un Idéal que vous pouvez nommer Dieu, si votre philosophie est théiste; ou appeler de tout autre nom, si elle ne l'est pas. Cela peut encore être dit *religieux*, au sens très large, mais ce n'est certes plus *une religion*. Dites plutôt que c'est une foi morale, dans la diffusion de laquelle Jésus n'a joué qu'un rôle accidentel, bien qu'important. En un mot, votre catholicisme n'est plus qu'une ombre du christianisme; et, quant à choisir, il pourrait sembler encore plus chrétien de se ranger au protestantisme de Harnack. Mais si vous prenez ce parti, vous ne serez plus qu'un isolé, pris d'une méfiance ou d'une aversion plus ou moins affichée à l'égard de toutes les Églises, de toutes les formes sociales sous lesquelles jusqu'ici l'humanité a pensé réaliser le plan de Jésus. Vous réduirez toute votre religion à l'attachement au Christ, à un Christ, hélas! qui n'est pas Dieu, car le nom de « Fils de Dieu » que vous lui laissez, signifie seulement qu'il fut le plus religieux de tous les hommes. Ce n'est plus que sa parole et son exemple qui nous profitent. Ils nous profitent, il est vrai, sans réserve, et ne sont mêlés de rien d'impur, d'aucune de ces petitesses et de ces mièvreries avec lesquelles un dilettante comme Renan croyait rendre plus séduisante la figure du Nazaréen. Pour vous, au moins, Jésus sera purement et simplement admirable, admirable en tout. Mais ce Jésus, à l'heure qu'il est, vous connaît-il, s'occupe-t-il de vous, vit-il en vous, opère-t-il en vous pour vous réchauffer et vous soutenir dans le tourbillon de la froide existence? C'est un problème. Au fond, Dieu reste toujours séparé de vous par un infranchissable abîme, comme il le fut de son Fils lui-même; le Père, en qui on exige que vous placiez toute votre confiance, n'a pas, en réalité, tant aimé le monde que l'Évangile le disait; du moins, Il n'en a pas donné le grand signe sur lequel s'appuyait la foi des siècles.

Ce serait chose douloureuse que d'être réellement mis en demeure de choisir entre les deux systèmes. Mais, pour échapper au cruel dilemme, il suffit d'éclaircir, et peut-être de compléter, cette théorie orthodoxe du « germe » que l'un fausse, et que l'autre rejette.

II.

Si nous osions dire que la *doctrine* du Christ et de l'Église (dans un sens précis que nous allons expliquer) n'a pas, en réalité, *évolué*, cela pourrait sonner à certaines oreilles comme un étrange paradoxe; beaucoup nous rangeraient, sans plus ample information, soit au nombre des apologistes les mieux démentis par l'histoire, soit parmi les disciples de Harnack. C'est pourtant bien quelque chose d'approchant que nous allons nous efforcer d'établir, en conservant la prétention de n'être ni de ceux-ci, ni de ceux-là.

Nous admettons, certes, la théorie du « germe », sous la forme qu'elle a chez Newman: seulement il me semble qu'on n'y a pas encore poussé l'analyse assez avant, et c'est pour cela que le besoin commence à se faire sentir de modifier cette terminologie. Ou plutôt il serait opportun de présenter une autre face du problème, comportant une autre solution qui, d'ailleurs, n'exclut pas l'ancienne, mais la complète. Métaphore pour métaphore, nous voudrions contribuer à en accréditer une qui n'est pas moins évangélique que l'autre. Car si Jésus a dit: « Comment figurerons-nous le royaume de Dieu, et en quelle parabole le mettrons-nous? Comme un grain de sénevé qui, lorsqu'il est semé en terre est la plus petite de toutes les semences qui sont sur terre: et lorsqu'il a été semé, il monte, et devient plus grand que tous les légumes, et il pousse de grandes branches, en sorte que sous son ombre, les oiseaux du ciel peuvent habiter. » (Marc, IV, 30-32), il a dit une autre fois: « A quoi comparerai-je le royaume de Dieu? Il est semblable à du levain qu'une femme a pris et mis dans trois mesures de farine, pour faire lever toute la pâte. » (Luc, XIII, 20-21).[1]

Saint Luc, comme saint Matthieu, rapporte même les deux paraboles à côté l'une de l'autre.

Une semence et du levain, ce n'est pas la même chose. Voilà donc deux aspects du christianisme[2] qu'il s'agit de comparer, pour voir si on peut les fondre et les unir.

Qu'est-ce que signifie le terme « christianisme »? Ce mot dé-

1. Traduction du P. Rose.
2. Car le royaume des cieux, sur la terre, c'est le christianisme.

signe d'abord, en bloc, le vaste développement spirituel, intellectuel, moral et social, de notre espèce, lequel eut son point de départ dans l'enseignement que contenaient les actes et les paroles de Jésus. En ce sens, on peut dire que l'Évangile en a été le « germe ». C'est la parabole du grain de sénevé. Mais, d'autre part, l'agent, le réactif, qui a produit ce magnifique épanouissement de toutes les forces mentales et spirituelles de l'humanité, c'est une *connaissance religieuse sui generis* que le Christ a apportée à la terre, et à laquelle nous voulons réserver ici, au sens le plus strict, le nom de « christianisme », ou mieux, de « doctrine chrétienne ».

Or, nous prétendons que cette doctrine n'est pas un *germe*, parce qu'elle n'a pas évolué, ne s'est pas perfectionnée intrinsèquement, et qu'elle existait déjà pleinement *en acte* dans l'âme des premiers prédicateurs de notre foi. Elle s'est déformée, rapetissée ou diluée dans les systèmes des hétérodoxes, et elle est restée entière dans le catholicisme, mais sans y faire de progrès : elle n'avait plus à en faire, étant définitive. Ainsi, comme Harnack, nous mettons toute la plénitude aux origines ; c'est très catholique aussi. Mais cette plénitude, nous l'entendons autrement qu'il ne fait. Nous avons une ambition bien plus grande que la sienne, quand il s'agit de fixer la limite des rapports de l'Homme et de Dieu.

Pour bien m'expliquer, il ne faut d'abord laisser aucune équivoque sur ce que j'appelle « connaissance religieuse ». C'est l'intelligence spéculative et pratique de nos relations avec la Divinité, comme de personne à personne. Donc il ne faut pas la réduire à n'être qu'une morale ou une philosophie, malgré ses nombreux points de contact avec ces deux disciplines. Cette connaissance ne s'extrait, tout organisée, d'aucun des casiers scientifiques ou métaphysiques de notre esprit; elle les ferait tous éclater, sans exception. Par où donc s'acquiert-elle? En partie, je le veux bien, par des raisonnements, mais des raisonnements simples, au mode plus ou moins instinctif, qui ont pour matière le monde des expériences intimes, des besoins vagues et profonds, des pensées indicibles, presque inconscientes, des révélations que nous apporte la vie du cœur, et, dans les meilleurs cas, des inspirations d'êtres invisibles, supérieurs à nous. Le travail secret de toutes ces forces élabore et fait passer dans la conscience claire des certitudes, des affirmations concernant un monde qui échappe à nos prises. Alors, surtout si elles se trouvent à coïncider avec

les conclusions déjà admises de quelque métaphysique élémentaire, elles peuvent devenir assez fortes pour nous orienter tout entiers dans leur sens, pour diriger impérieusement notre vie, mais elles ont leurs racines enfouies bien plus profondément que n'importe quelle métaphysique ou quelle morale tirées de l'observation des faits extérieurs; elles germent dans le *subliminal*, si l'on veut, et la conscience claire n'en recueille que les fruits. Non pas que cette connaissance échappe au contrôle d'une bonne philosophie critique; mais si la philosophie la plus sûre peut *autoriser*, le cas échéant, ces certitudes-là, elle est impuissante à les *produire* toute seule, et même à en démontrer, d'une manière suffisamment efficace, la justesse, tant qu'elle parle seule, avec son ton impersonnel. Les affirmations religieuses se posent d'abord; les théories viennent ensuite les appuyer ou les contredire; mais les affirmations préexistent aux théories.

Or, ce n'est pas à la connaissance religieuse en général que nous voulons ici nous arrêter, mais à cette connaissance religieuse parfaite qu'est pour nous le christianisme. Ici l'objet n'est pas seulement une idée, une de ces mille conceptions justes ou fausses que l'esprit humain peut se former touchant l'Invisible; *cet objet est un fait contingent*, accessible à l'histoire, dans sa seule enveloppe matérielle, et rien qu'à la foi dans sa mystérieuse profondeur. Jamais aucune spéculation ne l'eût fait découvrir, et il peut être reconnu avec certitude en dehors de toute spéculation technique. Cela parce qu'il était et demeure constatable. Constatable, dis-je, autrefois, en Palestine, par la vue combinée des yeux et du cœur; constatable aujourd'hui encore pour nous, à travers les témoignages présents ou passés de la société chrétienne. Cela par l'opération simultanée de tous les facteurs directs de certitude énumérés plus haut, et sous la motion de la grâce.

Ce fait s'exprime en trois mots: « Verbum caro factum est. » Dieu, en effet, « a tant aimé le monde, qu'Il lui a donné son Fils unique », un Fils égal à lui-même, et qui a dit: « Mon Père et moi nous sommes un. » Cela est arrivé parce que « Dieu est amour », et, pour cette raison, Il s'est fait l'un des nôtres, il a habité parmi nous « sous forme d'esclave », car son amour n'a pu se satisfaire tant qu'il ne nous a pas ressemblé en cela même que nous avions de spécifiquement humain, tant qu'il n'a pu être compté parmi nous, comme un de nos congénères.

Voilà le fait révélé. Les autres « révélations » des religions historiques s'évanouissent sous le regard de la critique ou de l'his-

toire. Mais celle-ci, qu'a-t-elle à redouter d'abord de la part de la critique philosophique?

Une philosophie, qui a toute notre confiance et dont l'expression la plus pure est le thomisme, entreprend de prouver qu'elle ne voit nulle part aucune objection irréfutable contre la possibilité de ce fait, et qu'il y a par contre une foule de raisons de convenance qui disposeraient à l'admettre. Quant aux autres philosophies, en laissant de côté le plat et court rationalisme d'autrefois, seraient-elles atteintes de ce dogmatisme qu'elles reprochent à leurs aînées, au point de se croire en état d'établir, d'abord, ce qu'est la nature intime de Dieu; puis ce qu'est la *personnalité*, au sens métaphysique, c'est-à-dire cette racine de toutes les manifestations conscientes dont l'ensemble constitue ce qu'on nomme une personnalité psychologique? peuvent-elles se croire assez bien renseignées sur ces deux points, pour décréter qu'en aucun cas, le Moi latent, réel, d'un être humain, ne peut être le Moi infini? Elles en savent bien long! ne dépassent-elles point alors les bornes qu'elles ont elles-mêmes assignées à leur compétence, pour tomber dans la métaphysique simpliste de la prétendue « religion naturelle » d'il y a cinquante ans?

Non, il faudrait reconnaître que de telles prétentions ne sont que des survivances du dogmatisme rationaliste. Il serait à la fois bien plus rationnel et bien plus moderne de s'en rapporter pour ces problèmes, (dont la philosophie peut constater l'existence, mais pour avouer seulement qu'ils échappent à sa compétence) aux déclarations qu'ont pu nous faire ceux qui ont prouvé au monde qu'ils connaissaient le mieux par leur expérience ce que c'est que Dieu et ce qu'est le Christ[1].

Y a-t-il eu de tels hommes? Ceux que nous appelons Apôtres, Évangélistes, Pères, Docteurs, ont-ils prêté leurs idées à Jésus ou bien n'ont-ils fait que *témoigner*, que transmettre à travers les âges, un dépôt reçu du Christ lui-même, sans faire plus qu'en accommoder la formule, de mieux en mieux, aux besoins légitimes, *primaires*, des intelligences? Si on peut établir cette seconde alternative, il n'y a pas à chercher plus loin. Il n'y a plus à se demander si telle ou telle branche dogmatique a pu vraiment jaillir du tronc, du jour où sera démontré que l'arbre n'a pas, de fait, poussé de branches nouvelles, mais que les

1. Nous admettrons naturellement, avec Harnack et tout catholique orthodoxe, que personne ne l'a mieux su que Jésus lui-même, en qui chacun doit reconnaître au moins le plus grand des penseurs religieux.

propositions de foi définie ne sont qu'une systématisation partielle, et toujours progressive, d'ailleurs, de ce que croyaient déjà en bloc les premiers chrétiens.

Un pas immense a été fait dans cette voie lorsque les meilleurs des critiques « indépendants » se sont mis à concéder que la théologie johannique n'est pas autre que la paulinienne, et que celle-ci est le « germe » bien authentique de la dogmatique catholique postérieure.

Reste pourtant la grave question : le grand penseur que fut Paul n'y a-t-il pas mis un peu trop du sien ? Son enseignement couvre-t-il exactement celui de Jésus, le dépasse-t-il ou reste-t-il en arrière ? Les disciples de la première heure avaient-ils la même notion que Paul, ou du moins une notion équivalente, de la personne et du rôle de Jésus ? Ils pouvaient l'appeler Messie, l'habiller à la juive, croire à la Parousie prochaine (comme Paul lui-même, du reste, au moins au début de sa carrière apostolique) ; mais le terme de Messie, dans leur bouche, n'avait-il que le sens purement israélite, ou bien représentait-il déjà, avant l'invention de la formule, une *personne divine* comme le Logos johannique comme le Dieu Fils du concile de Nicée ? Voilà la grosse question à laquelle la critique historique et religieuse doit être mise aujourd'hui en demeure de répondre, comme à celle qui prime toutes les autres.

Eh bien, nous avons déjà pleine confiance de pouvoir indiquer la réponse à faire. Et voici ce que nous affirmons :

Quand Pierre et Jean, dans les semaines qui suivirent la Résurrection, prêchaient le Messie aux Juifs de Jérusalem, ce n'était pas comme un pur homme. Il était pour eux l' ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς ; son nom était le seul qui eût été donné aux hommes dans lequel ils pussent être sauvés, etc., et toutes ces expressions qui remplissent les premières pages des Actes désignent assez clairement un être divin. « Ou Dieu, ou quoi ? »[1] Pouvaient-ils dire déjà qu'il était *Dieu ?* Ils ne l'ont pas dit dans ce qui nous a été conservé[2] de ces premiers discours ; le savaient-ils assez pourtant pour se le dire nettement à eux-mêmes et comprendre que : Fils de Dieu = Dieu ? C'était un pas énorme à faire franchir au langage (quiconque connaît la mentalité juive de cette époque n'en peut douter) que de donner le nom incommunicable à un homme

1 P. Lagrange. *Méthode historique*, édition augmentée, p. 228.
2 Il n'y a aucune raison critique d'en contester l'authenticité foncière.

qu'on avait vu naître, vivre et agir, et mourir ostensiblement au milieu des autres hommes. Mais qu'importe? Même si nous admettions que leur pensée claire eût été encore, sur ce point, timide et en retard, qu'importe, dis-je, s'ils le *sentaient* Dieu, s'ils lui attribuaient déjà ce qui est le propre de l'Être au nom incommunicable, s'ils avaient placé Jésus si haut, si haut dans leur esprit, et si profondément dans leur cœur, que la limite entre le culte qu'ils lui rendaient et celui qu'ils rendaient à Dieu, n'était plus saisissable? Le traiter en Dieu, le croire et l'aimer comme un Dieu, eux Juifs au monothéisme si absolu, était certes la meilleure facon d'affirmer sa divinité. Et c'était la même foi qu'ils communiquaient à leurs auditeurs. Quant à Paul, s'il a employé des termes plus clairs[1], il ne prétendait nullement, ce faisant, révéler quelque chose de nouveau. Ses affirmations les plus catégoriques sur ce sujet arrivent pour ainsi dire incidemment; aussi le fameux passage de la lettre aux Philippiens ne fait qu'invoquer l'exemple du Christ pour appuyer une exhortation morale, de la même façon que le fait de nos jours le premier prédicateur venu, le plus étranger à la pensée d'enrichir la théologie. Tant le milieu de ses lecteurs paraît avoir été pénétré à l'avance de l'idée dogmatique qu'il ne faisait que leur rappeler!

Enfin cette doctrine a son dernier mot dans le 4e Évangile, qui se pose dans l'Absolu, dégagé de toute hésitation de langage, de toute théorie accessoire ou temporaire. Son Logos déborde autant celui de Philon, comme on peut s'en convaincre par une attentive comparaison, que le Messie de Pierre est au-dessus du « Fils de l'Homme » d'Hénoch et de tous les Memra ou Metatrôn des rabbins.

Faites tant que vous voudrez l'histoire critique de la création et de l'évolution du dogme chrétien, ce travail-là, bien conduit, et sans idées préconçues, vous rapprochera de plus en plus de ces assertions :

1° Toute la doctrine chrétienne a déjà son dernier mot dans le 4e Évangile, dont l'enseignement sur la nature du Fils de Dieu est substantiellement identique à celui de l'Apôtre.

2° Entre l'idée christologique de celui-ci et celle des Apôtres de la première heure, on ne découvre pas de solution nette de continuité; et il faut s'ingénier terriblement, supposer, par des

1. *Philip.* II, 5 seq.; *Col.* I, 15 seq.; II, 9, et ailleurs encore.

inductions hasardées, bien des faits dont l'histoire n'offre pas trace, pour opposer Paul sur ce point à ses devanciers.

3° Le triage des couches dans les synoptiques est loin de suffire, si l'on ne se laisse influencer par aucune thèse philosophique *a priori*, à établir d'une façon critique que les idées dont nous parlons furent étrangères à l'enseignement primitif de Jésus. Au contraire, s'il est des textes embarrassants (par exemple MARC, X, 18), tout l'ensemble des passages les moins contestés laisse l'impression fort nette que Jésus a voulu donner de *lui-même* une idée bien supérieure à celle qu'on peut avoir d'un membre pur et simple de l'humanité, fût-il Messie.

Mais qu'est devenue la doctrine depuis le deuxième siècle? Le quatrième Évangile, répétons-nous, en avait donné le dernier mot. La théologie, depuis Justin, travailla à se hausser péniblement, avec force arrêts, force chutes, jusqu'à la révélation synthétisée dans cet admirable livre. Dans leurs *systèmes*, Justin et plus d'un autre paraissaient ramener Jésus aux proportions de quelque Logos philonien, il ne sert à rien de contester cela. Mais ce n'était là que la pensée inexpérimentée, tâtonnante, de surface, pensée de débutants ou de précurseurs, qui cherchaient à encadrer un fait tout nouveau dans de vieilles théories familières; et leur vraie pensée, celle qui inspirait visiblement leur vie et leurs exhortations, celle qui les tenait par le fond, si l'on veut, protestait contre cet abaissement de Jésus, puisqu'elle le leur faisait traiter comme un Fils de Dieu égal à Dieu. Ce qui péchait en eux, c'était la *mise en système* de leur connaissance religieuse, non cette connaissance elle-même. En d'autres termes, cette plénitude d'illumination du cœur qu'ils puisaient dans leur contact permanent avec Jésus présent dans l'Église et l'Eucharistie n'était pas du tout exprimée adéquatement, ni même justement, par le système théologique dans lequel ils cherchaient de bonne foi à l'enfermer. A moins d'être un de ces génies qui reçoivent d'en haut des sortes de révélations philosophiques, on ne forme un système qu'avec les éléments habituels de sa pensée réfléchie. Bon gré mal gré, notre instinct y plie les nouvelles intuitions, et, si elles sont trop vastes, elles se rapetissent ou se déforment pour entrer dans les catégories préexistantes. Mais l'intuition réelle, profonde, vécue, qui dirige l'activité, qui est comme un *toucher* de l'âme, demeure fort au-dessus de la *vue* proprement intellectuelle qui prétend y correspondre: la portée des idées et des termes est grandie par le sens inexprimé encore

que le cœur y met. Qu'il y ait là inconséquence, défaut de logique, défaut de profondeur, peu importe. En réalité, il y a deux idées, sourdement en lutte, quoiqu'elles paraissent encore n'en faire qu'une dans la trouble aurore qui commence à éclairer la conscience philosophique. L'une, confuse, puissante et dominatrice, d'une origine surnaturelle, dans le cas qui nous occupe, et d'une incoercible force de persuasion, sert à vivre; l'autre, claire, insuffisante et caduque, sert à écrire. La première use de la seconde, mais en la pénétrant d'un tout autre sens que celui que les mots expriment.

Alors, de jour en jour, la pensée systématique, plus avertie, consciente elle-même de sa propre insuffisance, tend à serrer de plus près l'intuition qui la domine. Et quand elle est arrivée à y correspondre avec une certaine justesse, à exprimer à peu près tout ce que la raison raisonnante peut dire de cette *chose vue*, alors l'Église, éclairée par l'Esprit, consent à accueillir cette conception des théologiens, elle lui marque officiellement sa préférence, la sanctionne et l'impose. Les anciennes théories imparfaites tombent alors dans l'oubli, ou restent à croupir chez les hérétiques. Mais en tout cela la connaissance religieuse, en tant que telle, n'a pas, on le voit, gagné. Elle a simplement élevé jusqu'à elle d'autres éléments de la pensée, à travers lesquels sa lumière puisse se répandre dans les compartiments de la conscience claire; la source n'est pas devenue plus lumineuse pour cela.

On sait la manière dont certains transformistes veulent entendre l'évolution pour en éliminer l'idée de progrès, trop métaphysique pour eux. La masse homogène de la substance vivante primitive ne tendrait nullement à se développer, mais rien qu'à se conserver. C'est pour se munir, en se multipliant et s'associant à d'autres masses de même nature, de moyens de défense contre les diverses causes de destruction qui l'assaillent, qu'elle s'organise en cellules, en organes des sens, en instruments de locomotion qui lui servent à fuir la présence des dissolvants ou à se rapprocher de sa nourriture. Toutes réserves faites au point de vue philosophique sur cette théorie plus ou moins profonde, nous pouvons cependant y trouver un terme de comparaison qui éclaircisse notre pensée L'organisme d'un animal tant soit peu élevé est, il est vrai, infiniment plus *vivant* que la somme de tous les plastides qu'il contient. Il n'en va pas de même de la connaissance religieuse qui était aussi grande, aussi

riche dans son essence, avant le développement qu'après. A part cela, la comparaison vaut. La connaissance religieuse ne s'est donné une forme technique que pour se défendre contre les agents de dissolution qui l'environnent. Cette forme la garantit, et la rend plus sûrement active, mais ne l'enrichit pas dans sa substance.

Et c'est pourquoi nous disons que, si elle a évolué de Moïse aux prophètes, des prophètes à Jésus, elle n'a plus évolué depuis la révélation de l'Homme-Dieu, en ce sens qu'elle aurait intrinsèquement grandi, se serait intrinsèquement perfectionnée.

III.

Tout ceci peut paraître encore vague et obscur. N'étant philosophe que par occasion, je demande qu'on m'excuse si je ne sais pas donner du premier coup, à mes conceptions, toute la clarté désirable. Il est temps, en tous cas, que je précise l'idée foncière de cet article au moyen de quelques distinctions bien nettes.

Je répète donc que « christianisme » peut vouloir dire soit l'ensemble de la civilisation chrétienne sortie de l'Evangile, dogmes, idées, institutions, mœurs; soit seulement la « connaissance religieuse » qui est la source de tout cela, l' « essence », comme dirait Harnack.

Dans le premier sens, il est incontestable que le christianisme a évolué et qu'il évolue toujours:

1° Quant à l'idée que se font les vrais disciples du Christ du mode de réalisation de l'Évangile dans l'histoire. L'imminence de la Parousie, et toutes ces autres conceptions primitives, étaient des représentations temporaires et caduques du triomphe final de Jésus et des croyants; elles étaient basées sur une interprétation trop exclusivement eschatologique, bien conforme d'ailleurs aux idées juives alors régnantes, de certaines paroles de Jésus qui n'avaient pas été assez approfondies, ou prises dans un sens trop matériel, pas assez en fonction de la totalité des actes et des enseignements du Maître.[1] Elles ont évolué dans la conception de l'Église militante, qui se recrute à tout instant de la durée

1. Voir le P. Lagrange, *L'Avènement du Fils de l'Homme* (*Revue Biblique*, juillet et octobre 1905).

l'Église triomphante, jusqu'à la consommation qui arrivera au terme de temps indéfinis.

2° L'exposé simple de la doctrine, qui ne consistait d'abord qu'à redire les actions et les paroles de Jésus, s'est transformé, partiellement au moins, en système de dogmes; c'est-à-dire que la doctrine s'est trouvé, peu à peu, des formules arrêtées, assez précises, comparées à toutes les autres dont on avait essayé, pour rendre bien plus difficiles les méprises sur la portée du Fait essentiel; la doctrine, par là, s'est mieux défendue contre les altérations des hérétiques, ou les rêveries de ceux qui voulaient l'assimiler à leur mentalité, au lieu de s'y assimiler eux-mêmes. Ainsi sont nés les enseignements théologiques que l'Église, dépositaire de la pensée du Christ, a proclamés exclusivement orthodoxes, comme fournissant à l'esprit humain des analogies sûres du Mystère divin.

3° Il y a eu encore progrès en extension. C'est-à-dire que le grand Principe chrétien, lu par les âmes dans le Fait évangélique s'est appliqué graduellement à une matière humaine, toujours plus vaste, qu'il trouvait du reste organisée déjà. D'abord il s'est étendu non seulement aux spéculations intellectuelles, mais aux prescriptions de la morale privée, pour les grouper, les corriger et les élever. Puis il a éclairé la morale sociale; la doctrine a servi d'âme — au sens péripatéticien de principe informateur du composé — à tout l'ensemble de la vie *humaine* de l'homme. C'est un progrès *ab intus ad extra*. Cette solidarité éclatante entre la morale privée et publique, qui intéresse chacun, d'une part, et, de l'autre, la doctrine chrétienne, a eu pour effet de rendre celle-ci accessible par bien plus d'avenues. Elle lui a servi de recommandation aux yeux d'une foule d'âmes dont sa valeur religieuse n'eût peut-être pas suffi à attirer l'attention, mais qui se laissaient séduire par les bienfaits d'ordre humain qui découlaient d'une telle religion; l'admiration des conséquences les a élevées peu à peu jusqu'à la foi au Principe. Ainsi la lumière de l'Évangile envahissait peu à peu les diverses couches de la sphère des ombres, faisant tressaillir sur son passage jusqu'aux esprits qui s'étaient renfermés dans les préoccupations de pure philosophie ou de morale terrestre, et remplissant leurs yeux de sa splendeur, au point de les faire s'écrier: « Je ne m'occupais pas de savoir s'il y avait un Dieu; mais je le sais à présent, parce que je crois au Christ! » Ainsi, la petite société des

fidèles de Jérusalem a grandi jusqu'à englober une grande fraction de l'humanité, celle qui donne le ton aux autres.

Voilà en quel sens l'Évangile fut un germe qui est devenu un arbre, dont l'ombre couvre à présent toute la terre, quoique tous les oiseaux du ciel ne soient pas venus s'y poser encore.

Mais — reportons-nous maintenant à la seconde parabole — ce magnifique développement, pour la doctrine, n'a été, en quelque sorte, que matériel et accidentel. La connaissance religieuse de Dieu, en soi, n'est pas d'une autre nature, ni portée à un autre degré de perfection, qu'au jour de la Pentecôte. La vie religieuse qu'elle donne n'est pas plus pure ni plus intense. Je veux dire que les disciples primitifs, lesquels ne possédaient aucune de ces formules qui assurent notre foi, ces disciples qui étaient dans l'erreur sur le mode d'établissement du Royaume de Dieu, qui n'avaient pas sous les yeux, en dehors de leurs tout petits cercles, cette magnifique éclosion de bienfaits moraux et sociaux où l'apologétique actuelle cueille de si solides arguments, ces disciples là n'était pourtant pas moins *saints* que nous; en règle générale, ils l'étaient bien davantage. Ils prouvaient par là que leur connaissance religieuse était tout aussi riche, tout aussi efficace que la nôtre a jamais pu devenir. Car toute vie spirituelle et morale présuppose une connaissance qui lui est, en un certain sens, antérieure. Et si leur attachement à Dieu et au Christ valait bien le nôtre, c'est donc que leur doctrine n'était pas inférieure en soi à celle que nous possédons.

Ce christianisme-là, qui n'a pas évolué, parce qu'il fut, dès le premier instant, un sommet et une plénitude, c'est, nous l'avons dit, la connaissance d'un Fait. Non pas, comme le voudrait Harnack, la conception pure et simple d'une idée, si haute et si consolante qu'elle pût être, mais la constatation directe, vitale, d'un Fait : Fait prodigieux, unique, plus riche de signification que toutes les théories élaborées par des hommes, plus saisissant et plus consolant que toutes les expériences religieuses multipliées aux siècles antérieurs.

Entrons maintenant autant qu'il nous sera possible, après tant de considérations préliminaires, et d'assertions globales, dans le détail de ce Fait-là. Il était surnaturel, et n'a jamais pu être constaté que de ceux dont une parole intérieure du Père avait touché, attendri, échauffé et élevé l'âme; mais alors, malgré l'obscurité insondable du *comment*, ils lui ont trouvé encore plus de certitude qu'aux perceptions de leurs sens.

Le voici encore une fois : la Divinité était apparue parmi les hommes, était, par un prodige inexplicable, devenue un homme, un vrai homme, pour associer les autres hommes à sa force, à sa lumière, à son propre bonheur.

Les philosophes avaient beaucoup tenté pour mettre Dieu à notre portée : l'Idée des Idées, l'Acte Pur, etc., nous avaient fait connaître la Divinité par des analogies assez exactes. L'Être suprême n'en demeurait pas moins cet énorme et terrifiant Isolé dont on ne connaît pas assez le sentiment vis-à-vis du monde, dont on n'expérimente pas assez directement le bienveillant intérêt, pour oser se fier aussi absolument à Lui que la généralité des fils à la généralité des pères. Tout se borne, dans une religion philosophique, à bien peu d'exceptions près, à quelques relations troubles qui laissent comme une oppression dans l'âme, partagée entre la vénération, la terreur et l'indifférence.

Le Juif, lui, avait fini par apprendre que Dieu aime tout ce qu'il a créé ; Iahwé étant infiniment juste et parfait. Mais il n'en avait pas su tirer une idée suffisante de l'universalité de la Bonté divine, et de sa douce familiarité ; sa piété ressemblait trop, en moyenne, à celle du musulman de nos jours, et toute l'âpreté religieuse des races sémitiques venait la raidir. Le grand signe de l'Amour céleste faisait encore défaut aux âmes craintives.

Les autres religions populaires étaient pleines d'erreurs, de matérialisme, d'inepties et de corruption. Le zoroastrisme lui-même laissait son Dieu débonnaire tenu en échec par le Principe mauvais. Quant aux initiés des mystères, ils ne voyaient d'autre moyen de tirer la Divinité jusqu'à eux qu'une pénible ou répugnante théurgie ; la communion avec l'Infini n'était accessible qu'à de rares privilégiés, assez capable d'hallucinations ou de résistance nerveuse pour se plonger dans des rites sombres, qui, mécaniquement, les faisaient dieux.

Tel était le bilan religieux de l'humanité.

Et tout à coup, le Fait unique se révèle : Dieu est là, humble, simple, doux et accessible à tous, pareil à tous. Il nous parle nous encourage et nous reprend dans notre langage, il souffre pour nous, il meurt pour nous. Puis il ressuscite, afin de nous montrer que la mort n'est qu'un incident de la vie : il nous apprend que toutes nos misères, hormis le défaut d'amour, ne peuvent mettre d'obstacle infranchissable entre nous et Lui, puisque Lui-même les a prises sans rien perdre de sa puissance et de son bon-

heur auquel il nous offre de participer. Et cet amour qui sauve, c'est encore Lui-même qui se charge de le créer en nous si nous l'écoutons, si nous l'accueillons. Qu'était-ce auprès de cela, que la théorie, juste d'ailleurs, de l'Idée du Bien, ou du Premier Moteur? que nous apprenait-elle des profondeurs de Dieu, de sa vraie nature, du *caractère* personnel de cet Être insondable, auprès des révélations apportées par la vie théandrique de l'homme Jésus, le fils de Marie? Une phrase résume la grande découverte religieuse d'alors: « Qui me voit, dit Jésus, a vu mon Père. » Oui, car « Dieu a tant aimé le monde qu'Il lui a donné son Fils unique. » *Dieu est amour autant qu'il est esprit.* Et voilà le dernier des abîmes divins accessibles à la connaissance humaine révélé à l'homme par un Dieu homme et souffrant! Tel est le fond, j'ose même dire la totalité de la doctrine chrétienne. Je ne sais ce qu'un génie religieux quelconque pourrait rêver de supérieur à cette réalité-là.

En notre frère Jésus « habite corporellement », dit Paul, « toute la plénitude de la Divinité ». Il vit en nous, il nourrit toute notre personne de sa chair et de son sang, imbibe notre être du sien, pour que nous ressuscitions un jour, libres et heureux comme Lui. La triste existence humaine est ennoblie, restaurée, transformée, arrachée à la terreur de la mort, régie par des devoirs nouveaux qui sont une liberté, parce qu'on les accomplit par amour, au milieu de la joie du cœur. Tel est le Fait immense qui va révolutionner le monde. Comment la perception de ce Fait a-t-elle été cause du développement que nous avons décrit?

Les chrétiens, et, à leur tête, de grands saints, tels que Paul, se sont approprié cet Idéal à des degrés divers; non pas comme un corps de doctrine, à la façon postérieure, mais dans leur vie: l'homme est devenu Dieu en espérance, il est dieu par participation, c'est un Dieu commencé. En évitant le gouffre du Panthéisme, où l'Être infiniment bon se dissout et disparaît, quelle identité pareille pouvait être rêvée entre l'homme et Dieu? Aussi, les conséquences morales d'une telle doctrine se révèlent bien vite: le renoncement, la pureté, la fraternité, l'indépendance indomptable de la conscience, tout cela s'incarnant dans les mœurs et les institutions. La doctrine nouvelle est comme un diamant d'une eau sublime, dont chaque facette, resplendissant à son tour de toutes les variétés de la lumière, séduit et attire quelques groupes d'âmes tourmentées jusque-là par un besoin spécial. Quelques

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

convertis poussent même à l'excès le culte de tel ou tel reflet particulier, ils lui donnent une importance disproportionnée qui peut les mener à l'hérésie, quand l'orgueil et l'exaltation humaine s'en mêlent. Cela n'empêche qu'à travers des erreurs ou des étroitesses temporaires, la masse des chrétiens n'atteignent le Fait essentiel, et ne se groupent alentour dans l'unité indéfectible de l'Église. Le Fait révèle sa puissance vis-à-vis de ceci, vis-à-vis de cela, en restant toujours intact et indivisible. Il agit d'abord si fortement sur la conduite privée, qu'un auteur inspiré peut écrire cette phrase, presque déconcertante pour nous, qui n'avons plus les mêmes élans : « Quiconque est né de Dieu ne pèche point. »

La société chrétienne s'organise sur l'ordre exprès du Fondateur ; elle prend immédiatement conscience d'être comme un corps dont Jésus est la tête, un corps animé par l'Esprit que le Christ a envoyé tenir sa place, et qui manifeste son active présence par tant de charismes et de merveilles de tout ordre. Pour assurer sa vie, elle observe tous ces faits qui l'instruisent, en fixe la doctrine et la retient comme un trésor. Ses membres les plus réfléchis se préoccupent très tôt d'ébaucher des systèmes qui puissent tenir unis dans une dépendance organique tous ces enseignements donnés à l'intelligence et au cœur. La théologie commence son travail d'intégration, et c'est ainsi que le Dogme chrétien se forme. D'un côté l'Église systématise ce que le Fait, en sa simplicité, lui a appris de la personnalité de Dieu et du Christ, d'un autre, ce qui se découvre de la Nouvelle Vie, dans ce corps du Christ qui est elle-même. Comme la morale privée se résume en un système qui dépasse les plus nobles idées des Juifs, des stoïciens, des initiés, et se fait pourtant accepter officiellement de millions d'âmes régénérées, ainsi la morale sociale s'épure et se systématise peu à peu, basée sur cette fraternité qui résulte entre les hommes du fait que le Christ est le frère de tous, le Sauveur de tous, et qu'il n'y a pas d'acception de personne auprès du Père céleste.

Ce progrès n'est pas achevé, loin de là. On peut même le trouver lent à certaines époques ; mais il ne cesse pas. Plaise à Dieu que notre société du XXe siècle paraisse à nos descendants du XXXe aussi peu chrétienne que nous apparaît à nous, dans ses détails, celle du siècle de Constantin ! Pourtant, il y avait alors des saints (et on sait comme ils furent grands), dans cette société si peu encore pénétrée d'Évangile, sinon en intention. De même il y en a de nos jours, où les principes évangéliques semblent

pour un temps ne plus guère opérer que d'une manière latente, comme éclipsés ou déguisés ; et il y en aura certainement toujours dans l'avenir. Or, pour en revenir à notre thèse, peut-on dire que cette sainteté, et la connaissance religieuse qu'elle suppose, soient sujettes à l'évolution ? En quoi nous étaient inférieurs, au point de vue de l'intelligence du mystère du Christ, des hommes comme Ignace, Irénée, Athanase ?

Non, la vivante connaissance qui inspirait ces martyrs et ces docteurs, nous ne la possédons pas dans une plus grande mesure qu'eux, et il n'est pas à prévoir que l'humanité la possède jamais davantage. Car la charité, la plénitude du don de soi-même à Dieu par le Christ, étaient aussi parfaits aux premiers siècles qu'ils ont pu jamais l'être par la suite. Ces hommes-là sont toujours nos modèles, même comme *penseurs religieux*.

Pierre parlant au sanhédrin, Paul écrivant aux Philippiens trente ans plus tard, l'auteur du quatrième Évangile, en savaient tout aussi long sur le mystère du Christ que les Pères du Concile de Trente. Pourtant, notre doctrine a gagné *accidentellement* à se préciser en articles de foi. Puis la théologie est devenue, surtout dans l'œuvre de saint Thomas, qu'aucune autre n'a supplantée ni peut-être même perfectionnée, une synthèse admirable de netteté et d'ampleur. Grâce aux spéculations et aux définitions qui les suivent, nos croyances ont reçu dans la suite des âges une expression technique inattaquable pour qui la comprend. Mais le rapport de la doctrine initiale à notre synthèse dogmatique actuelle n'est nullement celui d'un germe à un arbre touffu. Car le « germe » était aussi grand, plus grand que l'arbre. Celui-ci n'en représente que ce qui a pu jusqu'ici être traduit dans notre langage systématique de son inépuisable richesse. Le travail des précisions dogmatiques et théologiques s'exerce sur une matière qui en débordera toujours les résultats. Tout symbole, tout système de définitions, toute théologie à forme spéculative demeure inadéquate, non seulement à la « réalité sous-jacente » — qui en douterait ? — mais aussi à *l'expression inspirée qui nous en a été donnée à l'origine*, et que le quatrième Évangile résume si magnifiquement. Tout le progrès intellectuel du christianisme consiste à faire entrer dans la pensée clairement consciente ce qui a été révélé et reconnu une fois pour toutes ; c'est un travail de lente intégration dans la pensée discursive de ce qui a toujours existé tout entier dans la pensée intuitive de tout vrai chrétien.

Nous n'avons plus qu'à résumer ce travail au moyen d'une de ces inévitables comparaisons avec les sciences de la nature.

L'action du « christianisme » essentiel, toujours identique à lui-même, incapable de progrès, à cause de sa perfection, est assez analogue à ces « actions de présence » admises hypothétiquement dans certaines théories chimiques. L'agent semble opérer là par simple contact, sans subir lui-même aucune réaction, ni déperdition facile à constater. Un exemple simple et populaire est celui du « *levain* », qui, après avoir fait lever la pâte, n'est ni plus ni moins levain qu'auparavant. Voilà une des interprétations qu'on peut donner à la parabole : *Simile est regnum cœlorum* (au point de vue de la doctrine, particulièrement) *fermento quod acceptum mulier abscondit in farinae satis tribus, donec fermentatum est totum.*

Le tout est loin d'avoir fermenté encore; mais la parole divine nous garantit qu'il subira toute la fermentation à l'heure voulue, et alors le « germe » de la société apostolique sera devenu le grand arbre auquel plus une branche ne manquera.

B. Allo, O. P.
Professeur du N. T. à l'Université.

Fribourg (Suisse), octobre 1906.

L'idée de Dieu dans les Apocryphes de l'Ancien Testament

Sous le nom d'Apocryphes de l'Ancien Testament, l'on veut parler ici des livres d'origine juive de provenances diverses, composés dans les deux siècles avant J.-C. et le premier siècle de notre ère, livres qui, malgré la considération plus ou moins grande dont ils jouirent dans l'Église primitive, ne furent point admis définitivement dans le Canon ; en conséquence, on laisse en dehors de cette étude les livres Deutérocanoniques auxquels les Protestants donnent précisément le nom d'Apocryphes, pour s'en tenir exclusivement à ceux qu'ils appellent Pseudépigraphes [1]. Une étude complète sur l'idée de Dieu et ses développements dans le monde juif aux trois siècles indiqués exigerait sans doute que l'on apportât quelque attention à ces Deutérocanoniques, dont plusieurs ont été composés au début de cette période, et qui sont des témoins importants, permettant de noter dans tel ou tel milieu le point de développement où se trouve alors le dogme théologique. Mais, pour être complet, il faudrait envisager aussi, et avec une attention soutenue, les procédés de traduction des Septante, car il est au moins probable qu'avant cette époque tardive, on n'a point mis en grec certains livres de la Bible, enfin ne point laisser entièrement de côté telle sentence des Pirqê Aboth qui aurait chance d'être antérieure à notre ère. On ne s'attachera ici qu'à une partie de ce labeur, mais une partie essentielle : les Apocryphes nous révèlent en effet les idées des savants juifs qui les composèrent, idées d'un petit groupe fermé, mais aussi, mais en même temps, ce qui constituait dans une certaine mesure la tradition religieuse d'alors et la foi des Juifs contemporains du Christ. Apocryphes d'origine palestinienne et Apocryphes d'origine grecque seront envisagés tout ensemble ; mais, pourtant, l'on notera incidemment, et il conviendra de montrer davantage

1. Dans cette étude, les noms d'*Apocryphes* et de *Pseudépigraphes* sont donc considérés comme équivalents, bien que désignant les mêmes écrits sous des aspects divers, et l'on ne se fera point scrupule d'employer l'un de ces termes pour l'autre.

encore, en terminant cette étude, les différences de conceptions qui distinguent les livres provenant de chacun de ces milieux. On laissera enfin dans l'ombre les rapports que ces livres établissent ici ou là, entre Dieu et le Messie d'une part, entre Dieu et les Anges de l'autre : ces considérations ont leur place réservée dans une étude sur la Messialogie ou l'Angélologie contemporaine.[1]

Dans les temps passés, on ne supposa jamais qu'il fût nécessaire de prouver l'existence de Dieu : personne n'en doutant, aucun homme pieux n'eût songé à chercher des preuves dont on n'avait que faire. L'on *connaissait* Dieu, et cette connaissance expérimentale דעת יהוה[2], les auteurs des Apocryphes la puisaient là même où on la puisait avant eux, dans le spectacle de la nature qui était la création de Jahvé, avant tout dans l'économie de l'histoire d'Israël qu'il avait ménagée.

C'est Dieu qui a tout fait, et aucune expression ne revient plus souvent dans nos écrits pour désigner sa personnalité que celle de *Créateur, Créateur de tous.*[3] Il n'est pas créé comme les idoles (*Sib.* IV, 6) : il est même incréé, mais c'est le Créateur (*ib.* III, 39), la Source de vie (*Hen.* XCVI, 6). Pour lui, rien n'est trop difficile à exécuter (*Hen.* LXXXIV, 3). Il a fait ces luminaires qui suivent sans transgression le sentier qu'il leur ordonna de suivre (*Ps. Sal.* XVIII, 12), les eaux du sexe masculin qu'il retint vers le ciel et celles du sexe féminin qui se trouvent sous la terre (*Hen.* LIV, 8), la mer, cette simple créature qui pourtant épouvante le pécheur (*Hen.* CI, 5), le Léviathan femelle qui loge dans les eaux, et Behemoth, le monstre mâle qui demeure sur la terre, tous deux créés au cinquième jour (IV *Esdr.* VI, 49, *Hen.* LX, 7), les vents enfin qui sont les ornements de la création (*Hen.* XVIII, I). Le récit génésiaque se trouve à la base de *Jub.* II et de IV

1. Pour plus de commodité, les références pour chapitres et versets seront données d'après l'édition allemande, devenue classique, des Pseudépigraphes de KAUTZSCH. Les livres qui viennent ici en considération sont, d'une part, *Ar.* (la lettre d'Aristée), IV *Macc.* (IVe livre des Macchabées), *Sib.* (les parties juives des écrits Sibyllins) ; de l'autre, *Jub.* (le livre des Jubilés), *Mart. Is.* (le Martyrium Isaïæ), *Ps. Sal.* (les Psaumes de Salomon), *Hen.* (Hénoch éthiopien), *Ass. M.* (l'Assomption de Moïse), IV *Esd.* (le 4e livre d'Esdras), *Bar. s.* (Apocalypse syriaque de Baruch), *Bar. g.* (Apocalypse grecque de Baruch), *Test...* (tel ou tel des Testaments des XII Patriarches).

2. Le verbe ידע que la Bible emploie pour signifier de quelqu'un qu'il connaît Jahvé, ne s'entend jamais que d'une connaissance acquise par l'expérience (Cf. DILLMANN, *Handbuch der Altestamentlichen Theologie*, p. 204, Leipzig, 1895).

3. *Ar.* 16, *Jub.* VII, 36, XXII, 6, XXXI, 29, XXXII, 18, XLV, 5, IV *Macc.* XI, 5, XVI, 18, XVIII, 23. *Sib. prol.* 5, III, 296, 604, 704, 786, IV, 6, *Hen.* IX, 5, LXXXIV, 3, XCVI, 6 CI, 6. *Ass. M.* I, 17, X, 10, IV *Esdr.* III, 4, VII, 94, *Bar. s.* XIV, 15, XXI, 4, XLIV, 4, XLIX, 1 etc.

Esdr. VI ; et l'on sait fort bien que si, à la fin des temps, la résurrection doit s'effectuer toute en une fois, à leur début, la création fut successive (IV *Esdr.* V, 46). Tout fut créé alors, le pur et l'impur (*Ar.* 129) ; mais tous les êtres qui se succèdent en ce monde ne parurent pas en même temps, car la terre n'aurait point suffi à les porter (IV *Esdr.* V, 44). Enfin fut formé Adam et il reçut le souffle de vie (IV *Esdr.* I, 5, III, 4) : Dieu créa (IV *Macc.* XIII, 13 ; IV *Esdr.* VII, 78, *Test. Nepht. hébreu*, 9, 10, etc.) son âme et le corps qui en est le réceptacle (IV *Esdr.* VII, 88)[1]. « Tout fut fait avec ordre : les cinq sens dans la tête, et le cou que (Dieu) joignit avec la tête, et les cheveux comme ornements, puis un cœur pour penser, un ventre pour le soulagement de l'estomac, un canal (respiratoire) pour la santé, un foie pour la colère, pour le rire une rate, des lombes pour l'astuce, des reins pour la force, des côtes pour qu'on se couchât, une hanche pour la force, et ainsi de suite » (*Test. Nephth.* 2). Comme le potier qui connaît le volume de son vase et apporte l'argile en conséquence, « le Seigneur fit le corps à la ressemblance de l'esprit, et selon la force du corps plaça l'esprit dedans, et il n'y en a point de reste le tiers même d'un cheveu : car elle est pesée, mesurée, réglée, chaque créature du Très-Haut. » (*ib.*)[2] C'est ainsi que l'homme fut amené à l'existence, avec ses passions que Dieu planta en lui, et la raison qui devait les gouverner en reine (IV *Macc.* II, 21). Comme il avait fait auparavant une séparation entre la lumière et les ténèbres, Dieu par avance partagea aussi les esprits des hommes (*Hen.* XLI, 8) ; des péchés et des crimes qui devaient arriver et qu'il avait déjà sous les yeux, aussi, des bonnes actions des justes, il fit six parts, pour chacune des six périodes du monde, en réservant toutefois ce qu'il voulait qui se produisît à la fin des temps (*Bar. s.* LXIX, 2-5). Avant que le monde existât, Dieu savait en effet ce qu'il devait être, ce qu'il en adviendrait de génération en génération (*Hen.* XXXIX, 11) ; il avait songé à tous les peuples et prévu leur sort depuis les

1. IV *Esdr. latin* : ... dies, ut liberentur de vase isto corruptibili. — Cette conception du corps réceptacle de l'âme était une doctrine favorite de la philosophie platonicienne, et eut quelque influence sur l'Apocryphe (cf. II *Cor* IV, 7). Pour être juste, il faut noter expressément que le terme כלי a pu être employé une fois dans l'A. T. (I *Sam.* XXI, 6 qui est un texte peu clair) avec un sens analogue, pour indiquer, non pas tant le corps dans son ensemble, que les organes de la génération (cf. aussi I *Thess.* IV, 4, I *Petr.* III, 7).

2. Ὁ Κύριος πρὸς ἐμφάνειαν τοῦ πνεύματος ποιεῖ τὸ σῶμα, καὶ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἐνέθηκεν, καὶ ἐν ἐστι λόγῳ ἐν τῷ ἔτει τρίτον τρίχος· σταθμῷ γὰρ καὶ μέτρῳ καὶ λογισμῷ πάντα κτίσις Ὑψίστου.

débuts de la création jusqu'à la fin du monde, et rien n'avait échappé à ses yeux, pas même le plus petit (*Ass. M.* XII, 4) ; chacun des hommes et son sort était pesé devant lui avec soin (*Ps. Sal.* V, 4). « Il n'y a point de créature, il n'y a point d'intelligence que le Seigneur ne connaisse, car il a fait l'homme à son image. Selon ce qu'est sa force, telle est son œuvre; selon son esprit, tel son acte ; selon son choix, telle son action ; selon son cœur, telle sa bouche; selon son œil, tel son sommeil; selon son âme, telle sa parole, que ce soit suivant la loi du Seigneur ou suivant la loi de Béliar » (*Test. Nepht.* 2).

Ainsi le souvenir du récit génésiaque, expliquant au mieux les phénomènes de la nature à portée de chacun, suffit aux lecteurs des Pseudépigraphes, comme il avait suffi aux Juifs leurs pères : par lui, ils apprennent à *connaître* Dieu, c'est-à-dire à se convaincre, non pas de son existence qui est hors de conteste, mais bien de ses attributs divers. Le Seigneur connaît tout à un moment donné . le pouvoir des démons (*Jub.* X, 6), les hauteurs du monde (*Bar. s.* LIV. 1), le chiffre des temps, les vents, la figure qu'on ne peut voir du son et du bruit (IV *Esdr.* V, 36), la durée des générations (*Bar. s.* XLVIII, 3), le nombre des descendants d'Adam et les péchés dont ils se rendent coupables (*Bar. s.* XLVIII, 46), le nombre des justes et des pécheurs (*Bar. s.* XXI, 11), les *actions de vérité et d'erreur* de chaque homme qu'il porte inscrites sur l'os de la poitrine ainsi que sur un tableau visible pour Dieu seul (*Test. Jud.* 20), le nombre des morts qui sont gardés pour le jugement (*Bar. s.* XLVIII, 6), la fin des choses que l'homme ignore (*ibid.* XXI, 5, 8, avec XXIII, 2, XXIV, 3), etc[1]. — Dieu est tout-puissant : rien n'est trop pénible pour lui (*Hen.* LXXXIV, 3); il commande aux éléments bons et mauvais (*Sib.* III, 32), au ciel, à la terre, à l'abîme (*Sib. prol.* 35), au passé, au présent et au futur qu'il peut faire venir et retenir en ce monde à son gré (*Bar. s.* XXI, 9), aux peuples impies qui ne sont qu'un souffle, une larme, un crachat, une fumée à ses yeux (*Bar. s.* LXXXII), etc. — Dieu est bon : il est parce qu'il a créé (*Ps. Sal.* XVIII, 1); il est le seul bon (*Ps. Sal.* V, 12), lui, le pourvoyeur des hommes (*Sib. prol.* 3), qui nourrit les oiseaux et les animaux des champs (*Ps. Sal.* V, 9), qui aime mieux donner que demander (IV *Esdr.* VII, 135), qui, à la différence de l'homme, donne toujours sans murmurer (*Ps. Sal.* V, 13). Il a pitié du pécheur, parce que c'est sa créature (IV *Esdr.*

1. Cf. aussi *Jub.* XXXIII, 19, XLI, 5, 25, *Ps. Sal.* IX, 3, XIV, 8, *Sib. prol.* 4, 8, 52, V, 352 ; *Hen.* IX, 6, 11, LXIII, 2, etc.

VII, 134), et il manifeste sa miséricorde aux élus en leur révélant ses œuvres, tout l'ensemble de ses œuvres (*Hen.* LXI, 13), l'immensité de ses richesses et de ses dons (IV *Esdr.* VII, 136).

Cette création, Dieu la fit, dit Hénoch (XXXVI, 4), pour émerveiller les anges et les hommes, afin qu'ils louent à la fois et le Créateur et son œuvre. Tel n'est point pourtant le motif qu'on assigne le plus souvent à sa manifestation. « Vous avez placé l'*homme* comme maître de vos œuvres, lisons-nous dans l'Apocalypse syriaque de Baruch (XIV, 18), afin que l'on sache bien qu'il n'a point été fait pour le monde, mais que le monde a été fait pour lui. » Il s'agit de s'entendre : Baruch ne vise pas directement Adam, il ne parle pas de l'homme en général, et Dieu a parfaitement compris. « Tu as dit du *juste* que ce monde était venu à cause de lui » (XV, 7). Le juste en question est celui-là qui observe la Loi, et le Créateur en se référant à la parole citée, l'affirme très nettement : « *Abraham, Isaac et Jacob, ainsi que ceux-là qui leur ressemblent*, dorment dans la terre, eux pour lesquels, ainsi que tu l'as dit, avait été créé ce monde » (XXI, 24). La création a donc été faite en vue de la Loi, qui sortit avant toute autre chose des mains du Créateur (*Ass. M.* I, 12)[1], et elle appartient à ceux qui, seuls, l'observent, aux Juifs. « Vous avez dit que c'était à cause de nous qu'avait été fait ce siècle; quant aux autres peuples qui descendent d'Adam, vous avez déclaré qu'ils n'étaient rien, qu'ils ressemblaient au crachat » (IV *Esdr.* VI, 55)[2]. Alors que les Apocryphes d'origine grecque, les écrits Sibyllins entre autres, envisagent plutôt la création, ainsi qu'il convenait de le faire en un milieu étranger, comme une preuve de la puissance de Dieu et de sa bonté envers les hommes, les Pseudépigraphes qui voient le jour sur la terre juive la considèrent donc toujours comme la première marque de bienveillance du Seigneur envers Israël. D'après une conception aussi orgueilleusement étroite, basée comme elle l'est, sur un respect aveugle de la Loi, et sur une confiance absolue dans la sainteté exclusivement propre au peuple d'Israël[3], la première

---

1. Creavit enim orbem terrarum propter *plebem* suam, et non coepit eam, incœptionem construx, et ab [illegible] orbis terrarum palam facere... — La leçon *plebem* est témoignée par les [illegible] mss, bien qu'elle ne soit pas absolument impossible, un texte *legem* paraît plus [illegible], comme le remarque Ubelen dans KAUTZSCH (*ad h. l.*, *not.* h., 1.).

2. [illegible] Dixisti quia propter nos creasti saeculum : residuas autem Gentes ab Adam natas dicisti esse nihil esse et quasi saliva assimilatae sunt.

3. La [illegible] de la Loi [illegible] point départ non plus de cette souveraine estime en laquelle le Juif se tient [illegible]. Les *Sibylles* juives réservent au peuple d'Israël des [illegible] ainsi qu'on le verra ; et si *Bar.* s. XLVIII, 20 s'écrie que [illegible] peuple qui supporte quelque comparaison avec le sien, c'est

page de la Bible commence, avec l'histoire de la nation, celle des bienfaits de Dieu à son endroit : pour le Juif de cette période tardive, il n'y avait donc point, en dernière analyse, deux moyens d'acquérir la connaissance de Dieu, mais bien un seul, et c'était la lecture de ses annales nationales qui, depuis la première ligne du récit de la Création, rapportait fidèlement tout ce que son Dieu avait fait exclusivement pour lui.

Aussi ces annales, elles étaient lues et méditées, et le lecteur savait en tirer les conclusions qu'il fallait. Israël est le premier-né de Dieu (*Jub.* II, 20), et celui-ci, par conséquent, son père (*Jub.* I, 25), le père de Jacob (*Jub.* XIX, 29; *Hen.* LXII, 11) : la Sibylle parle des *Fils du grand Dieu* (III, 702), l'Assomption de Moïse des *enfants du Céleste* (X, 3), les Psaumes de Salomon, de son *fils premier-né et unique* (XVIII, 4). L'image ne date pas d'hier : ce peuple, n'est-ce pas lui-même qui l'appela *son premier-né, son sectateur et son ami* (IV *Esdr.* VI 58)? Dieu possède Israël, il en a fait héritage (*Jub.* XXXIII, 11, 20; *Ps. Sal.* VII, 12; *Bar. s.* V, 1; IV *Esdr.* III, 24, VII, 17, VIII, 45, etc.) : c'est la part qui lui revient (*Jub.* XVI, 18), son peuple favori (*Bar. s.* XXI, 21). Parfois, les expressions figurées se font plus délicates et plus tendres : Israël est la vigne choisie parmi les arbres de la forêt, le lis remarqué entre les fleurs de la terre, le ruisseau que fit croître le Seigneur, la tourterelle, la brebis qu'il se réserva au milieu des oiseaux et des bêtes des champs (IV *Esdr.* V, 28), le troupeau qu'il contient en son pâturage (*Ps. Sal.* XVII, 40)[1]. On peut dire que c'est en vérité le peuple de Dieu (*Jub.* XVI, 18; *Sib.* III, 194, etc.): le nom divin est précisément celui par lequel on le désigne lui-même (IV *Esdr.* X, 22; *Ar.* 140); et Jérusalem est la ville des élus(*Hen.* LVI, 7), celle que le Seigneur aima d'amour (*Sib.* IV, 420), qui s'appelle d'après son nom Ville du Très-Haut (IV *Esdr.* III, 24; X, 54). — Que n'a-t-il pas fait pour ce peuple et pour cette ville? Il purifia Israël par le sabbat (*Jub.* II, 31; L, 9), par la circoncision, afin que tous les Juifs puissent demeurer avec lui-même et avec ses anges (*ib.* XV, 27, 31); il s'en fit un peuple saint, donc sans im-

avec une fierté non moins évidente que le Pseudo-Aristée notait la conversation supposée avec Eléazar : « les maîtres des Egyptiens, leurs prêtres, eux qui ont pénétré les secrets de tant de choses et qui les ont saisies, nous appellent, nous, Juifs, *des hommes de Dieu* nom qui ne convient point à d'autres » (140). Ici et là, l'orgueil national reste donc le même : mais, dans le monde grec, il eût été au moins imprudent de comparer trop ouvertement les Gentils à un crachat; il y a des milieux qui imposent tout de même une certaine réserve de langage.

1. On remarquera qu'au moins plusieurs de ces expressions recherchées ont dans la Bible leur parallèle (Cf. la parabole d'Isaïe sur la vigne du Seigneur, celle de Nathan sur la petite brebis, etc.).

puretés (*ib.* XXX, 8, XXXIII, 20). C'est au milieu d'eux qu'il habita (*Jub.* I, 16), et il donna à Jérusalem un diadème seigneurial (*Ps. Sal.* II, 21). « Sur Israël, il n'a point concédé de puissance à un ange ou à un esprit, mais lui seul est son souverain, et il les protège, et il les réclame de la main de ses anges, de la main de ses esprits, de la main de toutes ses puissances, pour les protéger et les bénir, et ils lui appartiennent, et il leur appartient dès maintenant et à jamais » *Jub.* XV, 32). Les nations sont averties que plus tard le Messie agira envers elles, comme elles auront agi elles-mêmes à l'endroit du peuple de Dieu (*Bar. s.* LXXII, 5). — C'est ainsi que se trouve assurée sur le monde entier la prééminence d'Israël, et elle subsiste pour autant que les fidèles ne commettent point de péché (*Bar. s.* LXI, 6). Mais viennent-ils à oublier leurs devoirs, il faut bien qu'ils soient punis : la justice l'exige, et cependant, ni le Seigneur, ni les anges n'éprouvent assurément quelque joie à châtier le peuple élu (*Bar. s.* LXVII, 2). La loi de sainteté est faite pour être observée : le Sanctuaire a été souillé par Israël et ses offrandes impures, le Sanctuaire même sera ravagé (*Ps. Sal.* II, 3). Les Nations sont constituées les instruments de la vengeance de Dieu : telle est, du moins, la doctrine du Livre des Songes dans Hénoch, après avoir été celle des écrivains sacrés. Mais parfois l'orgueil du Juif se révolte, et il s'arrête, hésitant à reconnaître un rôle providentiel accordé momentanément à telles Nations qui ne le valent pas (IV *Esdr.* III). « Ah ! vous auriez dû nous châtier de votre main propre », s'exclame humilié le Pseudo-Esdras (V, 30), et le Psalmiste adresse à Dieu sa prière : « Punissez-nous selon votre bon plaisir, mais du moins, ne nous livrez pas aux Païens ! » (*Ps. Sal.* VII, 3). Mais, au fait, convient-il de dire que les Païens ont châtié Israël ? C'est Dieu même qui est son maître de geôle (*Ps. Sal.* VIII, 29),[1] et jadis, quand la Ville Sainte fut prise, ce furent des Anges, non des Chaldéens, qui mirent le feu à Sion (*Bar. s.* VII, 1)[2]. L'auteur des Jubilés dit quelque part que la révolte d'Israël est sans pardon (XV, 34), mais, en s'exprimant de la sorte, il ne cherche point à mieux opposer, selon la méthode des anciens Prophètes, les deux descriptions, du peuple foulé

1. Σὺ παιδευτὴς ἡμῶν εἶ. — Pour être exact, il faut reconnaître que ce texte n'est point exclusif, et qu'il se lit dans un recueil poétique.

2. Audivi angelum dicentem angelis qui tenebant lampades : diruite ergo et subvertite muros eius usque ad fundamenta, ne gloriantur hostes et dicant : nos subvertimus murum Sion, et incendimus locum Dei fortis... Angeli autem fecerunt sicut praecepit eis, et cum dissipassent angulos muri, vox audita est ab interiore parte templi, postquam decidit murus, dicens : Ingredimini hostes.

sans espoir aux pieds de ses ennemis, du peuple relevé et guéri par l'intervention du Seigneur (XXIII, 24 — 30, etc.). Dieu n'a-t-il pas fait des promesses? il doit donc s'en rappeler (*pass.*), il doit faire attention aux Juifs en exil (*Bar. s.* LXXVIII, 7). Rien, sans doute, n'exclut la possibilité que depuis lors il ait choisi un autre peuple, mais enfin il l'eût fait savoir (IV *Esdr.* III, 20): ce nouveau choix, au reste, ne semble guère probable, car Dieu, dans le passé ne trouva point de peuple qui valût le sien (*Bar. s.* XLVIII, 20). Au cours des âges, il en a eu pitié, il en aura pitié encore, toujours, le rétablira dans son rôle providentiel, et ne le quittera plus après sa conversion (*Jub.* I, 18).

C'est ainsi que la méditation des annales d'Israël, après la lecture du récit de la Création génésiaque, faisait connaître Dieu aux Israélites de l'époque tardive. Les citations multiples apportées jusqu'ici rendent déjà discernables le caractère et les attributs qui sont les siens, d'après les conceptions du Judaïsme contemporain; l'étude des noms divins employés dans les Apocryphes permettra de distinguer avec plus de netteté encore les idées spéciales qu'on se faisait alors de la divinité. Le nom enseigne d'une manière précise la nature que l'on attribue à la chose signifiée, et ceci est plus vrai encore si l'on se trouve en présence, non d'une dénomination simple, de soi parfaitement adéquate à toute la compréhension de la chose, mais d'un groupe de mots, formant image, et ne caractérisant, aux dépens des autres, qu'une partie, celle qu'on se représente comme la plus essentielle, des éléments constitutifs du tout. Autrefois, les noms donnés à Dieu dans la Bible étaient simples, et les mêmes revenaient à chaque page : avec la littérature apocryphe, apparaît un certain nombre de dénominations nouvelles, caractérisant tel ou tel des attributs de la divinité, se présentant enfin — il faut le dire de plusieurs — avec quelque gêne et une certaine recherche. Il semble que l'on ait peine à dire simplement, Dieu, Jahvé : on ressent le besoin d'ajouter une épithète, et parfois même cette épithète elle-même devient un nom et paraît isolée. Mais venons-en au détail

A.) Dieu en soi.

1) Dieu vivant (fréquent dans A. T. חי יי) : *Jub.* XXI, 4 ; *Hen.* V, 1, etc. — le Vivant : *Sib.* III, 763 (τῷ Ζῶντι.)

2) Dieu du Ciel — *Jub.* XII, 4, *Sib.* III, 174, IV, 51, V, 76, *Hen.* CVI, 11, *Ass. M.* II, 4, IV, 4, *Test. Rub.* I, *Test. Nepht. hébreu* 9, *Test. Benj.* 3, etc. — le Céleste : *Sib.* III, 247, 261

(Οὐράνιος), *Ass. M.* x, 3 (Cœlestis) — Seigneur de toute créature du Ciel : *Hen.* LXXXIV, 2.

3) Dieu éternel ou immortel — Dieu des éternités (hebraïs.) *Jub.* XXV, 15 ; de toutes les éternités *Jub.* XXXI, 13, *Sib.* III, 56, 276, 278, 628, 693, 698, 709, V, 174, 277, 497 (Θεὸν ἀφθιτον..., τὸν αἴδιον γεγαῶτα), *Hen.* XXV, 5, XXVII, 3, *Bar s.* VI, 6, etc. — l'Immortel (ἀθάνατος) : *Sib.* III, 101, 301, 328, 504, 601, 631, 709, 758, 766, V, 76 — l'Eternel (ἀιῶνιος) : *Sib.* III, 309, 505.

4) Dieu des Dieux (cf. Deut. x, 17.) — *Jub.* XXIII, 1, *Hen.* IX, 4, LXIII, 2.

5) Dieu saint *Hen.* XCII, 7 — le Saint : *Sib.* III, 709, *Test. Nepht. hébr.* 8, etc. — le Saint d'Israël : *Test. Dan*, 5, etc. — le Très Saint : *Jub.* , *Bar. s.* XXXIV, etc. — le Grand Saint : *Hen.* LXXXIV. 1, XCII, 3, XCVII, 6, etc.

6) Grand Dieu, Dieu de Majesté — Grand Dieu : *Jub.* XXXII, 1, *Sib.* très fréquent, III, 698, *Hen.* LXXXIV, 2, CIII, 1, *Ass. M.* X, 7, etc. — le Grand : *Hen.* XIV, 2, CIV, 1, etc. — le Grand en Majesté, ou la grande Majesté : *Hen.* XIV, 20, CII, 3, etc. — Dieu (Seigneur) de Majesté : *Hen.* XXV, 3, XXVII, 3, LXXXIII, 8, etc. — Dieu de Majesté du monde : *Hen.* LXXXI, 3.

B.) Dieu dans ses rapports : a) avec le monde, b) avec Israël.

a) 1) Dieu du monde : *Jub.* XXV, 22, *Hen.* XII, 3, XXV, 3, LXXXI, 3, LXXXIV, 2 ; *Ass. M.* I, 11, *Test. Nepht.* 9, — Dieu de tout (tous) : *Jub.* XXX, 19, XXXI, 13, *Sib.* V, 499, *Ass. M.* IV, 2.

2) Roi, Roi du monde, Roi des Rois : *Jub.* I, 28, *Ps. Sal.* II, 30, *ib. prol.* 80, *Hen.* XXV, 3, *Ass. M.* IV, 2, etc. — Grand Roi : *Sib.* III, 56, 499, 560, 807, *Hen.* LXXXIV, 5, XCI, 13. — Roi immortel ou éternel (des éternités) : *Sib.* III. 616, *Hen.* XXV 5, XXVII, 3. — Roi des Rois : *Hen.* IX, 4 (cf. *Deut.* X, 17, et I *Tim.* VI, 15, *Apoc. Joh.* XIX. 16). LXIII, 2, LXXXIV, 2.

3) Dieu sage, voyant tout : *Sib.* V, 350, *Hen.* LXIII, 2. — Dieu tout sage : IV *Macc*, I, 12 (τῷ πανσόφῳ θεῷ). — Le Connaissant tout et Témoin de tout : *Sib prol.* 4 (Γνώστης, Πανεπόπτης, Μάρτυς πάντων).

4) Dieu juste : *Jub.* XXI, 4. *Sib.* III, 704, *Hen.* CVI, 3, *Test. Jud.* 21, etc. — Lumière de Justice : *Test Zab.* 9 (Φῶς δικαιοσύνης, le texte continue la comparaison).

5) Dieu miséricordieux : *Test. Jud.* 19, *Test. Zab.* 9, IV *Esdr.* VII, 132 (*nunc vocatus est Altissimus misericors..., miserator..., longanimis..., multae misericordiae..., donator....*) etc. – Bouclier : *Ps. Sal.* VII, 6. (ὑπερασπιστὴς ἡμῶν). — Refuge du pauvre : *Ps Sal.* V, 2.

6) Dieu Père — Père de tous : *Sib*, V, 328 (παγγενέτωρ). — Père des Gentils : *T. Dan*, 6 (ὁ πατὴρ τῶν ἐθνῶν). Ce dernier texte est sûrement une glose chrétienne.

b) 1) Dieu d'Israël, Dieu des Pères — Dieu d'Israël : *Ps Sal.* IV, 1, IX, 8, XVI, 3, XI, 8, *Test. Sim.* 6 (glos). — Dieu des Pères : *Jub*, XLIX, 6, IV *Macc.* XII, 18, *Ass. M.* IX, 6, *Test. Sim.* 2, *Test. Jud.* 19, *Test. Nepht hebr.* 8, *Test. Gad.* 2, *Test. Jos.* 2, 6. — Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob : *Jub. pass.*, *Ps Sal.* XV, 1, *Ass. M.* III, 9, *Test Dan*, 1, etc.

2) Roi d'Israël, notre Roi : *Ps. Sal.* V, 19. XVII, 1, 46, etc. — Roi du Messie : *Ps. Sal.* XVII, 34.

3) Père d'Israël, notre Père : *Jub.* I, 24, etc. — Voir au-dessus, références à textes où Israël dit fils ou premier-né de Dieu.

C.) Noms exigeant quelque explication, noms tombés en désuétude et reparaissant.

1) Le Tout-Puissant אל־שדי ou ש״ד. Les critiques remarquent que dans l'Hexateuque, ce nom est spécial aux fragments du Code Sacerdotal. « Les poëtes seuls l'emploient de nouveau, avant tout là où ils font parler des hommes en dehors du Mosaïsme ou à une époque qui lui est antérieure, mais alors il n'y a plus de El, Num. 24, 4, 16, Job. (30 fois), et par emprunt à Job dans Ruth. 1, 20, 21, Ez, 1, 24, 10, 5. (venant du Pentat.); ailleurs seulement Jo. 1, 15 (à cause du jeu de mots) Ps. 68, 15 provenant d'une ancienne poésie, et Ps. 91, 1.[1] » L'expression revient dans certains passages des Apocryphes, et tout d'abord en Jub. XV, 3 et XXVII, 11 qui se réfèrent directement au texte de la Génèse. Il n'y a pas lieu de citer IV Esdr. IX, 46. rendu par Hilgenfeld[2] τὸν ἰσχύρον et qui a pour témoins, lat : *valde Fortem*, syr. *Fortem* (ap. Hilg.) ethiop. ፃዲቅ : IV Esdr. XII, 47 ne me semble pas supposer davantage la vieille dénomination de Shaddaï. Hackspill, dans son *Etude sur le milieu religieux et intellectuel du N. T.*, note[3] à propos de Bar. s. que « le nom le plus usité ici est le Tout Puissant, שדי » L'éminent professeur a dû constater lui-même la présence fréquente de שדי dans le texte syriaque de l'Apocalypse que mal-

1. DILLMANN, *Alttest Theol.*, p. 215.
2. Messias Judæorum, Leipzig, 1869.
3. *Revue Bibl.*, oct. 1900, p. 575 (suite de la note 5 de page préc.)

heureusement je n'ai pas à ma disposition. En tout cas, la traduction latine de Ceriani donne fréquemment à Dieu le nom de *Deus fortis*, *Fortis*. Cf. *Bar. s.* VI, 8, XIII, 2, 4, XXI, 3, XXV, 4, XXXII, 1, XXXIV, XLIV, 3, XLVI, 1, XLVII, 1, XLIX, 1, LVI, 2, LXI, 6, LXIII, 5, 6, 10. LXIV, 3. 4, LXV, 1, LXVI, 1, 5, 6, LXVII, 2, LXXVII, 11, LXXXI, 4. LXXXIV, 1, 6, 10, LXXXV, 2.

2) Le Très-Haut עליון. Ce terme ancien redevient fréquent avec Daniel עלי, עלאה et le dérivé עליונין, et la littérature deutérocanonique. *(Eccli, Sap.)* Autrefois, il avait été employé seul, compensant tout nom divin, en Deut. XXVI, 19, Ps. XXI, 8. Is. XIV, 14. — On peut voir en lui le terme correspondant à Ὑψιστος *Sib.* III, 519, *pass.*, *Test. Sim.* 2. *Test. Nepht.* 10, *Test. Gad.* 3, *Test. As* 2, 5, 6, — à ልዕል *Jub.* XX, 9, *Hen.* X. 1, LXXVII, 1, XCIV, 8, XCVII, 2, CI, 1, 9, — à Altissimus (HILG. ὁ Ὑψ...) IV *Esdr.* V, 4, VI, 32, 36, VII. 19, 28, 33, 37, 42, 50, 70, 74, 77, 78, 83, 87, 102. 120, 132, VIII, 55, IX, 1, 5, 25, 28, 44, X. 38, 50, 52, 59. XI. 6, 43, etc.— Cf. *Bar. s.* XVII, 1, XXV, 1, LVI. 1, LXVII, 3, 7. LXIX, 2, LXX, 7. LXXI. 3, LXXVI, 1, LXXVII, 4 21, LXXX, 1, 3, LXXXI, 1, 4. LXXXII, 2, 6, LXXXIII, 1, LXXXV, 8, 12.

3) l'Âgé — Dans *Hen.* XLVII, 3, XLVIII, 2 ; le texte porte ርእሰ፡ መዋዕል፡ (መዋዕላት፡)Cela pourrait signifier *Celui qui est la tête des jours*, parce qu'il a son origine au début même des jours, ou parce qu'il commande aux jours ; mais tel n'est point le sens de la locution. Le contexte nous donne toutes les lumières désirables en XLVI, 1. puis encore une fois en LXXI, 10 : Dieu est la Tête des jours, et, de fait, dans le songe (ou la réalité mystérieuse de la vision), le Patriarche aperçoit sa tête blanche comme laine. Il faut donc entendre *Dieu l'Âgé*, et la locution renvoie à Daniel VII, 9, 13, 22. עתיק יומין bien que l'image suggérée ne soit pas en tout identique.[1]

4) Le Seigneur des Esprits. — A distinguer nettement de cette autre appellation, Seigneur des esprits qui sont en toute chair, que l'on rencontre en Jub. X, 3, après Num. XVI, 22, XXVII, 16 אלהי הרוחות לכל-בשר. La locution እግዚአ፡መናፍስት caractérise le livre des Paraboles d'Hénoch, où elle se trouve, d'après Charles, 104 fois. Tandis que Jub. l. c. s'entend clairement d'une souveraineté de Dieu sur les esprits des hommes et des animaux (toute chair), Hen. Paral. vise une souveraineté de Dieu sur les Anges et les êtres célestes[2]. L'on peut

1. En effet, la racine עתק a pour sens primitif la notion d'éloignement, et il y aurait lieu de traduire en Daniel, *Dieu qui est éloigné quant aux jours (de son origine)*.

2. DILLM. *Lex-Aethiop.* 769. Il me conviendrait pas de remarquer que les Paraboles sont précisément la section de notre livre actuel d'Hénoch, où l'angélologie tient le

se reporter à un Deutérocanonique tardif, II Macc. III, 24. Dans ce passage, Dieu est appelé aussi ὁ τῶν πνευμάτων Κύριος,[1] en même temps que πάσης ἐξουσίας δυνάστης ; mais ici les motifs de ces dénominations sont assez transparents. Si Héliodore épouvanté voit accourir sur lui un cavalier céleste, puis les deux autres jeunes hommes, c'est que Dieu les a envoyés : il a donc manifesté par là-même le pouvoir qu'il avait sur les esprits célestes, aussi bien que sur les êtres de la terre. — S'il fallait exprimer toute ma pensée, j'irais jusqu'à dire que la locution favorite des Paraboles me paraît être une transformation de la locution des Prophètes, יהוה צבאות. Cette dernière dénomination a disparu depuis Ezéchiel et les écrivains postérieurs à l'Exil, « peut-être pour cette raison que ce nom de Dieu avait paru un peu *polythéiste* au Monothéisme correct[2]. » Mais, depuis lors, l'angélologie s'est développée, et maintenant les esprits célestes paraissent groupés en catégories déterminées, sous la direction de chefs dont on connaît les noms. Ici et là, les anges sont assimilés aux étoiles (LXXXVI, XVIII, 12-16, XXI, 1-6), et tel passage les nomme à la fois, *étoiles* et *armée des Cieux*[3] (*Hen* XVIII, 15). Dieu serait donc vraiment le Seigneur des armées célestes, en d'autres termes, le Seigneur des Esprits : les deux noms ne se diversifieraient que sur un point, à savoir, sur le groupement des individus plus expressément marqué dans le premier d'entre eux. Quel qu'ait été le sens primitif de la locution prophétique, les Rabbins l'entendront plus tard de l'armée des esprits célestes[4] : on aurait eu déjà cette conception au temps de II Macc. et des Par. d'Hénoch.

On vient de passer en revue les différents noms que les Pseudépigraphes ont réservés à Dieu, et l'on aura remarqué leur nombre considérable, ainsi que la recherche qui singularise plusieurs d'entre eux. Il convient de noter aussi qu'à l'exception de quelques-uns (v. g. l'Agé), tous ces noms marquent une idée grande et noble de la divinité. Cette constatation se fera plus facilement encore, si l'on consulte de préférence les écrits qui se peu-

---

moins de place : le sujet était peu favorable à des développements de ce genre, et, si l'on concède que *chap.* LXXI faisait partie de la même composition, son auteur mentionne toujours avec complaisance les escouades diverses des Anges et les myriades célestes.

1. C'est la leçon la plus probable, quoique non garantie, contre τῶν πατερῶν. — Cf SWETE *ad h. l.*

2. SMEND, *Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte*, p. 204. Fribourg en Brisgau, 1899.

3. De même, dans IV *Macc.* IV, 10, où les ἄγγελοι ἔφιπποι sont appelés τὸν οὐράνιον στρατόν.

4. DILLMANN, *Altest. Theol.*, p. 220.

vent attribuer à un milieu grec : là, la pensée juive s'est affinée sous l'influence des doctrines connues des Philosophes, elle s'est déchargée de ce qui pouvait être rude dans sa conception de Dieu, elle s'est nuancée légèrement, et des mots brefs portent maintenant à la réflexion. Qu'on prenne, par exemple, le prologue des Sibylles : tout y sera bien un peu en désordre, mais c'est de la poésie. Dieu y apparaît le seul être qui soit, τὸν μόνον ὄντα, et il y a sous cette locution plus de métaphysique qu'au livre de l'Exode où l'on nous enseigne la révélation du nom de Jahvé. Il n'a point été engendré ἀγεννήτος; il est le Céleste, le seul Dieu, le seul vrai Dieu, le Dieu immortel ἄμβροτον. Il est invisible, et ce serait folie plus grande de chercher à l'apercevoir au sein des nuages qu'il habite que de tenter de fixer le soleil en plein jour : en revanche, il est le seul à voir toutes choses, lui, le Témoin universel, πανεπόπτης, μάρτυρα πάντων. Il commande à tout, παντοκράτωρ : c'est le Très-Haut. A l'homme il donna le souffle agréable : il est le surveillant τὸν ἐπίσκοπον, l'universel pourvoyeur παντότροφον. Dans le monde grec, plus d'un de ces termes, si énergiques par leur concision, fut sans doute appliqué à la divinité la plus haute (v. g. ἄμβροτον ἀμβρόσιον) : mais y a-t-il lieu de s'en formaliser? Quelque nom qu'on lui donne, la divinité reste la même. « Comme Seigneur et Créateur du monde, écrit le Pseudo-Aristée 16, nous honorons le même Dieu que tous les hommes, mais nous lui donnons d'autres noms, à lui, Zeus et Dis. » Un seul point distingue la foi des Juifs de celle des Nations : ils n'ont qu'un Dieu; celles-ci en reconnaissent plusieurs. Mais, qu'on l'avoue, du moins, cette idolâtrie n'est point raisonnable : le manque d'intelligence des statues de dieux est par trop évident (*Ar.* 134)[1] : l'homme a fait l'idole de ses mains; cette idole n'est donc pas Dieu, le Dieu qui a fait l'homme (*Ar.* 136, *Sib.* IV, 6; aussi *Jub.* XX, 8). Le Panthéon des Païens s'est peuplé parce qu'ils ont attribué la divinité à des hommes célèbres de jadis, à des chercheurs et à des savants qui ne valent pas beaucoup de ceux d'aujourd'hui (*Ar.* 137), aux héros et aux tyrans qui se succédèrent sur la terre après le déluge (*Sib.* III, 109, etc.). Il faut que les hommes reconnaissent Dieu, un seul Dieu, le maître de tous.

Pendant que, dans le monde grec et sous l'influence des doctrines platoniciennes, les auteurs pseudépigraphes s'expriment

1. C'est le vieil argument qu'en tous temps ont apporté les auteurs sacrés. Cf. aussi *Ap.* XIV, 2 (1), 18.

ainsi sur la divinité, les écrivains du monde juif eux-mêmes parlent de Dieu en accentuant davantage sa spiritualité et sa transcendance. Entendons-nous. Il y a des expressions entrées dans la langue biblique et qu'on ne supprime pas. On continuera de parler du *visage de Dieu* qu'il cache, et c'est le signe de sa colère (*Jub.* 1, 13, XXI, 22, *Ps. Sal.* III, 8), qu'il révèle, et c'est une manifestation de sa bienveillance[1]; des morts qui disparaissent loin de son visage (*Ps. Sal.* XII, 6), des justes qui devant son visage sont établis (*Ps. Sal.* XVIII, 8). Les *yeux* du Seigneur sont fixés sur Israël, et ses *oreilles* écoutent la prière du juste (*ib.* XVIII, 2, IV *Esdr.* VIII, 24, *Bar. g.* 1); ce qui est défendu est considéré comme mal aux yeux de Dieu (*Test. Jud.* 13). La *droite* du Très-Haut protège ceux qu'il aime, et *son bras* se tend pour qu'il les défende (*Ps. Sal.* XVIII, 1, IV *Esdr.* V, 30). Ces manières de dire, et d'autres semblables ne tromperont assurément personne : dans un milieu tout différent, la Sibylle elle-même ne se fera point scrupule de parler de la main (III, 672), du visage immortel du Seigneur (*ib.* 680), de l'Israël nouveau que couvre le Très-Haut, à côté duquel il se tient (712), près duquel il marche (705). Avant *Test. Zab.* 5, 9, le Psalmiste avait mentionné les *ailes du Seigneur* sous lesquelles on trouve miséricorde et salut; les vieux récits de la Genèse notaient jadis que l'*odeur du sacrifice* plaisait à Dieu (*Jub.* XXXII, 4, XLIX), et employer des formules de ce genre, *que l'on mangeait, que l'on buvait en se réjouissant devant le Seigneur*, n'était que faire revivre les locutions favorites du Deutéronome. Tout cela n'est que figure poétique, et il ne s'y cache point quelque conception trop matérielle de la divinité. — En revanche, l'on ne saurait en dire autant de tel passage des Jubilés où Dieu apparaît fermant la porte de l'arche (V, 23), respirant avec volupté le parfum du sacrifice (VI, 4), descendant à Babel en compagnie des anges pour mêler les langues des peuples (X, 22), etc. Mais si, dans ces manières de parler, anthropomorphismes il y a, on doit en rendre responsable, non l'auteur des Jubilés, mais celui de la Genèse, l'écrivain primitif, et non pas l'interprète. Au fond, en laissant de côté, comme il convient de le faire, les parties glosées par des mains chrétiennes de *Bar. g.* et des Douze Testaments, on ne notera dans les Apocryphes qu'un anthropomorphisme original et pouvant être ca-

1. L'on en viendra même à parler de la Face de Dieu, pour ne pas nommer directement Dieu lui-même : l'expression reste anthropomorphique, mais l'idée sous-jacente est tout-à-fait spirituelle. Cf. *infra*.

ractérisé[1] : il se trouve à la fin du Martyre d'Isaïe, « (le prophète) ne cria point, ne pleura point dans le temps qu'on le sciait, mais *sa bouche s'entretint avec le Saint-Esprit* jusqu'à ce qu'il eût été scié en deux. » En revanche, la transcendance de Dieu est mise en pleine lumière, et il paraît que l'on tient à marquer son caractère ineffable.

L'on sait déjà qu'au lieu de quelques dénominations simples et naturelles, nos Apocryphes, pour désigner Dieu, en emploient un assez grand nombre, dont plusieurs sentent la recherche. Mais ce n'est pas tout. Le respect qu'ils professent pour la divinité les éloignera parfois de toute précision : il arrive qu'ici ou là, le *Nom du Seigneur* prend corps et se substitue lui-même à la personne agissante de Dieu. A côté de locutions se retrouvant plus ou moins expressément dans la Bible et pouvant prêter à discussion[2], il y aura lieu d'en noter d'autres qui paraissent bien nouvelles et sont assez suggestives. Le Temple est la maison où habite le nom de Dieu (*Jub.* XLIX, 19, 21) et les Juifs peuvent dire que le nom de Dieu habite parmi eux (*Ps. Sal.* VII, 6). C'est le Nom du Seigneur qui crée toutes choses (*Hen.* LXIX, 16), et il convient d'invoquer *ce Nom béni, honoré, grand, étincelant, admirable et puissant, qui a fait le ciel, la terre, et tout ensemble* (*Jub.* XXVI, 7). D'après Hénoch, LIII, 6, la communauté messianique des justes a été retenue jusqu'à une époque déterminée, et empêchée d'apparaître, « au Nom du Seigneur des Esprits ». Partout dans ces textes, le Nom s'est substitué à la personne; mais dans ce remplacement très distinct, on croira peut-être retrouver quelque effet de perspective se comprenant assez bien chez des Sémites[3], et ayant son analogue dans tels passages d'Hénoch, où le nom (personne) du Patriarche est dit avoir disparu du milieu des hommes (LXX, 2), où Dieu est dit avoir donné au nom (personne) de Noé une durée éternelle parmi les Saints (LXV, 12) — Quoi qu'il en soit, la personnification de la *Face du Seigneur* marque que l'on est entré pour tout de bon dans la voie tracée

1. Ce texte donnerait encore lieu à discussion. — Il va sans dire qu'on aurait tort de considérer comme trop matérielles et entachées d'anthropomophismes les visions d'Hénoch, avec ses descriptions du ciel, qui nous montrent Dieu sous l'aspect d'un vieillard à tête blanche : il y a telles licences qui sont permises et d'un emploi habituel dans les Apocalypses.

2. Par exemple : souiller le Nom de Dieu (pécher) *Jub.* XXX, 15, etc.; — ce qui est consacré au Nom du Seigneur. *Ps. Sal.* VIII, 22 ; — Dieu juge par son saint Nom, *ib.* XI, 18, etc. — par la parole de son Nom, *Hen.* LXI, 9, etc.

3. A mon avis, cette raison ne suffit pas à expliquer les textes, et il me semble qu'en toute manière nous approchons des temps où השם deviendra un nom divin dans le Mischna.

par certains textes de l'A. T. « Un ordre est venu de la Face du Seigneur », écrit Hénoch, LXV, 6; et l'auteur des Jubilés, v, 7, « sur vos enfants s'en est allé le mot de sa Face ». C'est de la Face de Dieu que procède toute vie (*ib.* XII, 4), et Lévi doit être considéré comme le λειτουργὸς τοῦ προσώπου αὐτοῦ (*Test. Lev.* 4) [1].

Mais il est des témoignages significatifs, et qui dénotent plus clairement encore combien les écrivains juifs des Apocalypses se croient tenus à la réserve et craignent, par un langage moins châtié, de suggérer à leurs lecteurs quelques fausses idées sur la nature de Dieu. L'auteur des Jubilés raccourcira son texte, mais il évitera du moins cet anthropomorphisme grossier de Dieu venu se promener le soir en Eden (*Gen.* III, 8). Un chapitre écrit pour l'embarras des interprètes est bien celui qui rapporte dans la Bible l'apparition des trois hommes à Mamré (*Gen.* XVIII): qui sont ces trois hommes, que fait Jahvé dans cette histoire, et, s'il n'est pas l'un du groupe, comment Abraham peut-il l'interpeller sans cesse comme l'un des trois? L'interprète fera bien de mettre un peu d'ordre dans tout cela : ce furent trois anges qui apparurent au Patriarche sous forme humaine, explique Jub. *ad h. l.*, mais ce fut Dieu qui détruisit Sodome et Gomorrhe. Il faut donc distinguer soigneusement Dieu et son Ange, et l'on ne peut que prendre modèle sur Joseph qui, dans son Testament (6), voulut invoquer à la fois l'un et l'autre, ὁ θεὸς τῶν πατέρων μοῦ καὶ ὁ ἄγγελος Ἀβραὰμ ἔσται μεθ' ἐμοῦ. — C'est au livre d'Hénoch que l'on trouvera les exemples les plus curieux des soucis de spiritualisation inquiétant nos auteurs pseudépigraphes. *Gen.* VI contait l'histoire des *Fils de (s) Dieu (x)* descendus ici-bas pour s'unir aux Filles des hommes, mais la locution בני אלהים , fort ambiguë de soi, avait toutes chances d'être entendue dans les sens les moins orthodoxes. Déjà le traducteur des Septante y avait pris garde, et, avec un scrupule plus grand d'orthodoxie que d'exactitude, avait rendu la chose, ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ. Avouons que ce n'était pas l'idéal, car enfin un lecteur comprenant tout de travers et regardant en même temps l'original hébreu, aurait pu s'imaginer là-dessus que Dieu était le Père des anges. Le Pseudo-Hénoch trouva mieux, et il faut avouer sa traduction incapable d'offusquer le plus rigide monothéiste : il écrivit ወ·ሉ·ደ : ሰማዃት : *Fils du Ciel* (*Hen.* VI, 2, XIII, 8, XIV, 3, — *les saints enfants de choix*

1. Faut-il voir aussi une simple licence poétique dans *Sib.* III, où la Grèce est dite προλιποῦσα θεοῦ μεγάλοιο πρόσωπους?

du haut Ciel, XXXIX, 1)[1] — Dans une autre section du même recueil, Noé, au moment de sa naissance, apparaît à tous d'une manière merveilleuse, et on lui reconnaît un aspect divin. Dans une comparaison analogue, l'auteur de Daniel avait écrit דמה לבר אלהין (III, 25), et cette fois, le traducteur grec avait été exact. ἡ ὅρασις.... ὁμοία υἱῷ Θεοῦ. Pseudo-Hénoch soutint sa même réserve, et, cette fois, il nous donne ደቂቀ : መላእክት : ሰማይ ; Le malheur veut que la locution *Petit des anges du Ciel* n'ait aucun sens : car s'il faut l'entendre des anges tombés ou de leurs fils (Cf. *Hen.* LXIX, 4, 5, LXXI)[1], ceux-ci sont liés dans les ténèbres et on ne peut les considérer comme resplendissants de lumière ainsi que le nouveau-né ; si, au contraire, l'écrivain veut désigner, comme il le paraît bien, les anges demeurés au ciel, ceux-ci seraient fort embarrassés pour avoir progéniture. Pseudo-Hénoch nous ayant appris lui-même qu'ils ne doivent point prendre femme (XV, 6). En réalité, cette locution n'est que la traduction lointaine, gênée, torturée, de l'hébreu בני אלהים.

On le voit, l'importance de plus en plus considérable qu'on reconnaît aux anges permet d'attribuer à ces esprits célestes telle ou telle action jugée indigne de la divinité. Les rapports entre le Créateur et la créature ne se font guère que par leur médiation : Dieu est trop saint, il n'agira pas lui-même dans l'humanité Ce sont des anges qui amènent à Adam, chacune en son jour déterminé, les bêtes de la terre (*Jub.* III, 1), qui enlèvent Hénoch dans l'Éden (IV, 23), qui lient au centre de la terre les anges déchus (V, 6, X, 7), qui transmettent la parole de Dieu à Abraham (XII, 2), qui font alliance avec lui comme avec Noé (XIV, 20). Ils reparaissent à Mamré (XVI, 1), à Beér-Schéba (XVI, 16), lors de la fuite de Hagar (XVII, 11) ; c'est par leur entremise que Moïse reçoit sur le Sinaï les tablettes de la Loi (LI, 3, Cf. *Hebr.* II, 2). Dans le cours des siècles, ils sont intervenus pour brûler les cadavres de l'armée de Sennachérib (*Bar. s.* LXIII, 8), pour incendier Jérusalem au temps de l'Exil (IV *Esdr.* VI, 4) ; ils interviennent et interviendront pour soulever les Mèdes et les Parthes contre la Ville Sainte (*Hen.* LV, 15), pour mesurer les justes (*ib.* LXI, 3), pour entasser les impies condamnés lors du jugement (*Hen.* LV, 3). Sans doute, Dieu con-

1. L'on remarquera que le même auteur ne se fait point scrupule, en revanche, d'écrire que les Israélites sont les *fils de Dieu* : Osée et les auteurs sacrés s'étaient exprimés de la sorte sans inconvénient : c'était donc là une vérité traditionnelle, et l'on pouvait se comprendre.

nait tout ; mais encore est-il que les anges viennent lui rendre compte de la justice des hommes (*Jub.* XVIII, 9), qu'ils apportent jusqu'à lui la plainte des opprimés (*Hen.* IX. 3), lui rappellent leurs bonnes actions (*Jub.* XXX, 20), lui demandent enfin d'écouter leurs prières (*Hen.* XLVII, 2) ; d'un autre côté, ils s'emploient à ce que le Très-Haut n'oublie point les crimes des impies (*Hen.* XCIX, 3), ils notent par écrit les péchés des hommes (*ib.* CIV, 7). Dieu accepte sans doute les sacrifices qui lui sont offerts ici-bas, mais la fumée lui en arrive par l'intermédiaire des anges (*Jub.* XV, 32). Abel offrit un sacrifice à Dieu, nous apprend l'auteur de Jub. IV, 32) ; puis le texte continue en deux recensions : «... *nous (les anges)* reçûmes le sacrifice *de sa main* », lisent quelques mss., tandis qu'un autre mentionne la divinité immédiatement, mais en laissant place libre aux intermédiaires, « *Dieu* reçut le sacrifice. » Ainsi, au fur et à mesure que se développe l'angélologie, la transcendance divine se fait plus marquée ; c'est dans le même sens qu'influe le développement des doctrines messialogiques. Qu'il suffise de rappeler ici que, dans le cours de cette période, le Messie se trouve rapproché de Dieu davantage, sinon au point de vue de la nature qui lui est attribuée, du moins à celui des opérations qu'il est censé devoir accomplir ; qu'on lui réserve en ce monde un rôle plus actif ; qu'on le suppose devant intervenir à côté de Dieu, voire même à sa place, dans l'existence des justes et des pécheurs.

Dieu se recule de l'humanité ; le lieu où il repose s'élève donc au-dessus de la terre. On n'infligera point assurément quelque démenti aux auteurs inspirés, et personne ne doutera que le Seigneur soit ou ait été présent à Béthel (*Jub.* XXVII, 25), surtout à Moriah et dans le Temple (*Jub.* XVIII, 7 ; *Ps. Sal.* I, 8, VIII, 11, *pass.*, IV *Esdr.* X, 21, XII, 48 ; *Bar. s.* VIII, 2, X, 18, LIX, 4, LXXX, 3 ; *Test. Dan.* 5). Le Testament hébreu de Nephtali raconte comment les 70 peuples des Gentils choisirent pour gardien l'ange qui avait enseigné à chacun d'eux sa langue nationale, puis comment ils reçurent en partage, enserrés dans les limites convenables, les portions de terre qui leur revenaient ; quant à Abraham, dûment instruit de l'Hébreu, langue sacrée, il resta auprès du Seigneur dont il avait fait choix : Dieu habitait donc la Palestine[1]. Ici et là, on énumère bien encore les endroits qui, sur cette terre, appartiennent au Seigneur — et ce

1. L'on peut noter aussi que le temple d'Héliopolis est appelé par une Sibylle, Vr Sanctuaire de Dieu (V, 493).

sont Éden, le Sinaï, Sion (*Jub.* IV, 26, VIII, 19), la montagne de l'Est. (*Jub.* IV, 26), — voire même ceux où il doit descendre en temps opportun, le Sud (*Hen.* LXXVII, 1[1], etc). Mais son habitation, le lieu de son repos, n'est pas à chercher sur terre. Il demeure dans les hauteurs (*Ps. Sal.* XVIII, 10), au sein des nuages du ciel (*Sib. prol.* 11, 55), dans l'éternel éther (*Sib.* III, 86, V, 298); il a sa chambre dans les airs (IV *Esdr.* VIII, 20)[2], son sanctuaire est le ciel étoilé (*Sib.* III, 308, 758, 806; *cf. Jub.* II, 30; *Hen.* IX, 2, 10, XV, 3, etc.). C'est au bout des sept cieux que « se repose la Grande Gloire, dans le Saint des Saints, au-dessus de toute sainteté » (*Test. Levi*, 3), et de la sorte elle domine tous les anges qui sont partagés dans les étages inférieurs; elle est surélevée tout d'abord au-dessus de ce premier ciel plus triste que les autres, parce qu'il est à proximité des injustices humaines (*ibid.*), de ce ciel d'en-bas que traverse, sans doute, le soleil dont la couronne et les rayons brillants se souillent à la terre pendant sa course diurne, et auquel les anges du ciel doivent rendre le brillant pendant la nuit (*Bar. g.* 8.) — La tradition était qu'un mortel ne pouvait contempler Dieu face à face, et il semble qu'on ait vu des difficultés à ce qu'il en allât autrement[3]. Son trône n'était-il donc pas incompréhensible, et sa Gloire incommensurable (IV *Esdr.* VIII, 26)[4]? Aussi quelles précautions ne prend pas le Pseudo-Hénoch pour décrire, en XIV et LXXI, sa venue, soit fictive, soit réelle, au bout des cieux, en la présence de Dieu! La description de la (*Hen.* XIV, des deux) maison (s) incomparable, toute de pierre de grêle ou toute de feu, en laquelle se repose le Très-Haut, emprunte scrupuleusement ses images à Isaïe, VI, Ézech, I et X, et Dan. VII. Sur le trône à l'aspect de cristal (cf. *Ez.* I, 26), voici que se tient la Grande Gloire[5] : sa robe est plus brillante que le soleil (*Ps.* CIV, 2) et plus blanche que la neige immaculée (*Dan.* VII, 9). Les myriades qui la servent et les êtres humains ne sauraient pénétrer jusque-là, ni voir la Face du Seigneur. Le Voyant, lui non plus, n'a pu lever les yeux, mais quand on l'a relevé, qu'il s'est approché de la porte infranchissable de

---

1. Jeu de mots étymologique : דרום sud=דר רם habitation du Très-Haut, ou ירד רם le Très-Haut descend. — BEER, *adh. l.*

2. HILGENF : *τὰ ὑπερῶα ἐν ἀέρι*, c. lat. syr. ar[1] arm., liberius verterunt ar[2] æ.

3. « Moïse a dit : Il n'y a personne qui voie le Seigneur et demeure en vie ; mais Isaïe a dit : J'ai vu le Seigneur et voici que je vis » *Mart. Is.* III, 9.

4. HILGENF : *ἀνίκητος*.., *ἀκατάληπτος*.

5. La Grande Gloire, comme en *Test. Nephl.* *ἡ μεγάλη δόξα* : il s'agit de la כבוד de Jahvé présent sur le trône. — En *Hen.* XIV, 8, var. : le Grand en Gloire.

la seconde maison, alors il regarde en dessous, *il penche son visage*. En Hen. LXXI, les quatre archanges et les saints anges qui se trouvent en haut dans les cieux peuvent entrer cependant et sortir de l'habitation divine. La Tête des jours y paraît sous l'aspect d'un vieillard aux cheveux blancs et purs comme laine (*Dan.* VII, 9); ses vêtements sont indescriptibles. — On remarquera que, dans toutes ces visions, la lumière et le feu tiennent une assez grande place : par sa nature éthérée, impondérable, la première a en effet quelque chose des êtres surnaturels, et sa persévérance indéfinie la fait symboliser au mieux la vie éternelle. Quoi d'étonnant dès lors, à ce que le Très-Haut ait son vêtement de lumière, prototype des vêtements lumineux que les élus revêtiront un jour pour la vie éternelle (*Hen.* XIV, 21 ; cf. I *Cor.* XV, 53, etc.), à ce que la lumière paraisse comme incréée, ou, du moins, antérieure à la création, sans doute comme faisant partie de l'essence même de Dieu (IV *Esdr.* VII, 40)[1]

Dieu est transcendant au-dessus de l'humanité[2] mais, du moins, son Esprit paraît se trouver en rapports plus intimes avec les hommes. C'est par lui qu'ont été affermies les hauteurs des cieux (*Bar. s.* XXI, 4 par. all. à *Ps.* XXXIII , 6); mais c'est avant tout, cette רוח de Dieu d'où procède la רוח des hommes, qui crée les vivants (*Bar. s.* XXIII, 5). Le Seigneur qui forme le corps de l'homme « a répandu en lui le souffle de vie et un Esprit pur qui sortait de Lui (Dieu). Heureux l'homme qui ne souille point le saint Esprit de Dieu que celui-ci plaça, souffla dans son sein : heureux est-il, s'il le rend à son Créateur aussi pur qu'il était au jour où celui-ci le lui confia » (*Test. Nepht. hebr.* 10). En général, l'Esprit-Saint est conçu comme Dieu sage, Dieu se manifestant extérieurement en tant que sage, Dieu donnant la sagesse, en d'autres termes, la connaissance précise des événements futurs[3].

1. Tunc dixisti de thesauris tuis proferri lumen luminosum, quo appareret opus tuum — L'interprétation du premier jour de la création n'est donc pas absolument conforme au texte de la Génèse : dans ce premier jour, furent créés le ciel et la terre, puis la lumière fut tirée des trésors célestes pour que la création, c'est-à-dire, justement le ciel et la terre, deviennent visibles. — Dans leur langage poétique, les Sibylles comparaient aussi Dieu et la lumière (*Prol.* 11. 27, 72, III, 285, 787.)

2. Les Apocryphes semblent refuser à la divinité quelle immanence que ce soit, et on ne lira point que Dieu s'unit à l'âme du juste ainsi que le démon à celle du pécheur (ὁ διάβολος οἰκειῶται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκεῦος, *Test. Nepht.* 8). Les passages des Testaments où Dieu est dit habiter *ἐν ὑμιν*, sont à traduire : Dieu sera parmi (au milieu de) vous ; en d'autres termes, son appui vous est assuré, car lui même est avec vous — Cf. *Jub.* XXV, 21 ; *Hén.* LXII, 14 (le Seigneur habitera *sur* vous).

3. Cf. WEBER, *Jüdische Theologie* [2], p. 190, Leipzig, 1897. — La doctrine de l'Esprit de Dieu inspirateur des prophéties n'est pas spéciale au judaïsme palestinien. On connaît les paroles de la Sibylle (III, 698) : « Lui-même, le Dieu grand et éternel, m'a ordonné de prophétiser tout cela. Rien ne restera sans sa perpétration, sans son accomplissement, de ce qu'il a résolu, ne fût-ce que dans son Esprit, car il est infaillible, l'Esprit de Dieu dans le monde ».

Joseph est sage, puisqu'il a expliqué, comme il convient, les songes du Pharaon : c'est que l'esprit de Dieu est en lui (*Jub.* XL, 5). Quelqu'un exerce le don de prophétie : c'est que l'Esprit de vérité (*Jub.* XXV, 14, qq. mss.), l'Esprit saint (*ib.* ms. C.), l'esprit de prophétie (*Jub.* XXXI, 12) est descendu dans sa bouche. Esdras supplie le Seigneur de lui accorder le Saint-Esprit, afin qu'il puisse écrire ce qui est arrivé depuis le commencement du monde ; et Dieu exauce sa prière, en allumant dans son cœur « les lumières de sagesse qui ne s'éteindront pas jusqu'à la fin » (XIV, 23) : dès lors, il pourra manifester une chose et livrer l'autre aux sages sous une forme mystérieuse. On ne s'étonnera pas que Moïse soit appelé « le Saint-Esprit, digne du Seigneur, divers et incompréhensible »[1] : l'explication suit ; il est le maître toujours fidèle de la parole, le prophète divin pour le monde entier. De même que Dieu paraissait dans la lumière, tout environné de feu, de même, la רוח divine paraît en forme de feu : le calice plein de Saint-Esprit qu'Esdras reçut à boire contenait de l'eau qui paraissait tout enflammée (IV *Esdr.* XIV, 39), et le glossateur chrétien qui glissa dans le Testament de Benjamin toute une série d'allusions à la vie de Jésus et à l'Eglise naissante n'eut pas à chercher d'images nouvelles quand il nota que l'Esprit du Seigneur descendait sur les Nations ὡς πῦρ ἐκχυνόμενον (9).

En face de Dieu et de son Esprit, les Apocryphes palestiniens placent quelquefois Béliar ou Satan : ceci n'est pas rare, surtout dans les Testaments. Si l'esprit de Béliar s'en va, c'est que Dieu vient habiter parmi les hommes (*Test. Iss.* 7 ; *Test. Dan*, 5) ; le juste fait le bien devant *Dieu* et devant les hommes, mais le pécheur commet ses crimes devant *Beliar* et devant les hommes (*Test. Rub.* 5), etc. Dans cette opposition d'un parti du bien à un parti du mal, on pourrait soupçonner peut-être une influence du parsisme : mais les textes sont trop peu concluants, et il serait téméraire de l'affirmer. Il semble que l'on n'ait jamais songé spécialement à une lutte ouverte entre les deux partis, ni même tout à fait à une opposition de nature ; d'un autre côté, Béliar paraît n'être ici ou là qu'un groupement symbolique d'esprits méchants[2]. De plus longs développements sur ce sujet seraient ici hors de place, mais rentrent nécessairement dans une étude sur l'Angélologie des Apocryphes ou le développement de l'idée d'Antéchrist.

Les textes qui ont été accumulés dans cette étude manifes-

1 HILGENFELD : τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ ἄξιον τοῦ κυρίου, τὸ πολλαπλάσιον καὶ ἀκατάληπτον.

2 Cf. le contraste des deux textes : πνεῦμα πλάνης τὸν βελιὰρ (*T. Jud*, 25) — παν πν τ β.

tent assez clairement sous quel jour spécial les auteurs pseudépigraphes envisageaient la divinité : on peut dire, somme toute, que leur témoignage rejoint celui des Septante, et affirme davantage l'impression que laisse tel ou tel des procédés de la traduction grecque. Les uns et les autres écrivains n'ont qu'un souci : donner de Dieu l'idée la plus élevée qui soit possible ; parce qu'il est le Créateur, le mettre bien au-dessus de la Créature ; avant tout, parce qu'il est le Saint, l'éloigner de ce monde qui est tout impur. Les procédés de tous sont les mêmes : faire disparaître les anthropomorphismes des textes traditionnels, atténuer le rugueux des vieilles théophanies, corriger les expressions ambiguës ou malheureuses. Les Pseudépigraphes de la Diaspora vont plus loin : par le syncrétisme et l'évhémérisme, ils s'ingénient à rendre à leurs conceptions théologiques l'accès facile dans un monde bien différent du leur ; ils observent le milieu dans lequel ils vivent, tiennent compte du mouvement des esprits, subissent enfin plus ou moins consciemment l'influence de la philosophie platonicienne. Dans les quelques livres qui ont été parcourus, il était facile de noter déjà des épithètes qui donnent à réfléchir dans leur concision, un je ne sais quoi qui laisse presque deviner un début de métaphysique : désormais, Philon n'est plus très loin. — La Palestine est le terrain favori des Apocalypses et des visions, mais, de ce côté-là même on peut remarquer une spiritualisation plus grande dans les représentations de Dieu. Toutes les peintures du ciel et de la divinité, il faut bien en reproduire quelque image dans une Apocalypse, ont leurs couleurs soigneusement empruntées à l'imagerie sacrée d'Ézéchiel ou de Daniel ; et les noms divins s'accumulent pour affirmer l'ineffabilité de Dieu et sa transcendance. Enfin un progrès considérable s'est fait dans les doctrines connexes : le Messie prend une place plus ou moins déterminée entre Dieu et les hommes ; avant tout, l'armée des Anges, subdivisée en ses corps divers, obtient pour rôle d'intervenir sur les créatures par commission de Dieu, de transmettre à Dieu les requêtes des créatures. Puisque entre son trône et ce monde qu'il gouverne, se pressent ainsi toutes ces myriades d'êtres surnaturels actifs, le Seigneur peut rester à l'extrémité du septième Ciel (*Test. Lev.* supra), infiniment au-dessus de toute sa création, isolé loin des souillures du monde, comme il convient à la Sainteté même[1].

Fribourg (Suisse). Léon GRY.

1. Il est vrai de dire aussi que le développement du dogme de Dieu pousse de son côté à un développement parallèle des doctrines sur les Anges et le Messie — Cf. MICH. NICOLAS, *Des Doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, p. 195. Paris, 1860.

Le Problème des Sources Théologiques au XVIe Siècle

L'HISTOIRE de la théologie moderne tout entière ramène invinciblement, si l'on veut la comprendre, à la grande Révolution religieuse du XVIe siècle. Ses origines sont là. Car cette Révolution a bouleversé dans l'Église les formes intellectuelles non moins que les formes sociales, en créant, si l'on peut ainsi dire, un nouveau mode de croire. Elle a donné aux esprits plus qu'une nouvelle orientation. Elle a divisé l'Occident en deux familles d'intelligences, qui n'ont pu trouver jusqu'ici, même dans les synthèses élaborées par un Leibniz ou par un Bossuet, une formule de concorde satisfaisante. Cette différence et cette opposition se sont traduites non pas uniquement dans la controverse entre catholiques et protestants. Elles ont marqué toute pensée religieuse à l'intérieur du catholicisme lui-même en déterminant la position des problèmes théologiques, la direction des recherches, le sens des solutions. C'est, à partir de 1520, dans une nouvelle sphère que se meut l'esprit des théologiens. De Bellarmin à Bossuet, des décrets de Trente aux décrets du Vatican, le plus puissant levier de l'évolution dogmatique est la volonté, avouée ou secrète ou inconsciente, de renforcer, sur tous les points, le système catholique contre les affirmations essentielles de la Réforme. C'est à quoi sert alors le principe de la « Perpétuité » la foi[1]. Incomparablement plus superficielles furent les réactions qu'exercèrent sur l'enseignement de l'Église le jansénisme, l'incrédulité voltairienne ou le scientisme du siècle passé. Actuelle-

---

1. L'histoire du principe de la perpétuité au XVIIe siècle a été faite par M. A. HERBELLAU dans son *Bossuet historien du Protestantisme*, Paris, 1891, pp. 52 ssq. 542 ssq. On sait que ce principe n'est que l'application du *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* de Vincent de Lérins. Il avait été très employé au XVIe siècle, mais exclusivement dans la controverse. Le belge Jean Garet avait donné comme une première esquisse de l'ouvrage de Nicole dans divers essais parus de 1560 à 1575. Voyez HURTER, *Nomenclator*, Oeniponte, 1911 ssq. I, p. 34 ssq.

ment quelques esprits entrevoient, dans l'application au dogme de la théorie darwinienne combinée avec la méthode historique, l'aube d'une ère nouvelle et différente pour la théologie. Le principe de l'évolution légitime rejetterait au second plan l'idée de la perpétuité de la foi. Or, c'est encore pour répondre aux objections ou aux doutes nés du protestantisme qu'ont écrit les précurseurs de ce mouvement, Moehler, sa *Symbolik*, Newman, l'*Essay on the development.*

Cette révolution théologique se marque même extérieurement. Avec la Réforme, ç'en est fait des Sentences et des Sommes. Plus de ces beaux monuments aux arêtes nettes, où tous les dogmes s'encadrent dans une suite logique et bien déduite. Il semble même que chez les seuls protestants survit, pour un instant, le souci d'un exposé complet et systématique de la doctrine chrétienne. C'est lui qui dicte les *Loci theologici* de Mélanchton et l'*Institution* de Calvin, auxquels les catholiques n'opposeront guère, alors, dans le même genre, que le Catéchisme du Concile de Trente. A la place de l'unité d'autrefois, apparaît une première distinction. Le dogme aura son compartiment et la morale le sien [1]. Puis, de chaque côté, certaines idées auxquelles leur généralité où les controverses du moment donnent un relief plus accusé, groupent auprès d'elles les considérations théologiques. De là naissent les « Traités » du dix-septième siècle et du dix-huitième : Dieu, le Christ, l'Église, la Grâce, les Sacrements, tels sont, entre autres, les fragments des Sommes médiévales autour desquels se reconstruit la théologie moderne. Les chapelles ont remplacé la cathédrale. Mais le remaniement atteint d'autres profondeurs Il y a non seulement reconstruction. C'est encore une rénovation doctrinale.

Melchior Cano avait conscience de formuler une idée neuve, lorsque, dans la préface de son célèbre traité *De Locis theologicis*, il écrivait : « Le théologien doit posséder nécessairement, en dehors de la logique communément admise et qui nous est donnée par les dialecticiens, un autre art de discuter et des principes d'argumentation qui lui fournissent des raisons non

1. Saint Thomas marque très nettement, dès le début de la Somme, cette répugnance des théologiens du moyen âge, esprits essentiellement synthétiques, à séparer dogme et morale. «... sacra doctrina... una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet, prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, *sacra tamen doctrina comprehendit sub se utrumque*, sicut et Deum eadem scientia se cognoscit et ea quæ facit. » *S. T.* I^a q. 1, a. 4.

pas communes et étrangères, mais propres à son sujet. »[1] C'était la première fois en effet que l'indépendance de la méthode théologique était exprimée, la première fois que se trouvait proclamée la nécessité de classer et d'étudier dans leur valeur logique les sources de la doctrine chrétienne. Cette conception d'une « Topique » spéciale à la théologie et d'une critique préalable des autorités en matière de foi est une création du XVIe siècle. Alors les principes de la croyance sont analysés non plus seulement dans leur contenu objectif, mais dans leurs relations réciproques et leur justification dialectique. Jusque-là toutes les autorités dogmatiques, Écriture, Tradition, Église, Conciles, Hierarchie ont vécu juxtaposées, côte à côte, sans que l'on eut songé à les distinguer, ni même à régler leur exercice ou leurs mutuels rapports. « La Révolution, dit M. A. Harnack, qui se caractérise par l'isolement de l'Écriture, sa séparation d'avec l'autorité de la tradition ecclésiastique et l'anéantissement de cette dernière, s'est produite pour la première fois au XVIe siècle, et comme on sait, elle n'a pas, même alors, parfaitement réussi. Par contre, dans l'antiquité ecclésiastique, le lien qui unit l'Écriture à l'organisme maternel de l'Église n'est nullement coupé. L'Église, son enseignement, ses institutions et sa constitution, tout cela comptait comme source indépendante de la doctrine et comme caution suffisante de sa vérité » La seule systématisation que la scolastique elle-même avait imposée à ces divers principes de connaissance, ç'avait été de les réunir sous le concept d'autorité et par là de distinguer la théologie des autres sciences en opposant les vérités de foi aux vérités de raison[2]. La controverse abélardienne fut le point de départ de cette synthèse qui se trouve absolument achevée dans l'œuvre de saint Thomas. On chercherait en vain dans l'antiquité l'équivalent de nos traités « De Scriptura et Traditione », « de Concilio », « de Summo Pontifice », « de Inspiratione Scripturarum », et autres qui traitent des critères théologiques. Or ce sont, pour continuer l'image de Harnack, les premiers vagissements de

---

1. « Id autem opere eo libentius feci, quod nemo theologorum adhuc, quod sciam, [illegible] genus hoc argumentandi tractandum sumpsit; cum praeter [illegible] illam artem disserendi, quam a dialecticis accepimus, aliam [illegible] sit, aliosque item ad disputandum locos, unde argumenta [illegible] communia et aliena, sed tanquam propria ducat. » Le traité [illegible] de Melchior Cano fut publié en 1562.

2. Harnack, *Dogmengeschichte*, Freiburg u. Leipzig, 1894. II^3. p. 83.

3. [illegible] Thomas [illegible] Ed. *Louvain Gent.* c. IX.

cette littérature que l'on voudrait noter, après avoir étudié les épisodes de sa douloureuse naissance.

Il est indéniable que la logique des idées suivit ici de très près l'enchaînement des faits. Il ne s'agit plus d'un développement purement spéculatif, comme il est arrivé pour plus d'une doctrine, au moyen âge et depuis. La théorie des sources théologiques qui s'élabore peu à peu, se modèle aux événements qui révolutionnent alors l'Église. Elle naît et grandit au milieu des polémiques. Elle garde longtemps le caractère de ces constructions provisoires qu'on élève pour faire face à l'ennemi. Aussi bien, dans aucun parti, dans aucune école ne trouve-t-on dès l'abord un système achevé. On tâtonne, au milieu de la dissolution des doctrines traditionnelles, soit pour relier théoriquement les divers principes d'autorité dogmatique, soit pour donner le primat à quelqu'un d'entre eux au détriment des autres. Tantôt, c'est l'idée de l'Église qui l'emporte, tantôt, l'idée de l'Évangile. Mais la coordination ou la subordination de l'une à l'autre ne reposent point uniquement sur des raisons spéculatives. Elles répondent à des intérêts pratiques. Leur histoire ne peut donc s'abstraire des circonstances qui forcent les théologiens à les systématiser. Elles ne sont pas indépendantes de la littérature qui les exprime, ni des faits qui provoquent cette littérature. Pour que ce conflit soit intelligible, il doit se représenter à nous dans le cadre vivant des passions qui le mit en relief. Aussi, la seule façon de décrire son évolution nous a semblé fixée par l'histoire littéraire de ces mêmes idées. Or, une traduction si prochaine et à ce point immédiate des intérêts et des nécessités ecclésiastiques en formules théologiques permet de saisir sur le vif quelques-unes des lois qui régissent la science sacrée dans sa formation. Aucun savoir humain n'est complètement pur de données expérimentales. La mathématique elle-même n'est pas exclusivement idéale. On n'y peut plus voir une simple construction d'éléments tout étrangers aux sens. L'histoire se charge d'apprendre au théologien qu'il en est de même pour la discipline à laquelle il s'adonne. Elle l'aide à saisir — qu'on me passe la formule — le *phantasma* dont il ne voyait que la *species*. La vie religieuse devient pensée théologique et fournit ainsi les éléments de la tradition. Le spectacle est d'autant plus frappant lorsqu'il s'agit, comme ici, de la logique même de la théologie. Les Analytiques d'Aristote, ses Topiques sont « en puissance » déjà dans les Discours de Démosthène. De cette parole vivante, de cette passion, le Stagirite a fait une

science. Des controverses enflammées et trop souvent sanglantes contre Luther et Calvin, du remaniement de la réalité ecclésiastique entre 1500 et 1600 sont sortis les décrets du Concile de Trente, les œuvres immortelles de Cano et de Bellarmin. Et ceci suffirait à montrer combien sonne faux l'ironie du Protestantisme qui résume les résultats extrêmes, mais nécessaires, de sa logique théologique, dans le fameux distique de Werenfels sur la Bible :

Hic liber est in quo sua quaerit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

I

LE RETOUR A LA BIBLE

« La Providence divine, disait saint Augustin, permet qu'il y ait des hérétiques de diverses sortes, afin de nous obliger, par leurs railleries et leurs questions posées à notre ignorance, de secouer notre paresse et *désirer mieux connaître la Sainte Écriture*. Beaucoup seraient trop lâches pour chercher, s'ils n'étaient réveillés de leur torpeur par les attaques et le mépris des hérétiques, ne rougissaient de leur incapacité et n'arrivaient ainsi à la science, grâce aux périls de leur ignorance[1]. » Déjà l'évêque d'Hippone éprouvait le besoin d'expliquer pourquoi le ferment le plus actif de l'évolution dogmatique n'était autre que l'hérésie. Or, au seizième siècle, on vit se reproduire ce qui s'était fait à chaque mouvement séparatiste dans le sein de l'Église. Il fallut bien, pour les catholiques, accepter peu à peu la lutte sur le terrain où les protestants s'étaient placés. Jamais comme alors, les attaques et le mépris des « hérétiques » ne furent plus vifs, jamais plus pressantes les questions des adversaires. Il en résulta, comme toujours, un retour aux sources doctrinales. Les Réformateurs appelaient unanimement de l'Église à l'Écriture. Ce n'était pas la première fois qu'on mettait en conflit ces deux autorités. Mais depuis longtemps la pensée chrétienne ne distinguait plus formellement l'une de l'autre et les fondait en un seul canon. Du reste, à choisir, elle eût certainement donné la préférence à l'Église. Avec le Moyen Age finissant, tout cela change. Les différents éléments d'autorité qui composent cette dernière sont successivement analysés, divisés et battus en brèche. D'abord le Pape. De divers côtés, viennent les assauts contre ses

1. *De Gen. contra Man.* l. 2. Texte souvent cité au XVIe siècle.

droits ou ses prétentions. Depuis le Concile de Constance, l'école retentit des discussions sur les limites de son pouvoir. Les humanistes italiens tournent l'histoire contre lui. Les princes, suivant le jeu de leurs intrigues politiques, le livrent à leurs légistes ou à leurs pamphlétaires. Le théâtre même répand parmi le peuple les opinions les plus révolutionnaires sur son caractère. Pendant que Jehan le Maire, sur l'ordre de Louis XII, compose « le Traictié intitulé de la différence des scismes et des concilles de l'Eglise », Pierre Gringore donne en spectacle, aux halles de Paris, « le mardy gras l'an mil cinq cens et unze » (1512, avant Pâques) le *Jeu du prince des Sots et mère Sotte*, où il bafoue ignoblement Jules II[1]. Après le Pape, c'est le tour de l'Église et du concile qui est censé la représenter. Dans cette même Sottie de Gringore, le poète met sur les lèvres du personnage qui représente l'opinion populaire, Sotte commune, le couplet suivant:

Et ! que ayje à faire de la guerre
Ne que a la chaire de saint Pierre
Soit assis ung fol ou ung saige ?
Que m'en chault il que l'Eglise erre
Mais que paix soit en ceste terre ?
Jamais il ne vint bien d'oultraige
Je suis asseur en mon villaige :
Quand je vueil, je souppe et desjeune [2].

Les idées wicléfites et hussites ne sont donc plus l'apanage de quelques sectaires. Partout le peuple se désintéresse de la faillibilité ou de l'infaillibilité de l'Église. Son grand souci est de « soupper et de desjeuner » en paix. Pendant ce temps, les docteurs de Sorbonne peuvent à leur aise opposer le Concile et le Pape: on ne leur prête plus qu'une oreille distraite. Les deux autorités se rejoignent dans l'indifférence populaire.

C'est précisément à cette époque que les tentatives de réforme, dont Meaux est le centre et Guillaume Briçonnet le protecteur, se parent déjà du mot d'ordre qui va devenir général: le retour à l'Écriture. Lefèvre d'Etaples compose alors ses commentaires et ses traductions, dans lesquels il exprime, — coïncidence frappante et instructive, — la doctrine de la justification par la foi seule, dont Luther va faire son Évangile [3].

1. Cf. E. Picot, *Recueil de Sotties*. Paris, 1904. II, p. 105 ssq.
2. *Id.* p. 149. Voyez encore: E. Picot. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*. XXXVI, p. 181 ssq.
3. Sur l'œuvre biblique de Lefèvre, voyez Samuel Berger. *La Bible au XVIe siècle*. Paris, 1879, p. 35 ssq.

Or, la même indifférence du peuple pour les autorités doctrinales que le Moyen Age avait révérées, entourera aussi les jeunes années du chef de la Réforme allemande et provoquera la même réaction. Qu'on lise le chapitre du *Narrenschiff* où Sébastien Brant décrit la crise de la foi chrétienne et déplore les amoindrissements successifs qui réduisent la catholicité à l'extrême pointe de l'Occident. C'est par un cri de défiance vis-à-vis des puissances, religieuses ou autres, qu'il termine cette page désolée.

Wann Christus yetz nit selber wacht,
Es ist bald worden umb uns nacht [1].

« Si le Christ, maintenant, n'y veille pas lui-même, ç'en est fait, bientôt la nuit tombe sur nous. » Mais le Christ, où le trouver? C'est à semblable question que les réformateurs de tous partis prétendirent répondre.

Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient été amenés de différents côtés à l'Écriture. Dès avant l'humanisme, la lecture de la Bible s'était répandue, surtout en Allemagne, jusque dans le peuple. De 1466 à 1522, vingt traductions complètes, un nombre très considérable d'éditions partielles, de *Plenaria* renfermant les Évangiles et les Épîtres de l'année liturgique, rendent accessible à ceux qui sont capables de penser la Parole de Dieu et sa vigueur native. Les livres de piété recommandent à tous les chrétiens, d'une façon pressante, la méditation des Saintes Lettres. L'Évangéliaire de Bâle, imprimé en 1514, conseille à « tout homme réfléchi de vouloir bien lire très volontiers la Sainte Ecriture. » L'éditeur de la Bible de Cologne, antérieure à 1500, veut que le fidèle, clerc ou laïque « *demande au Saint-Esprit la lumière qui lui fera comprendre le livre sacré* et le protégera ainsi contre les traicts de l'ennemi [2]. » C'est ici comme une première amorce de la doctrine luthérienne. Les prédicateurs prient leur auditoire de ne s'étonner point si les textes qu'ils citent diffèrent de ceux qui courent imprimés: car le sens reste le même. Et cette diffusion prend peu à peu un tel caractère que les autorités ecclésiastiques se demandent si elles ne doivent

1. BRANTS. *Narrenschiff*. ed. F. ZARNCKE. Leipzig, 1854. c. 99, von abgang des glouben, v. 201 ssq. La Nef des fous a été publiée en 1494.

2. Voyez JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, (trad. fr.) I, Paris, 1902. p. 45 ssq; BEZOLD, *Geschichte der deutschen Reformation*, Berlin. 1890. p. 112 ssq: W. KRAFFT. *Ueber die deutsche Bibeluebersetzung...*: passim; W. SCHERER, *Geschichte der deutschen Litteratur*, Berlin, 1894. p. 276 ssq. L. Keller a soutenu, contre toute évidence, que ces traductions reposaient sur un original vaudois.

pas intervenir. Le franciscain Pauli, l'ami et le traducteur du célèbre prédicateur strasbourgeois Geiler de Kaysersberg raconte avoir rencontré, à Villingen, un paysan, Hans Werner, « qui savait lire et connaissait toute la Bible par cœur, et partout où il allait, il discutait avec les prêtres à qui saurait en quel endroit se trouvait dans la Bible telle ou telle parole. » N'est-ce pas déjà, remarque Bezold, le paysan « bibliste » tel que l'endoctrineront Karlstadt et Muenzer? Aussi les prédicateurs tonnent en chaire contre la prétention de ces laïques qui veulent expliquer l'Écriture sans une préparation théologique suffisante. « C'est presque un malheur que l'on imprime la Bible en allemand, dit Geiler, car il faut la comprendre de toute autre façon que selon la lettre, si l'on veut bien l'entendre. Or, ceci, l'Écriture ne l'enseigne point elle-même: c'est un art qu'il faut avoir dans la tête[1]. » Les évêques, même ceux qui veulent la réforme de l'Église pressentent là un danger. Berthold de Mayence publie en 1486 le célèbre décret qu'on devait si souvent rééditer, par lequel il défend d'imprimer, sans permission des censeurs ecclésiastiques, tout ouvrage écrit en allemand sur les matières de religion. L'archevêque électeur y taxe formellement d'erreur ceux qui croient les ignorants et les femmes capables d'entendre l'Évangile ou les Épîtres de saint Paul. La peur des Vaudois hante alors l'esprit des chefs de l'Église.

Le Moyen Age avait pratiqué la lecture de la Bible en langue vulgaire. Jamais on n'interpréta les bulles célèbres d'Innocent III contre les Vaudois messins dans le sens d'une prohibition absolue. En France, la Bible historiale, surtout dans la traduction de Guiart Desmoulins, plus encore, les versions particulières de certaines parties de l'Ancien et du Nouveau Testament, Livres des Rois, Psautier, Apocalypse, jouirent d'un très grand succès. Aussi ces traductions furent-elles nombreuses. On en compte au moins huit différentes pour l'Apocalypse[2]. Elles passèrent d'un siècle à l'autre et se répandirent en d'innombrables copies. Précisément elles semblent avoir eu, en France, « un regain

1. Cité par BEZOLD. *loc. laud.*

2. L. DELISLE et P. MEYER, *L'Apocalypse en français au XIIIe siècle*, Paris, 1901, p. CCXLVIII. M. Meyer n'ose trancher la question d'origine pour la principale de ces versions. Il incline à penser que le commentaire au moins est l'œuvre d'un franciscain. J'y verrais plutôt la main d'un Prêcheur. L'auteur, en effet, compare les gens de religion à la laine blanche, « car ils échauffent les autres à bien faire par bon exemple » et à la neige, « car ils éteignent, par la vertu et la pénitence, l'ardeur des vices ». Ce symbolisme de la couleur se rapporte au vêtement des Prêcheurs et non à celui des Mineurs. (*id.* p. CCXVIII.)

de popularité au XVe siècle. Du moins est-il à remarquer que plusieurs des manuscrits d'origine française sont de cette époque [1].» Il en va de même pour le Psautier, dont les livres d'heures popularisent les parties les plus intéressantes. On n'a pas oublié alors la recommandation faite au siècle précédent par l'auteur de la préface du Psautier de Metz. Il célèbre, en termes lyriques, « queil profit puet venir à celui qui devotement se welt acostumeir à dire lou Psaultieir, soit en romans pour gens laye, soit en latin pour ceulz qui l'entendent [2]. » La tradition ne se perd point, et dès les débuts de l'imprimerie, tout cet héritage biblique du passé se multiplie grâce aux presses de Lyon et de Paris. En 1477, deux augustins lyonnais, Jullien Macho et Pierre Farget donnent une édition de la Bible historiale. Puis c'est la Bible de Guiart Desmoulins que publie, en 1487, le chanoine Jean de Rély. Il indique nettement dans sa préface à qui s'adresse son livre: « translation faicte nompas pour les clercz mais pour les lais et simples religieux et hermites qui ne sont pas litterez comme ils doivent aussi pour autres bonnes personnes. » Les lais et autres bonnes personnes entendirent l'invitation de Jean de Rély. De 1487 à 1521, sa Bible fut réimprimée jusqu'à sept fois.

Mais cela ne suffisait point à contenter tout le monde. Ou plutôt, à lire ainsi l'Écriture, on prenait conscience de l'écart trop sensible entre les préceptes de la foi chrétienne et la conduite de la plupart des fidèles. Le malaise social est attribué à l'abandon de ces Saintes Écritures qui, latines ou françaises, se répandaient maintenant partout. Jean Bouchet, en 1503, déplore que « les Sainctes Evangiles soient supprimées et les sainctes doctrines des pères reiectées et arrière mises [3]. » Le peuple garde l'habitude, prise non seulement au pied de la chaire chrétienne, mais encore aux représentations des « mystères » de l'Ancien ou du Nouveau Testament, de juger des choses politiques et sociales d'après l'Écriture. Il s'en sert dans ses revendications. Il existait, en Dauphiné, sous le titre de « pensions », une pratique usuraire sur la vente des grains qui provoqua de nombreuses réclamations en prose et en vers. Dans l'une de ces dernières,

---

1. P. Meyer, *loc. laud.* p. CCXXIX.

2. F. Bonnardot, *Le Psautier de Metz*, Paris, 1884, p. 3 ssq.; voyez encore sur ce point les éditions de M. Wendelin Foerster, *Dialoge Gregoire lo Pape*, et *Sermon Saint Bernart*.

3. Cité par Samuel Berger, *op. laud.* p. 34.

imprimée à Lyon en 1500, l'auteur invoque contre cet abus les textes bibliques, qui sont la suprême autorité.

J'ay regardé, en la Sainte Escripture
Sur laquelle j'ay pris fundation
. . . . . .
Sainte Escripture pas ne ment.

Et chacun des couplets s'accompagne de ses références scripturaires [1].

Le peuple n'était point seul à se soucier de la Parole de Dieu. A l'esprit des humanistes et des savants se posaient des problèmes qui atiraient forcément leur attention sur l'Évangile. La première renaissance italienne avait été surtout un retour à l'antiquité classique. Cependant quelques-uns de ses représentants les plus autorisés se livrèrent à l'étude littérale des Livres Saints. Au milieu du xve siècle, Kyriakos d'Ancône, le protégé d'Eugène IV, s'était appliqué, dans ses nombreux voyages en Orient, à recueillir tous les manuscrits grecs du Nouveau Testament qu'il avait pu trouver. Mais il n'était pas seulement un collectionneur émérite. Le Pape lui avait donné charge de comparer ces manuscrits avec la traduction hiéronymienne. Il déclarait vouloir obtenir ainsi le texte définitif que la critique attend toujours. Kyriakos présenta le résultat de son travail à Eugène. C'était sans doute bien insuffisant. Mais c'était l'initiation des recherches qui allaient mettre à l'ordre du jour la question de l'autorité de la Vulgate [2]. Un autre « philologue » italien, diversement célèbre, devait, par un travail du même genre, susciter la vocation du rénovateur des études bibliques dans l'humanisme devenu international. On cite partout la lettre d'Érasme à Christophe Fisher. « Tandis que je chassais dans une vieille bibliothèque (car le chasseur qui parcourt les forêts ne connaît pas de plus nobles jouissances) il tomba dans mes rêts un gibier rare, les *Annotations* de Laurent Valla sur le Nouveau Testament». Toutes grammaticales, ces Annotations réalisaient l'idée qu'Érasme se faisait alors de la Science biblique. Il opposait leur esprit à celui des commentaires de Nicolas de Lyra. Ce dernier, uniquement théologien, se souciait peu de la lettre, ou plutôt de ce que l'humaniste appelait *veritas graeca*. L'auteur

1. L. Delisle, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LXVI, p. 426 ssq.
2. Sur Kyriakos et Valla, voyez Mancini, *Vita di Lorenzo Valla*, Florence. 1891 p. 86 ssq.

de la « Fausse Donation de Constantin » s'en tenait au contraire au texte original, dont il essayait, bien imparfaitement, une explication littérale[1]. En tous cas, l'ouvrage de Valla suscita, chez les humanistes italiens, un mouvement d'études dont Rome ne paraît pas s'être inquiétée. Quelques années après Valla, Pic de la Mirandole essayait de concilier l'esprit du Moyen Age et celui de la Renaissance dans deux ouvrages, sur la « Fidélité de la version hiéronymienne de la Bible » et sur la « Version du Psautier par les LXX », mais plus encore dans son commentaire sur le Nouveau Testament. Il réglait toute son exégèse suivant le principe qu'il prétendait appliquer en toute science: *Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet.* Un humaniste encore plus illustre allait réveiller dans Florence éprise de Platon, le sens des Saintes Écritures. En même temps qu'il expliquait à un immense auditoire les œuvres de son philosophe préféré, Marsile Ficin ouvrait aux chanoines de Sainte-Marie le trésor des Épîtres de saint Paul. Cette œuvre, déclare son éditeur, est véritablement une ascension dans le troisième ciel où l'on possède toute intelligence, « ascensus ad tertium cœlum ad Paulum intelligendum ». Malheureusement la mort interrompit, trop tôt, l'entreprise de Ficin.En un tout autre sens que Pic de la Mirandole, il essayait la réconciliation du Paganisme et du Christianisme. Ses auditeurs purent croire que revenaient les beaux jours de l'École d'Alexandrie. Platon et Aristote donnent la main, dans son commentaire, à saint Thomas. Mais il taille un vêtement neuf aux vieilles doctrines qui semblent mal à l'aise dans cet accoutrement. Il n'oublie point qu'il est helléniste. Il propose des corrections parfois heureuses à la Vulgate. Il en tire même des conséquences théologiques qui ne s'accordent pas toujours avec la doctrine de l'École. Mais l'influence exégétique du savant platonicien semble s'être bornée au groupe immédiat de ses auditeurs. Car ce commentaire fut imprimé pour la première fois en 1561 et l'on n'en retrouve pas de copies plus anciennes[2]

---

1. On peut lire les *Annotations* de Valla, avec celles d'Erasme, dans le Tome VI de la collection des *Critici Sacri*, parue à Amsterdam en 1631. Revius, qui les a publiées, a été obligé d'y joindre des corrections presque aussi abondantes que le texte lui-même.

2. Voyez DENIFLE, *Luther und Lutherturn*. I². 2e. Abtheilung, Mainz, 1905. p. 279 ssq. Tout récemment, P. Wernle a voulu donner à cette initiative de Ficin une importance qu'elle ne nous paraît pas avoir. Le commentaire sur saint Paul du savant Florentin fixerait, selon lui, la date initiale de la renaissance chrétienne au XVIe siècle. En Ficin s'opère la rencontre des deux idées de la rédemption qui

La question biblique n'allait pas tarder à passer les Alpes. Une première occasion se présenta, lors de la retentissante querelle de Reuchlin avec les « hommes obscurs ». Indirectement au moins la Bible s'y trouvait intéressée. Il s'agissait de savoir si les humanistes pouvaient employer les écrits rabbiniques à l'explication des Saints Livres. D'innombrables pamphlets agitèrent alors l'opinion. Mais dans la plupart, les personnes occupent l'avant-scène. Parmi eux, quelques écrits en faveur de la thèse reuchlinienne traitent le sujet plus à fond. Par là même, ils sont amenés à faire des comparaisens entre les divers textes de l'Écriture. Pour convaincre les Juifs de façon décisive, ne devait-on pas employer la lettre de la Bible telle qu'ils l'admettaient? Dès lors, il fallait partir du texte hébreu, le comparer avec les versions grecque et latine et ne pas hésiter à marquer les erreurs de ces dernières. L'un des partisans de l'humaniste allemand donna de ces idées un exposé très net et décisif. Le franciscain Pietro Galatino, hébraïsant de mérite, protégé du cardinal Lorenzo Pucci et bien vu de Léon X lui-même, publia en 1516, à Bari, douze livres de Dialogues pour défendre Capnion contre son principal adversaire, le dominicain Hochstraten. Ce sont, dit-il, les sollicitations de plusieurs cardinaux et de puissants princes qui l'ont décidé à composer cet ouvrage. Or, Galatino n'essaie même point de dissimuler sa pensée sur la valeur comparée des différents textes de l'Écriture. « Tout ce que j'emprunterai aux livres des Juifs, je m'efforcerai de le translater en notre langue (pour autant que le permet notre parler latin), de telle sorte qu'ils ne puissent repousser la vérité, ou oser soutenir la fausseté de ces textes. Aussi, en traduisant les passages du livre sacré, quand je trouverai des différences entre nos manuscrits et ceux des Juifs, je ne suivrai ni les Septante, ni tout autre interprète; mais je m'efforcerai de rendre en notre langue la vérité du texte hébreu. De cette façon j'enlèverai à ces juifs menteurs tout subterfuge et je corrigerai pour le plus grand bien de notre foi, des passages très nombreux et presque infinis de la Sainte Écriture, qui se trouvent faussés et corrompus, tant chez les Latins que chez les Grecs, par suite des injures du temps ou par la faute des copistes. La vérité chrétienne en effet brille

---

se partagent le monde : l'idée platonicienne du rachat par la raison, l'idée paulinienne du rachat par la grâce. Nous avons brièvement indiqué pourquoi cette brillante généralisation ne satisfait point absolument. Voyez P. Wernle : *Die Renaissance des Christenthums im 16 Jahrhundert*. Leipzig, 1904. p. 8 ssq.

chez les Hébreuix d'un éclat beaucoup plus net et plus parfait que dans nos éditions, soit latine, soit grecque. Je ne doute pas que beaucoup ne m'attaquent à ce sujet. Mais ce sont ceux-là surtout qui ne font rien, qui attaquent les autres et blâment tout ce qu'ils ignorent[1]. » La question des textes était nettement posée.

La question du sens même des Écritures l'avait été quelque temps auparavant, et de telle façon, qu'elle ne devait plus cesser de préoccuper les esprits. Une intelligence un peu trouble, mais enthousiaste et puissante, y avait été amenée par le contraste perçu du livre divin avec les sciences humaines, et aussi par le spectacle de sa trop fréquente inefficacité. En 1509 parut le « Quincuplex Psalterium » de Jacques Lefèvre, d'Étaples. Il l'avait composé l'année précédente à Saint-Germain, sous les yeux de l'abbé, Guillaume Briçonnet. La préface est un vrai cri de joie, comme celui d'un homme qui aurait découvert un nouveau monde. Jusqu'alors, les mathématiques et la philosophie, Aristote et Euclide, avaient été le sujet des méditations de Lefèvre. Il avait groupé autour de lui de nombreux et dévoués disciples. Il goûtait les douceurs de la célébrité. Mais toutes les jouissances que lui avaient procurées les sciences profanes, lui paraissent maintenant un pur néant[2], auprès de la souveraine félicité qui récompense l'étude des Saints Livres. Il avait enfin trouvé la véritable nourriture de son âme. Sans elle, il n'était pas de vie spirituelle possible. Pourquoi ces monastères, d'où toute ferveur avait disparu? Pourquoi cette « extinction » presque complète de la religion? Ce culte tout entier tourné vers la matière, tandis que les intérêts spirituels étaient délaissés, abandonnés? C'est parce que l'Écriture n'est plus aimée ni goûtée. C'est surtout parce qu'elle n'est plus comprise. Il faut ici laisser parler Lefèvre lui-même. Les mots ont une valeur mystique d'intime confession. « J'ai rencontré quelquefois des religieux qui cherchaient leur aliment dans les saintes lettres. Très souvent je leur ai demandé quelle douceur ils y trouvaient et quelle saveur. Voici comme ils ont presque tous répondu. Quand ils s'arrêtaient à je

---

1. Petri Galatini *de Arcanis Catholicae fidei,... Barii, Anno virginei partus MDXVI, pridie nonas septembris.* Je cite cette préface de l'ouvrage d'après l'édition de Francfort, chez J. G. Seyler, 1672.

2. « Longo equidem temporis intervallo humana sum secutus: et divinis vix prima (ut aiunt) admovi labra (augusta enim sunt et non temere adeunda) At ex illa quamvis remota accessione tanta lux affulgere visa est, ut ejus comparatione disciplinæ humanæ mihi visae sint tenebrae. » *Quincuplex Psalterium*, préface, p. 1.

ne sais quel sens littéral, surtout lorsqu'ils voulaient comprendre les Psaumes, il leur arrivait chaque fois d'abandonner la lecture beaucoup plus tristes et l'âme déprimée. Alors j'ai commencé de penser, à part moi, que ce sens littéral n'était peut-être pas le vrai sens ; mais qu'il arrivait ici ce que de méchants apothicaires ont coutume de faire avec les simples : on prenait une chose pour l'autre, un sens pour un autre sens. Aussi me suis-je reporté tout de suite à nos chefs, les Apôtres, je veux dire Paul et les Prophètes, qui les premiers ont confié aux sillons de nos âmes les sciences divines et ouvert la porte du sens littéral (litteralem januam) des Saintes Écritures. Et il m'apparut alors qu'il y avait un autre sens, celui qui est dans l'intention du prophète et de l'Esprit Saint parlant en lui. C'est celui-là que j'appelle littéral, mais qui coïncide avec le spirituel. Ni pour le prophète ni pour ceux qui voient, la lettre n'en présente d'autre. Mais pour ceux qui ne voient pas, et cependant croient voir, un autre sens littéral surgit: celui qui, selon l'Apôtre, tue et va contre l'esprit, celui que les Juifs suivent encore aujourd'hui. Aussi en eux se vérifie maintenant la prophétie: Leurs yeux seront aveuglés, pour qu'ils ne voient pas. Ce sens, ils l'appellent littéral. Mais ce n'est pas celui du prophète. C'est le sens de quelques-uns de leurs rabbins, pas autre chose..... En conséquence de tout cela, je crois qu'il y a un double sens littéral: l'un, improprement dit, celui des aveugles et des gens à courte vue, qui entendent les choses divines d'une façon toute charnelle et les soumettent au changement; l'autre, véritable, celui de ceux qui voient et sont illuminés par l'Esprit[1]. » La nouveauté de ces remarques consistait précisément à confier la vraie intelligence des Écritures à une catégorie bien nette de fidèles, les voyants, les illuminés. Le Moyen Age avait affirmé souvent la nécessité de cette lumière intérieure qui seule donnait le sens des paroles divines. Mais il n'avait pas, dans l'enseignement orthodoxe, distingué et opposé comme deux classes et deux castes, les privilégiés de l'Esprit et les déshérités de la grâce. Il n'avait pas surtout affirmé qu'il pût y avoir incompatibilité entre le sens qui était dans l'intention de l'écrivain sacré et celui de la lettre. Lefèvre devait toute sa vie rester fidèle à ces principes et les faire prévaloir dans le petit cercle mystique et réformateur dont les étapes successives furent Meaux, Strasbourg et Nérac. En

1. *Id.* p. 2 ssq.

1512 paraissait, dans le même sens, son ouvrage « S. Pauli Epistolæ XIV ex vulgata editione, adiecta intelligentia ex graeco, cum commentariis Jacobi Fabri Stapulensis. » Il corrigeait assez souvent la Vulgate d'après le texte grec sans que l'on pût cependant considérer son œuvre comme une véritable traduction. Il faisait suivre le commentaire de chaque chapitre d'une « Examinatio nonnullorum circa literam » consacrée spécialement à l'explication littérale. En 1522, il appliquait cette méthode aux Évangiles. La préface, toujours dans le même ton mystique, célébrait l'heure prochaine où régnerait enfin la seule parole de Dieu. « Le temps viendra bientôt, où le Christ sera prêché partout, purement et sans mélanges de traditions humaines, ce qui ne se fait pas maintenant..... O Évangile! source de l'eau qui jaillit en vie éternelle, quand régneras-tu dans toute ta pureté? Quand le Christ sera-t-il tout en tous? Quand la seule étude, la seule consolation, le seul désir de tous sera-t-il de connaître l'Évangile, de le faire appliquer partout, et que tous seront fermement persuadés, comme nos ancêtres, de ce que cette Église primitive, teinte du sang des martyrs, avait compris, que ne rien savoir, sauf l'Évangile, c'était tout savoir. » Si diversement qu'elles fussent accueillies, ces idées de Lefèvre se répandaient. Dès 1515, il donnait une seconde édition de son Commentaire sur saint Paul. Du côté de ceux qu'on appelait déjà les Sorbonnistes, tous ces ouvrages étaient évidemment mal reçus. Le novateur n'avait-il pas été jusqu'à soutenir que la Vulgate, telle qu'on la possédait, n'était pas l'œuvre de saint Jérôme? Aussi ses disciples se virent obligés de le défendre. L'un d'entre eux, Josse Clichtove écrivait alors (26 février 1515) une « Apologia in Commentarios Stapulensis in Epistolas Pauli » restée d'ailleurs manuscrite[1]. Malgré ces attaques, Lefèvre devait persévérer dans cette voie. Nous le retrouverons plus tard. Par ses traductions de la Bible, il creusera le lit où se précipitera le flot de la Réforme française.

Ce n'étaient là pourtant que des escarmouches avant le combat. L'édition princeps du Nouveau Testament grec n'avait pas encore paru, et déjà de vives controverses s'élevaient sur son texte. Humanistes et théologiens assistaient attentifs aux discussions d'Érasme contre Lefèvre d'Étaples et d'avance les uns et les autres prenaient parti. Mais ce fut bien autre chose quand, dans les premiers jours de mars 1516, Frobenius mit en vente

1. Voyez J. Clerval, *De Judoci Clichtovei... Vita et operibus*. Parisiis, 1894. p. xxii.

cette première édition « ad graecam veritatem », qui se présentait avec un de ces titres pleins de promesses, tels qu'Érasme savait les trouver. Dans cette publication, le prince des humanistes gardait l'attitude qu'il avait prise dès son premier ouvrage religieux de quelque importance. Dans l'*Enchiridion militis christiani*, il déclarait que la source authentique de toute vraie théologie était l'Écriture. Son édition réalisait cette pensée, et dès le titre[1], il en avertissait son lecteur. Le mot « Instrumentum » y remplaçait en effet le traditionnel « Testamentum ». C'était dire qu'il offrait en ce volume, comme lui-même s'en expliqua plus tard, les « documents » de la foi chrétienne. Il reprenait cette expression dont Tertullien particulièrement s'était servi en plusieurs textes caractéristiques[2], pour bien montrer qu'il faisait œuvre théologique. Afin de ne laisser aucun doute sur ses intentions, il terminait la longue énumération des autorités critiques sur lesquelles, prétendait-il, reposait son œuvre, par cette claire invitation : « Quisquis amas veram theologiam, lege. » Le titre du reste n'était point menteur, et le contenu de cet in-folio répondait aux prétentions d'Érasme. Dans la dédicace à Léon X, le Pape était sollicité de faire « réapprendre aux chrétiens les commandements de leur Maître dans les écrits évangéliques et apostoliques. » Un appel au lecteur renouvelait cette idée. Une autre introduction, intitulée « Methodus », qui devait plus tard devenir un ouvrage spécial, le *Ratio verae theologiae*, la développait surabondamment. Enfin, une « Apologia » justifiait l'entreprise d'une nouvelle traduction en démontrant son utilité contre les hérétiques. Il était donc impossible d'arriver au texte lui-même sans avoir retrouvé, sous les mille formes que savait lui donner la souplesse littéraire de son auteur, l'idée essentielle de la théologie érasmienne, la nécessité de prendre la foi chrétienne à la source même d'où elle était sortie, dans les écrits évangéliques et apostoliques.

---

1. Novum Instrumentum omne, diligenter ab E. R. recognitum et emendatum non solum ad graecam veritatem, verum etiam ad multorum utriusque linguae codicum eorumque veterum simul et emendatorum fidem, postremo ad probatissimorum auctorum citationem emendationem et interpretationem praecipue Origenis Chrysostomi Vulgarii Hieronymi Cypriani Ambrosii Hilarii et Augustini una cum annotationibus quae lectorem doceant quid qua ratione mutatum sit. *Quisquis igitur amas veram theologiam*, lege.

2. Voyez surtout Tertullien. *De Praescriptione*, éd. PREUSCHEN, Freiburg i. B., 1892. § 38. La première édition, incomplète, de Tertullien, fut donnée à Bâle en 1521 par l'ami d'Erasme, Beatus Rhenanus. Mais il connaissait ces textes avant leur publication d'après les manuscrits.

Érasme ne s'en tenait pas là. Au texte grec [1], il avait joint, après bien des hésitations, une nouvelle traduction latine. Depuis l'efflorescence du cicéronianisme italien, les humanistes étaient devenus très chatouilleux sur la question de forme littéraire. Ils ne pouvaient passer du beau latin de leurs auteurs favoris à la « barbarie » de la Vulgate, sans éprouver l'impression désagréable d'intelligences raffinées mises en face de la rudesse et de la grossièrete populaires. Aussi de bonne heure eurent-ils l'idée de corriger ces fautes qui blessaient leur goût et de ramener la vérité chrétienne aux règles de la beauté antique. Valla avait formé ce projet. Lefèvre d'Étaples tenta même de le réaliser. Mais la suspicion qui s'attachait aux travaux de l'un et de l'autre, jeta le discrédit sur toute entreprise de ce genre. Ce n'était cependant pas une nouveauté. Depuis la fin du XIIe siècle, la *Biblia Parisiensis* s'était imposée comme type, malgré les interpolations et les erreurs qui la déparaient. Les exégètes du Moyen Age essayèrent de remédier à ce fâcheux état du texte par leurs *Correctoria* [2]. Mais au cours du XVe siècle, cette liberté de révision s'en était allée avec quelques autres. Non point tout d'un coup cependant. Une Bible incunable, imprimée en 1479, on ne sait où ni par qui, porte cet explicit qui prétend à la poésie :

Fontibus ex grecis hebreorum quoque libris,
Emendata satis et decorata simul,
Biblia sum presens, superos ego testor et astra.
Est impressa nec in orbe mihi similis.
Singula quaeque loca cum concordantiis extant,
Orthographia simul quoque bene pressa manet.

Au commencement du XVIe siècle, cet ornement ne semblait plus de mise. Même de très bons esprits trouvaient que la rage de réformer allait trop loin et se scandalisaient de voir les profanes porter la main jusque sur les textes sacrés. On peut penser quelle dut être l'attitude des héritiers dégénérés, mais d'autant plus tenaces, de la scolastique, à l'égard de ces novateurs, qui, par ailleurs, les avaient si peu ménagés. Le cas d'Érasme leur fournit une belle occasion de manifester leurs sentiments.

Ces bons esprits prompts au scandale n'avaient cependant

1. Nous n'avons pas à parler de l'origine ni de la valeur de ce texte. On peut en lire l'histoire dans A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des N. T. und ihre Gegner*, Freiburg i. B., 1902, dans les *Biblische Studien*, VII, 5.

2. Voyez H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Korrektorien des 13 Jhs* (*Archiv f. Literatur und Kirchengeschichte des M. A.* IV, p. 263 ssq. 471 ssq.)

pas épargné leurs avertissements au téméraire humaniste. Son projet de nouvelle traduction s'était répandu parmi ses familiers et tous ne le voyaient pas sans appréhensions. Un de ses amis de Louvain, van Dorp, avait cherché a l'en détourner. Pourquoi vouloir remplacer cette vénérable traduction que le temps avait consacré et que l'Église, les Pères, les Conciles avaient unanimement invoquée pendant de longs siècles? Sur quoi se fondait-on pour affirmer que les livres des Grecs étaient plus corrects que ceux des Latins? Était-on bien sûr de posséder des manuscrits grecs exempts de fautes, alors qu'ils n'étaient pas toujours d'accord entre eux? Au fond, la Vulgate avait tout autant de droit au respect que ces manuscrits. Si l'on voulait entreprendre quelque chose de vraiment utile, il suffisait d'indiquer dans une introduction, les passages où le texte original n'était pas rendu de façon suffisamment précise[1]. C'étaient, mis en la meilleure lumière possible, tous les arguments des tenants de la Vulgate. Érasme le comprit et voulut répondre immédiatement. Dès le mois d'août 1515 paraissait son « Epistola apologetica ad Mart. Dorpium » accompagnée, très habilement, des lettres antérieurement écrites au Pape et aux Cardinaux, sur le projet d'édition du Nouveau Testament. La Vulgate, en de nombreux passages, est tout à fait fautive, soit à cause de l'ignorance du traducteur, soit parce qu'il avait devant les yeux des leçons différentes. De plus, le vrai texte de la Vulgate elle-même a été changé arbitrairement par la faute des copistes ou parce que certains demi-savants ont pris la liberté de la corriger. Il faut donc une nouvelle traduction qui rétablisse et les vraies leçons et le vrai sens. Quant à la tentative des théologiens qui veulent telle quelle canoniser la Vulgate, Érasme la juge en demandant à son ami quel Concile l'approuva jamais, ou simplement le nom de son auteur.

Van Dorp se déclara convaincu et même défendit ouvertement, dans ses fonctions académiques, la tentative érasmienne. Il n'en fut pas de même de tous ses collègues de Louvain. On le comprend facilement quand on sait avec quelle ardeur certains d'entre eux, comme Jean Briard, d'Ath, fulminaient contre les novateurs. Aussi van Dorp essaya-t-il encore la conciliation en demandant à Érasme un supplément d'explications et en lui

1. La lettre de Van Drop ne se trouve pas dans l'édition des œuvres d'Erasme, donnée par Le Clerc. Elle a été publiée par JORTIN, *The life of Erasmus*, II, p. 336 ssq. Voyez aussi BLUDAU, *op. cit.* p. 34 ssq.

exposant les nouvelles difficultés que les docteurs belges élevaient contre lui. Cette fois il insistait sur les attaques que l'humaniste s'était permises à l'endroit des théologiens et dont l'effet naturel avait été la suspicion jetée sur son entreprise. Celui-ci ne sembla point vouloir répondre. Un de ses amis s'en chargea, qui n'était autre que Thomas Morus. Il publia, contre van Dorp, une « Apologia pro Moria Erasmi, qua etiam docetur, quam necessaria sit graecæ linguæ cognitio » (21 octobre 1515). Il insistait habilement sur le caractère « traditionnel » de l'œuvre érasmienne en la comparant à celle de saint Jérôme. Celui-ci n'avait-il pas entrepris de corriger les exemplaires latins sur le texte grec? Pourquoi ce qui était permis de son temps serait-il défendu aujourd'hui? Cependant, contre ses ennemis, Érasme n'avait une pleine confiance ni en ses propres raisons, ni en celles de ses partisans. Il les avait résumées à nouveau dans quelques « capita contra morosos quosdam et indoctos », qu'il joignit à toutes les autres préfaces dans la seconde édition (mars 1519). Il y fit son profit du parallèle établi par Morus entre son œuvre et celle de saint Jérôme. Mais pour cette seconde édition, il voulut prendre une précaution qui lui semblait autrement importante. Par l'intermédiaire du légat Antonio Pucci, il sollicita du Pape un bref d'approbation. Il ne se cachait point du motif qui l'induisait à cette démarche. Ce serait là, pour lui, une arme défensive contre quelques « sycophantes ignorants », qui, comme des roquets, « aboyaient à ses chausses ». Il l'obtint immédiatement et tel qu'il le désirait. Le Pape disait son contentement de l'œuvre de l'humaniste. C'était un modèle parfait de la science nouvelle, digne des louanges que ne lui ménageaient pas les lettrés. On en pourrait tirer la plus grande utilité pour l'étude de la théologie et le progrès de la vraie foi. Dieu seul donnerait à l'auteur une récompense digne de son mérite. En attendant, son Vicaire lui décernait la louange qui convient à tout fidèle disciple du Christ[1].

Le bref de Léon X et les approbations pontificales pas plus que le succès extraordinaire du livre ne désarmèrent les ennemis d'Erasme. Ils continuèrent, comme auparavant, leurs attaques et condamnèrent en bloc toutes les tentatives de nouvelle traduction latine opposée à la Vulgate. Les docteurs de Sorbonne trouvèrent, en 1523, une occasion favorable d'exposer leurs senti-

---

1 [illegible] op. cit. p. 26 ssq

ments. Dans une réunion de Maîtres, on vint à discuter le point des traductions de la Bible. C'était, remarque le Registre des Conclusions, la première fois que pareille chose arrivait. L'un des disputants, un dominicain [1], soutint, comme Lefèvre et comme Érasme, que la Vulgate qui avait cours n'était pas l'œuvre de saint Jérôme. Il ajouta que la Bible dont se servait l'Église était très incorrecte. Cette seconde affirmation fit scandale et les vieux docteurs réclamèrent vivement. Le syndic exigea du doyen qu'il demandât au téméraire s'il s'en tenait à son assertion. Si oui, on statuerait sur son cas. Le pauvre dominicain, effrayé, céda, et déclara n'avoir ainsi parlé que pour provoquer une discussion (quasi disputative). Lorsque tous les docteurs eurent émis leur avis, le doyen Boussart rédigea la conclusion suivante: « Les nouvelles traductions de la Bible, faites du grec ou de l'hébreu en latin, celles par exemple d'Érasme ou de Jacques Lefèvre, ne sont pas utiles à l'Église, mais nuisibles, selon les excellentes et nombreuses raisons qu'ont apportées les docteurs. Aussi ne doivent-elles être ni permises ni souffertes, mais éliminées de l'Église par les prélats de toute façon [2]. » Les docteurs ne craignaient donc point de contredire le Pape. Il est vrai qu'à ce moment l'on était en pleine bataille contre les idées nouvelles et que beaucoup considéraient Érasme comme le chef inavoué mais responsable, du mouvement. Et plus tard, lorsque l'on mit à l'index ses écrits, l'on déclara que ce bref de Léon X avait été accordé à l'auteur seulement à fin de retenir au bercail, par de belles paroles, la brebis prête à en sortir [3].

Mais ce qui, dans l'ouvrage d'Érasme, mit l'émoi au camp des Sorbonnistes, ce ne fut pas tant la nouvelle traduction latine que les annotations dont il accompagnait le texte grec. Ici, l'on voyait clairement où il en voulait venir. La vraie théologie qu'il tirait de l'Évangile était une théologie militante. Elle s'attachait à combattre les abus plus encore qu'à réformer les doctrines. Les

---

1. « Magister noster de Novimagio, ordinis Praedicatorum ». *Regestum conclusionum*, cité par L. Delisle, *Notice sur un Registre des Procès-Verbaux de la Faculté de Théologie de Paris*, Paris, 1899, p. 56. Ce registre, retrouvé en 1898, devait être publié intégralement par le P. Denifle, qui, malheureusement, est mort avant d'avoir entrepris ce travail.

2. « Non sunt utiles Ecclesie nove traductiones Biblie que de greco vel hebreo in latinum fiunt, verbi causa per Erasmum et Jacobum Fabrum, sed pernitiose propter optimas nec id quidem paucas, quas adductae sunt a magistris, raciones, et ideo nullo modo permittende aut tolerande, sed per Ecclesie prelatos omni via ab Ecclesia eliminande ». *Id. ibid.*

3. « Paternis visceribus pius pastor nutantem oviculam blandis encomiis allicere conatur ». Bludau, p. 27 n. 1.

sarcasmes contre la scolastique s'y retrouvaient, mais accompagnés d'explications agressives sur les indulgences, le culte des saints, les pèlerinages, les jeûnes et les abstinences, et tout le détail des dévotions que l'auteur avait si souvent déjà persiflées. Il avait pris la peine de ramasser sa pensée en une longue tirade sur le texte de saint Matthieu, XI, 20. « Jugum meum suave est et onus meum leve[1]. » C'est là qu'on trouve le fond de son âme. « Vraiment le joug du Christ serait aimable, et léger son fardeau, si les petites institutions humaines n'ajoutaient rien à ce qu'il nous a lui-même imposé. Il ne nous a rien prescrit, sinon l'amour les uns des autres, et il n'est rien de si amer que n'adoucisse et n'assaisonne la charité. On supporte facilement tout ce qui est selon la nature. Or, rien ne s'accorde mieux avec la nature de l'homme que la philosophie du Christ, dont la fin à peu près unique est de rendre à cette nature tombée son innocence et son intégrité. Mais comme chez les Juifs, les constitutions humaines aggravaient une loi déjà pénible en soi, de même il faut se garder de rendre la loi du Christ, aimable et légère en soi, lourde et dure par l'adjonction de constitutions et de doctrines humaines. Celles-ci s'insinuent de telle sorte, que tout d'abord on les néglige, comme étant sans importance. Ou bien des esprits plus honnêtes que clairvoyants les embrassent comme si la piété les recommandait. Une fois reçues, elles s'accroissent, elles augmentent. Démesurément grandies, elles étouffent maintenant et oppriment toute résistance, soit sous le titre de la coutume, dont la tyrannie est si violente, soit sous le couvert de l'autorité des Princes, qui abusent à leur avantage de ce qui fut une fois imprudemment admis et le maintiennent opiniâtrément. Combien était pure, combien était simple la foi que le Christ nous livra! Combien lui ressemblait le Symbole à nous transmis par les Apôtres ou les hommes apostoliques! L'Église, divisée et tourmentée par les discussions des hérétiques, y ajouta dans la suite bien des choses, dont quelques-unes pouvaient être omises sans préjudice pour la foi, mais dont le plus grand nombre cependant paraissait étroitement dépendre d'elle. Alors voici qu'il y eut autant de symboles que de personnes: indice de bonne foi en tout semblable à ce que l'on voit dans les marchés. On y définit des clauses nombreuses et circonstanciées sous couleur de parer à tout litige. Or, plus ces clauses sont détaillées, plus, d'ordinaire, elles engen-

1. M. Bludau (*op. cit.*, p. 54) a donné de cette annotation une traduction partielle.

drent de surprises. Enfin, les choses en sont venues peu à peu à ce point que les opinions des scolastiques, — ce qu'ils appellent des articles, — les systèmes et les rêves de quelques grimauds en mal de nouveauté furent mis à peu près sur le même pied que les articles de foi. De plus, ni les diverses écoles, ni les chefs de la même école ne s'accordaient sur tous ces points. Et ces opinions ne sont pas constantes, mais changent au gré des temps. Elles s'étaient d'abord glissées dans ces écoles comme soutenables. Puis, franchissant leurs murs, elles se sont produites dans les livres et les prédications publiques. Ensuite il advint que très souvent l'opiniâtreté soutint et accrut ce qu'avait enfanté la rage de définir. Or, la plupart de ces opinions sont de celles que l'impiété seule peut engendrer, par exemple, toutes ces doctrines philosophiques sur la raison de l'essence et la distinction des personnes divines. Si nous les employions seulement pour élever nos esprits des basses pensées à de plus hauts sujets, leur étude ne serait pas blâmable. Mais si nous prétendons par là décider sans réplique de choses qui dépassent notoirement les capacités de l'esprit humain, si nous en faisons étalage aux yeux du vulgaire comme d'une science que les Anges eux-mêmes ne possèdent point, c'est chose qui ne me semble ni pieuse ni utile. En tout semblables à ces opinions sont les raisons que nous donnons des Mystères, comme si elles venaient du ciel, alors que ces derniers doivent tout simplement nous conduire à la sainteté.

« Or, cette audace à tout définir, qui commença chez les Anciens, a tellement progressé qu'elle est devenue insupportable. Il est des hommes qui, grâce à quelque froid syllogisme, ou s'appuyant sur un contre-sens, ou partant de quelque obscur décret disciplinaire, nous forgent des articles de foi. Ils nous déclarent chrétiens ou non, d'après des opinions qui n'ont aucun rapport à la piété. Quelle simplicité, quelle facilité dans la doctrine du Christ, des Apôtres, des Pères apostoliques! Et comme elle est devenue embarrassée, épineuse, pour ne pas dire obscure, depuis qu'elle est mélangée de lois et règlements humains, de rêves et petites inventions de quelques ambitieux, depuis que la profession de théologien s'est tournée en quelque chose de théâtral et de déclamatoire! Toute une vie d'homme ne suffit point à parcourir le labyrinthe des questions vaines et des arguties inutiles. Quels moments consacrer aux soucis d'une vie chrétienne, si, passé quatre-vingts ans, il nous reste encore à douter? Pour ce qui est

de la charge intolérable des règlements humains, qu'est-il besoin d'en parler, alors que déjà saint Augustin, dans sa lettre à Januarius, s'en déclare dégoûté et déplore la situation de l'Église du Christ, tellement surchargée que la condition des Juifs semble plus supportable que celle des chrétiens? Et ce dégoût s'appliquait à je ne sais quelles petites observances. Que dirait-il s'il voyait le libre peuple chrétien pris au filet de tant de lois, de tant de cérémonies, de tant de liens? Non point seulement opprimé par la simple tyrannie des hommes, mais courbé sous celle des Princes temporels, des Évêques, des Cardinaux, des Pontifes, surtout sous le joug de leurs satellites qui font servir la religion aux intérêts de leurs bas appétits! »

Une semblable théorie de la décadence progressive dans l'Église, de pareilles attaques contre des habitudes anciennes, des coutumes consacrées, de si hauts personnages, — tout cela présenté comme la seule vraie théologie évangélique, — devaient attirer sur l'ouvrage et sa thèse fondamentale l'attention peu bienveillante des scolastiques de tous partis. Ce fut en effet une véritable mêlée qui se produisit autour de ce Nouveau Testament. En Angleterre, en France, en Espagne, aux Pays-Bas, en Allemagne, se renouvellent les scènes qu'on avait eues, quelques années plus tôt, à l'occasion des affaires de Reuchlin. Les hommes aux tendances les plus diverses se coudoient dans cette lutte. Jean Eck y donne la main à Luther, Lefèvre d'Étaples à Jacques Le Masson (Latomus), de Louvain, l'anglais Edward Lee à l'espagnol Zuniga. Tous accusent Érasme des erreurs les plus diverses et souvent des impiétés les plus monstrueuses. Mais aussi tous s'appliquent, pour répondre à l'humaniste et le convaincre d'hérésie, à pratiquer cette étude de la Bible qu'il avait tant recommandée. Les uns, comme Lefèvre et Zuniga, critiques de profession, acceptent ces discussions sur le texte sacré qui avaient fait la fortune des Annotations de Valla et que Léon X lui-même saluait comme une science nouvelle. Les autres, plus théologiens, Eck, Luther, Le Masson, attaquent les doctrines positives d'Érasme, celui-ci sur l'inerrance de la Bible, celui-là sur la justification, le dernier, sur la scolastique en général et l'autorité de la Vulgate. Ainsi donc, par l'effet même de la discussion à laquelle ses adversaires soumettaient ses idées, Érasme vovait se réaliser le vœu qui, au fond, formait toute sa doctrine : la diffusion de la Bible même parmi le peuple. « Je m'écarte passionnément, avait-il écrit dans sa préface, de ceux qui voudraient

refuser aux ignorants la lecture des Livres Saints traduits en langue vulgaire. Comme si le Christ avait enseigné une doctrine si obscure, qu'à peine quelques théologiens la pussent comprendre! Comme si c'était une sauvegarde pour la religion chrétienne de demeurer voilée! Que les secrets des rois restent cachés, rien de mieux. Mais le Christ a voulu répandre le plus possible ses mystères Je voudrais que les moindres femmes fussent en état de lire les Évangiles et les Épîtres de saint Paul, qu'ils fussent traduits dans toutes les langues et mis à la portée non seulement des Écossais et des Irlandais, mais des Sarrasins et des Turcs. Le premier point, c'est de connaître. Mettons que beaucoup riraient, du moins quelques-uns comprendraient. Je voudrais que le laboureur à sa charrue en chantât des versets, et le tisserand à son métier, et le voyageur au long de sa route; que les Évangiles fussent le sujet de toutes les conversations quotidiennes. » Personnellement, Érasme ne fit rien pour répandre la Bible en langue vulgaire. L'on peut dire cependant que, sans lui, ni Luther, ni Lefèvre, ni Tyndale n'auraient osé entreprendre cette œuvre.

La renaissance des lettres contribua d'une autre façon encore à ce retour vers la Bible. Ce fut, par voie indirecte, en ressuscitant la tradition des Pères. Ce nouvel élément de l'ancienne autorité doctrinale allait devenir lui aussi une simple porte d'introduction à l'Évangile. Grâce encore aux humanistes. Ils avaient été d'infatigables éditeurs. A côté des œuvres classiques du paganisme, ils imprimèrent, en un pêle-mêle pittoresque, les monuments de l'antiquité chrétienne. Érasme encore se distingua dans ce travail. Après avoir donné son Nouveau Testament grec, il publia successivement saint Jérôme, saint Cyprien, le Pseudo-Arnobe, saint Hilaire, saint Irénée, saint Chrysostome et saint Ambroise. En 1529, Frobenius imprimait sa belle édition de saint Augustin, et l'année même de sa mort (1536), celle d'Origène. Mais le grand humaniste avait soin, en chacune de ses préfaces, de déterminer l'autorité qu'il accordait à ces « hérauts de la philosophie chrétienne ». Ce qu'il cherche avant tout, chez ces témoins de la foi, c'est encore et uniquement l'Évangile. Il a deux règles pour juger un auteur chrétien. La première est pour ainsi dire matérielle: c'est son antiquité relative. Plus cet auteur se rapproche des temps évangéliques, et mieux il a ressenti l'action immédiate du Sauveur. « Habes Irenaei commendationem ab antiquitate » écrit l'éditeur à Bernard, évêque de Trente, en

lui dédiant son saint Irénée. Auprès de son maître Polycarpe, l'auteur des « Hérésies » ne s'est-il pas pénétré l'esprit des enseignements directs du Christ et de ses disciples[1]? Il a donc conservé plus pure la doctrine évangélique. L'eau jaillit plus claire à la source même. Mais il est une autre règle qui le recommande encore mieux. Son livre est tout imprégné de cette antique vigueur de l'Évangile, qui confond à la fois l'envie des judaïsants, l'austérité affectée des Pharisiens, l'autorité des Prêtres, la puissance des Lois et des Rois, les prestiges des Mages, la science des Philosophes, et — seulement enfin — la révolte des Hérétiques[2]. Cet esprit évangélique, sur lequel Érasme revient avec une véritable affectation, fait tout le prix de ces œuvres vénérables, et doit servir au chrétien de mesure pour les apprécier. De plus, il nous montre comment combattre et vaincre les hérésies. Car, pour Érasme comme pour saint Augustin, le rôle providentiel de celles-ci est de ramener les chrétiens à la source première de l'indéfectible vérité, le trésor des Saintes Lettres[3].

L'humanisme, la mystique dont furent touchés la plupart des réformateurs, l'indifférence populaire et le mépris général pour les autorités ecclésiastiques, les idées apocalyptiques répandues sous forme de prophéties[4], étaient tout autant de voies convergentes qui aboutissaient à la Bible. Mais ici encore, la haine semble avoir été plus puissamment entraînante que l'amour. Beaucoup d'esprits furent amenés à l'Évangile par leur aversion insurmontable pour une scolastique dégénérée. Ce qui avait corrompu la théologie, surtout depuis la fin du quinzième siècle et au commencement du seizième, ce n'est pas tant, comme on le croit d'ordinaire, le retour indéfini des mêmes problèmes traités suivant une méthode qui avait depuis longtemps épuisé ses ressources. Du moins il ne semble pas que ce fut là ce qui produisit, chez

1. « Huius uiri (Polycarpi) de Christo deque Christi discipulis sermones Irenaeus puer auidissimis imbibit auribus ». *Opus eruditissimum diui Irenaei*, 1526. Dédicace à l'Évêque de Trente.

2. « Spirant enim illius scripta illum priscum euangelii uigorem.... spirant pectus euangelicum et martyrii, ut ita loquar, candidatum. » Les lecteurs comprenaient à demi-mot quels étaient ces Judaïsants, ces Pharisiens, ces Prêtres. Ils le savaient par l'Éloge de la Folie, les Adages et les Colloques.

3. « Dum haereticorum argutationibus agitatur (Ecclesia), magis uti didicit armatura divinarum litterarum, et confirmata est impugnata veritas. » *id. Ibid.* Frobenius et Beatus Rhenanus, qui savaient à quoi s'en tenir sur les idées d'Érasme, ont réuni toutes ces préfaces dans le IIIe volume de leur édition générale des œuvres de l'humaniste publiée en 1540.

4. Voyez sur ce point: DOELLINGER, *Kleinere Schriften*, herausg. von REUSCH, p. 163 ssq. et surtout H. WERNER, *Die Flugschrift Onus Ecclesiae*. Giessen, 1901. p. 106 ssq. Le rôle de la prophétie, comme moyen d'exprimer *sub specie scripturarum* les désirs et les tendances du temps, est nettement caractérisé.

les hommes de la Renaissance, leur dégoût violent des disputes scolastiques. Eux-mêmes passèrent leur vie en d'autres disputes qui ne tranchent pas sur celles de leurs adversaires. Ce qui paraît les avoir surtout révoltés, c'est la pénétration et peu à peu l'envahissement de la théologie proprement dite par les formules et les méthodes du droit ecclésiastique. Avec Ockam commence cette invasion de l'esprit juriste dans le domaine tout spéculatif de la métaphysique chrétienne. Tout d'abord modéré et pacifique, il se développe peu à peu: la Somme de Gerson est en même temps théologique et canonique. Puis il prend la place tout entière. Si l'on veut se rendre compte du changement opéré dans la science sacrée par cette évolution, il suffit de lire, entre beaucoup d'autres ouvrages de cette époque qui lui ressemblent. quelques pages de la *Summa Sylvestrina* [1], qui valut à son auteur, Sylvestre de Priero, le titre de maître du Sacré Palais et le mit ainsi sur le chemin de Luther. Tout d'abord plus de cet enchaînement tant aimé du Moyen Age. L'auteur suit l'ordre alphabétique, qui donne à son œuvre l'aspect d'un répertoire. L'on découvre vite, du reste, dans la manière même d'exposer la doctrine, qu'il ne s'agit pas, pour lui, de coordonner ou subordonner les idées. L'important est de les adapter aux décisions du droit et de leur donner à toutes un extérieur légal. Il faut les voiler de la majesté de la Loi, comme si elles n'avaient plus par elles-mêmes cette vie et cette force qui imposent la conviction. Le Décret, le Sexte, les Clémentines et les Extravagantes, sans compter la Glose et les commentateurs, ont pris la place des Pères et des théologiens. C'est de cette façon que discuteront encore les Wimpina, les Tetzel, les Noël Béda et la foule des maîtres et docteurs contre lesquels la querelle reuchlinienne ameutera les humanistes et l'opinion

On comprend quelle sensation d'intime fraîcheur éprouvaient

---

1. *Summae Sylvestrinae quae Summa Summarum merito nuncipatur ab Reverendo* SYLVESTRO PRIERATE. Elle est dédiée à Léon X et fut réimprimée en 1582.

2. Un exemple entre mille. A l'une des rubriques de l'article « Ecclesia », Sylvestre nous donne la réponse suivante, que je transcris fidèlement: « Ecclesiasticae personnae quaenam sint?... Septimum. Quantum ad fratres et sorores tertii ordinis b. Francisci, qui dicuntur Pizocherii, sunt opiniones, quia dicunt quidam quod non gaudent clericali privilegio, quia nec sunt religiosi nec clerici. Et ita sentit gl. in cle. cum ex eo. de sent. excom. etc. Pan. ibi et Lan. et Io. Cald. in quodam consilio et Freder. in alio consilio. Alii vero dicunt quod sic, quia sunt de ordine et modo vivendi approbato, ut in cle. i. de relig. dom. et ita sentit sen. in d. cle. cum ex eo, et Lap. et Io. de lig. et Arc. et Dy. et Bar » *Summa*. p. 300, ed. de 1582. Il y en a ainsi, sur l'Eglise, dix colonnes in-quarto très serrées.

les esprits, même les moins prévenus, lorsqu'ils passaient de ce fatras drapé dans le manteau du droit, au réalisme si simple, si pénétrant, si peu codifié de l'Évangile. Ils déploraient, comme faisait publiquement Josse Clichtove[1], la malheureuse destinée d'un temps où l'on trouvait encore des gens pour préférer des misérables gloses au texte lui-même de l'Écriture. Ils condamnaient, en invoquant les Pères, l'oubli dans lequel on laissait la Bible, sous prétexte d'étudier les auteurs des commentaires les plus célèbres. Ce qu'ils retrouvaient tout d'abord, dans le livre sacré, ce n'était pas précisément une doctrine, c'était un exemple ; ce n'étaient pas des auteurs, c'étaient des hommes. « Les paroles de l'Apôtre, disait encore Clichtove, respirent la flamme très ardente de l'amour divin, dont tout son cœur était embrasé. » L'impression directe et immédiate de l'Écriture frappe tous les esprits de cette génération. Selon la très juste constatation de M. Clerval, elle se fait jour non seulement dans les cercles humanistes plus ou moins avancés, chez les disciples de Lefèvre, comme Briçonnet ou Roussel, chez les amis d'Érasme, Beatus Rhenanus, Michel Hummelberger, mais même chez les Sorbonnistes les plus en vue, Almaïn et Major. C'est une véritable fermentation évangélique en toutes ces intelligences. En Allemagne aussi, à côté des ennemis irréductibles des « théologastres », comme Hutten ou Mutian, se forme un groupe de théologiens que ne satisfait plus l'aristotélisme de l'école. Ils parlent des sources de la foi que l'on a abandonnées et dont les eaux, jadis limpides, croupissent maintenant en des mares stagnantes. Ainsi s'exprime le maître de Luther lui-même, Barthélemy Arnoldi, d'Usingen, qui devait être l'un des plus terribles adversaires de son ancien élève[2].

Par les voies les plus diverses, tous les esprits qui réfléchissent

---

1. « Ceterum hoc loco miseram nostrae tempestatis sortem paucis deflorare libet, et eorum potissimum qui in sacrarum litterarum agone palestraque versantur, indolere minus fructuosos labores, quod pretermisso S. Scripturae studio, neglectis item receptissimis et aliorum divinoloquorum Patrum scriptis, ad glossemata quaedam minus utilia se transferunt et in illis evolvendis totos dies ac noctes conterunt. » JOSSE CLICHTOVE, *Sermones*, p. 420, *apud* CLERVAL, *op. laud.* p. 68.

2. « Maxima pars theologorum hactenus libros suos et disputationes his rebus repleverat quas potius artistae, ut vocant, quam theologi inquirere habebant, quas utique theologi ab artistis mutuo capere debuerant, quam quod ipsi eas investigarent et traderent.... qui tantum aquae vino theologico miscuerunt, quod verum et nativum saporem ferme perdiderit. Hinc recessum est nimis a fontibus et per rivos decensum in lacunas. Quod cum olim in disputationibus theologicis liberius diceres, nonnullis stomachum movebam. » *Apud* N. PAULUS, *Der Augustiner Bartholomaeus Arnoldi von Usingen*, Freiburg i. B., 1893, p. 21, n. 1.

s'orientent donc vers le Livre Éternel. Les uns y cherchent les sources de la vie spirituelle qu'ils ne sentent plus dans les dévotions séculaires et les pratiques de la piété médiévale. Ils comptent retrouver dans la Parole de Dieu le moyen d'entretenir ce dialogue intérieur de l'âme avec son Créateur, qui fut le grand souci, la fin suprême des aspirations mystiques du monachisme en ses plus authentiques représentants. Les autres s'attachent à la doctrine. Ce sont des enseignements dogmatiques plutôt que des prières que requièrent leurs intelligences. Mais les traités où la scolastique se meurt ne leur offrent que la paille battue des distinctions verbales. Toute pensée s'est retirée de cette veine théologique. Il faut chercher ailleurs. Et c'est vers l'Écriture qu'on se tourne. Enfin, les esprits avides de réformes, sur lesquels pèsent de tout leur poids mort des institutions vieillies, le legs compliqué et pourri du passé, voient en la Bible la Loi divine, qui justifie tout à la fois leur mépris de l'état de choses existant et leurs rêves d'avenir. Ces rêves sortent des entrailles mêmes de l'époque. Ils naissent de la situation. Des circonstances qui leur paraissent tout étrangères favorisent leur poussée. Les peuples commencent à sentir la dignité de leurs langues nationales, et voici que Français, Allemands ou Anglais veulent lire en leurs parlers « qui ne doibvent estre nommés barbares », le livre de leur Foi.

Verdun. A. HUMBERT.

Notes

I

La définition de l'habitude d'après Aristote [1]

La définition la plus complète qu'Aristote ait donnée de l'*habitude*, se trouve au Livre quatrième des *Métaphysiques* (Mét. IV-1022). Au premier abord, elle ne paraît pas claire. Pour l'éclaircir, il est nécessaire de la rapprocher du texte des *Catégories*, consacré à l'étude de ce même phénomène. Ce qui fait la force de ce dernier texte, ce sont les exemples qui l'accompagnent. Leur précision voulue rachète un peu le vague des formules qui les enserrent. Nous allons essayer de le démontrer en quelques lignes.

Voici d'abord la définition générale de l'habitude (ἕξις), telle qu'elle se trouve consignée au IVe Livre des Métaphysiques : « L'habitude, dit Aristote, est une *disposition* (διάθεσις) en vertu de laquelle le sujet qu'elle détermine est *bien* ou *mal* disposé, soit en lui-même, soit relativement à autre chose : dans ce sens, la santé peut être appelée une *habitude*, car elle est une *disposition* de ce genre [2]. »

§ I

Habitude et disposition : *Leur ressemblance générique.* — Le plus clair de cette définition, c'est que l'habitude est une disposition. Ce dernier terme y est répété jusqu'à trois fois sous trois formes différentes (διάθεσις - διάκειται - τὸ διακείμενον).

Mais qu'est-ce que la *disposition ?* La disposition éveille l'idée de position (θέσις). On emploie ce mot pour désigner l'ordre (ou la position) des parties dans un tout. « Lorsqu'un être a des par-

---

1. *Métaph.* IV-1022-26 ; — Catég. 8 b 28-35 ; — Eth. Nic. *passim*. Nous citons d'après l'édition de Berlin (1831-1836).

2. *Metaph.* IV 1022 : ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγιεια ἕξις τις διάθεσις γάρ ἐστι τοιαύτη.

» ties, nous appelons *disposition* l'ordre de ces parties, qu'il » s'agisse de parties locales, potentielles ou spécifiques[1]. »

Il est facile de voir, en rapprochant cette définition de la *disposition* de celle donnée plus haut de l'*habitude*, que ces deux définitions ne cadrent pas de tous points.

Commençons donc par dégager l'élément commun, générique, qui convient à ces deux phénomènes.

Tous deux d'abord sont des *qualités déterminantes*, dans un sujet donné. Voilà pourquoi, au Livre des Catégories, Aristote les place tous deux dans la catégorie de qualité[2].

Mais la détermination qu'elles produisent n'est pas quelconque. Elle est au contraire très caractéristique. « L'habitude, dit Aristote, détermine un sujet « en bien ou en mal »(ἢ εὖ ἢ κακῶς). Cela revient à dire que par la façon dont elle affecte un sujet, soit dans sa nature (ἢ καθ' αὐτό), soit dans ses puissances (ἢ πρὸς ἄλλο), elle le met en état d'agir *bien* ou *mal*.

L'habitude ne détermine donc pas un sujet à agir. Ce rôle est réservé à d'autres qualités, qui sont les *puissances* de l'âme[3]. Son rôle, à elle, se borne à mettre une nature, qui par ailleurs peut agir, à savoir par ses puissances, ou facultés, dans l'état d'agir *bien* ou *mal*. Elle atteint donc l'*action* dans son *mode* d'être, plutôt que dans *son être* même. Et c'est, nous semble-t-il, cette fonction propre à l'habitude qu'Aristote a voulu mettre en relief dans la définition que nous avons rappelée. Elle permet de donner à l'habitude une place à part dans la hiérarchie des qualités.

Peut-on en dire autant de la *disposition?* La définition qu'en donne Aristote au quatrième Livre des Métaphysiques ne permet pas, à elle toute seule, de l'affirmer. Cependant, du fait qu'Aristote donne à l'habitude, envisagée sous l'angle spécial que nous venons de dire, le nom de disposition, il insinue déjà que la disposition est un phénomène analogue à celui de l'habitude. Mais il y a plus. Au Livre des Catégories, là où le Philosophe classe *officiellement* les espèces de Qualités, il range la disposition (διάθεσις) à côté de l'habitude (ἕξις).

Si donc l'habitude constitue une qualité à part, précisément en ceci qu'elle *modifie* en bien ou en mal un sujet donné, dans sa

---

1. διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος. (Mét. IV-1022, 19).

2. *Catég.* 8 b, 20, sqq.

3. *Catég.* 8 b, *loc. cit.*

nature ou ses puissances; on peut en conclure que la disposition est une qualité au même titre.

Enfin l'exemple d'habitude que donne Aristote au quatrième Livre des Métaphysiques — la santé (ὑγίεια) — il le donne comme exemple de disposition au Livre des Catégories.

Puis donc que la santé n'est une habitude que dans le sens de la détermination subjective bonne ou mauvaise indiquée plus haut — et Aristote l'affirme expressément[1], — comme d'autre part Aristote en fait une disposition, ce ne peut être dans un sens complètement étranger à celui-là.

Il s'en suit que l'habitude et la disposition se ressemblent en ce qu'elles *modifient* toutes deux *en bien* ou *en mal* une nature, soit en elle-même, soit dans ses puissances.

Mais s'en suit-il que toute disposition soit une habitude, ou réciproquement? Aristote le nie: αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀναγκης ἕξεις.[2]

L'habitude et la disposition ont un élément commun, générique, par lequel elles constituent une espèce de qualité. Cet élément que nous venons de signaler, permet de les distinguer des autres espèces de qualités, mais il ne permet pas de les distinguer entre elles.

Or, si Aristote n'a pas pris la peine de bien mettre en relief la ressemblance qui existe entre l'habitude et la disposition, il s'est par contre ingénié à nous indiquer leur différence.

§ II

Habitude et disposition: *leur différence.* — Cette différence tient en un mot. L'habitude est un phénomène *stable*, la disposition un phénomène *instable*

Mais de quelle stabilité ou instabilité s'agit-il? Il y a en effet deux manières de l'entendre. Cela peut vouloir dire: lorsque le phénomène, auquel nous donnons les noms de disposition ou d'habitude, dure longtemps, alors nous lui réservons de préférence celui d'habitude; si au contraire il est passager, nous l'appelons une disposition. Il n'y aurait donc entre l'habitude et la disposition qu'une *différence* de degrés.

Ou bien cela peut signifier: L'habitude est *de soi* un phéno-

1. *Métaph.* IV-1022, *loc. cit.*
2. *Catég.*, 8-8 b, 28.
3. *Catég.* 8 b, 28, 35: διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον τοιαῦται δὲ αἱ ἐπιστῆμαι καὶ αἱ ἀρεταί.

mène durable, parce que s'originant à des causes qui sont stables *de soi;* au contraire, *de soi*, la disposition est un phénomène passager, parce qu'à la merci de causes *essentiellement* changeantes. Alors il existerait entre l'habitude et la disposition une *différence* spécifique.

De quelle façon l'entend Aristote? Sa pensée n'est pas nettement exprimée à ce sujet, mais heureusement les exemples qu'il donne sont très significatifs. En effet, comme preuve de la stabilité de l'habitude, il cite les *sciences* et les *vertus*. Par contre, pour prouver l'instabilité de la disposition, il énumère la *santé*, la *maladie*, le *froid*, la *chaleur*[1].

Mais il y a des sciences qui s'oublient plus vite que la santé ne se perd Si donc Aristote n'entend mettre qu'une différence *de degrés* entre l'habitude et la disposition, au point de vue de leur durée, il a mal choisi ses exemples. La santé est une habitude, et la science une disposition; ou tout au moins la science n'a pas plus de raison d'être appelée une habitude que la santé, ni la santé, plus que d'habitude, d'être appelée une disposition.

Alors, ce n'était pas la peine de tant insister, comme le fait ici Aristote[2], sur la différence qui sépare ces deux phénomènes.

De plus, comment comprendre que, dans l'Éthique à Nicomaque, Aristote ait consacré un livre entier, le cinquième, à expliquer la nature des habitudes (ἕξεις) intellectuelles et morales, sans songer à leur donner le nom de dispositions (διάθεσεις), s'il n'attache pas une importance plus grande à la *stabilité* qui les caractérise?

Aussi bien, croyons-nous, en nous appuyant sur les exemples d'habitudes et de dispositions donnés ici par le Philosophe, dans un Livre consacré officiellement à l'étude comparative des qualités, que son avis est qu'entre l'habitude et la disposition, au point de vue spécial de leur stabilité ou de leur instabilité, il n'y a pas seulement une différence de degrés, mais une différence spécifique[3].

Nous le prouverons très brièvement, d'abord en ce qui concerne l'habitude de science. Savoir, d'après Aristote, c'est con-

---

1. *Catég.* 8, *loc. cit.*

2. *Catég.* 8 8 b, 26-35.

3. Dans cette hypothèse, que tout justifie, l'habitude et la disposition appartiennent à la même espèce de qualité, en tant qu'elles s'opposent aux trois autres espèces de qualité. Mais cela n'empêche pas qu'elles ne diffèrent spécifiquement, si on les compare entre elles; le degré de généralité d'une espèce étant toujours relatif, selon le point de vue auquel on se place pour étudier cette espèce.

naître par les causes [1]. Mais connaître ainsi, c'est connaître de la manière la plus *stable* qui se puisse imaginer : car c'est, selon la nature même de l'objet scientifique, ou bien ramener des conclusions à leurs principes immédiats, ou bien ramener ces derniers à un point indivisible et immuable — l'évidence — où toute connaissance doit virtuellement aboutir, pour être vraiment scientifique. L'habitude de science est donc bien de sa nature un phénomène stable.

On peut faire le même raisonnement pour les habitudes morales, en regard de la fin humaine rationnelle, *toujours la même*, qui préside à leur genèse et à leur développement.

Au contraire des dispositions, comme la santé, la maladie, la beauté, sont des phénomènes instables par nature, si l'on prend garde que les causes multiples dont elles dépendent — tempérament, hérédité, milieu, temps — sont essentiellement instables.

Cependant la science s'oublie — la santé demeure. Soit, mais c'est alors pour des raisons *subjectives*. La science s'oublie, la vertu s'efface, non parce que leur objet *change*, mais parce que les conditions subjectives, individuelles, du savant sont soumises au changement. L'appareil de la sensibilité, mémoire, imagination, sens, est à la merci d'accidents de cette nature. Et c'est aussi parce que ce changement lui-même n'est pas soumis dans un individu à des lois fixes, immuables, que certaines dispositions, comme la santé ou la beauté, peuvent durer.

Voilà pourquoi nous disons qu'il y a des habitudes *à l'état* de disposition, et des dispositions *à l'état* d'habitude.

Mais ces ressemblances entre ces deux phénomènes ne sont qu'accidentelles, étant dues à des causes accidentelles.

Il n'en reste pas moins, lorsqu'on les analyse en elles-mêmes à part des conditions individuelles du sujet qu'elles affectent, que l'habitude reste un phénomène *stable par essence*, et la disposition, un phénomène *instable*.

M. GILLET, O. P.
Docteur en philosophie.

1. *Anal. post.* I, 2, 71 a, 21. — Mét. XI, 4, 1061 b, 30.

II

Question de mots :

Histoire des dogmes, histoire des doctrines, théologie positive.

Quiconque suit, même de loin, le mouvement scientifique, dans le domaine de l'histoire des doctrines et de la théologie, est nécessairement frappé par la variété des noms employés pour désigner ce genre d'études. *Histoire des dogmes*, *Histoire des doctrines*, *Histoire de la théologie*, *Théologie positive*; ce sont là autant de vocables utilisés, à peu près indistinctement, par les auteurs, pour servir d'étiquette à des travaux qui se réclament tous de la même méthode et prétendent tous être de l'histoire, rien que de l'histoire[1].

Il y a là, semble-t-il, plus qu'une source d'embarras pour le choix d'un titre, et cette multiplicité de termes pourrait bien être l'indice d'une imprécision plus foncière, atteignant la méthode et l'objet scientifiques eux-mêmes.

Nous n'avons pas évidemment la prétention de traiter en détail cette question, dans une simple note; notre but, plus modeste, est de distinguer, si possible, les points de vue à envisager en pareille matière, et d'arriver par là à déterminer plus facilement les droits respectifs des vocables en usage.

L'Église est un être complexe. En elle le divin est uni à l'humain, le naturel au surnaturel, et ces deux éléments se pénètrent si intimement, qu'ils sont *de fait* inséparables. Vouloir définir l'Église sans tenir compte de l'un des deux, serait commettre une erreur pareille à celle de quiconque chercherait l'homme dans le seul corps ou dans l'âme séparée. Prétendre dire le dernier mot sur ses éléments intégrants, doctrine, hiérarchie, culte, etc., en ne les observant qu'au point de vue purement humain, serait un procédé ruineux.

---

1. On peut en trouver l'énumération dans TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, pp. 3-7. Paris 1906. L'essai tenté par le savant auteur, de trouver un objet déterminé pour chacun d'eux, laisse place encore à des incertitudes et à des équivoques. Lui-même n'y échappe peut-être pas, dès la première page de son livre, qui porte comme titre *Histoire des dogmes* et en sous-titre *Théologie* anténicéenne. Mgr Batiffol intitule ses travaux historiques, *Etudes d'histoire et de théologie positive* (cf. *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, juin 1906, pp. 170-171); d'autres (Shedd, Fischer, Bethune-Baker) parlent d'*Histoire de la doctrine chrétienne* (*History of christian doctrine*).

Mais, une dans la réalité, l'Église offre cependant à l'esprit, comme tout autre être, des aspects variés, qui, *dans l'ordre de la connaissance*, peuvent être considérés successivement. Et si ces aspects sont à ce point différents qu'ils demandent pour être atteints une méthode spéciale, leur étude pourra constituer des disciplines scientifiques distinctes. Là, en effet, où il y a un objet nettement déterminé et des principes de connaissance différents, il y a diversité de science.

Or, à considérer l'Église, ou — pour restreindre et préciser le problème — sa doctrine, dans le seul ordre d'existence, on remarque bien vite la manifestation de deux points de vue séparés, l'un humain, l'autre divin.

Et d'abord, la doctrine chrétienne est apparue dans le monde à un moment donné du temps et de l'espace; elle a été propagée par des hommes de telle et telle condition; leur enseignement a été reçu dans des esprits ayant déjà une formation antérieure, judaïque ou hellénique; à son contact, une réaction s'est produite en eux, variable selon les peuples, les circonstances et les individus, assimilation ou répulsion, et de ce travail sont nées des formules diverses; parmi elles, les unes ont été adoptées par l'Église comme l'expression authentique de sa doctrine, d'autres ont subsisté, se sont développées en dehors d'elle ou contre elle. Ce sont là des faits de l'ordre humain, et des faits du domaine externe, conséquemment attingibles, *de soi*, par un procédé spécial, le témoignage humain.

Celui-ci se manifeste sous des formes variables: monuments, écriture, tradition, mais toutes, dans certaines conditions déterminées par la critique, sont capables de dénoncer le fait. Elles peuvent même exprimer la *connexion matérielle* des faits entre eux, et permettre par là même, de reconstituer, d'une façon approchée, la trame du passé. Cette connaissance méthodique, nous appelons histoire.

Mais ce procédé peut-il être appliqué à la matière spéciale qui nous occupe; autrement, peut-il y avoir une *histoire* de la doctrine chrétienne?

Quelques uns ont répondu négativement. Leurs raisons reviennent à ceci: l'histoire ne peut atteindre ni exprimer le caractère spécial de la doctrine chrétienne. Parce qu'elle ignore ou veut ignorer la cause surnaturelle qui préside à sa naissance et à son développement, elle ne peut donner de ces faits qu'une idée inadéquate et fausse.

Si en effet l'histoire prétend, comme c'est la coutume chez les rationalistes, fournir le dernier mot dans la question, les objectants ont raison. Mais si, au contraire, les historiens reconnaissent que, même sur le terrain où ils opèrent, la réalité de l'objet déborde les résultats de leurs recherches, l'argument perd toute sa force. L'anatomie ne donne pas une connaissance complète de l'homme, ni même du corps animé, et pourtant elle n'en est pas moins une science légitime.

La vraie question, ici, et la seule, est de savoir si l'histoire, par ses procédés, atteint un *aspect réel* de l'objet qu'elle étudie. Or, cela, nous l'avons montré plus haut, ne saurait être nié raisonnablement. Si donc l'histoire, dans ses conclusions, ne dépasse pas le résultat des données *proprement historiques*, si elle admet comme norme *extrinsèque* de ses affirmations les enseignements de la foi, touchant la doctrine chrétienne, sa naissance et son développement, son emploi est scientifiquement permis.

Il est même utile et désirable. Bien que l'histoire, de soi, n'ait pas pour but de rien démontrer — son rôle est de constater — elle peut cependant servir de base à une preuve apologétique. A étudier la diffusion de la doctrine chrétienne au point de vue purement humain, on peut déjà y reconnaître certains caractères qui trahissent une force vitale supérieure; à la voir surtout dans l'ensemble de son évolution, on ne peut nier, sans tomber dans une impossibilité morale, l'intervention de Dieu. D'ailleurs l'Église elle-même, plus d'une fois, a permis de considérer ses livres saints, son enseignement, d'après les lumières de la seule raison; nier la légitimité de l'histoire c'est condamner toute la tradition apologétique.

Mais sur ces manifestations de la doctrine chrétienne, la foi nous fournit d'autres renseignements. Elle nous dit qu'elle est née d'une révélation divine; que sa prédication, sa transmission, sa conservation sont divinement garanties; elle nous apprend qu'un magistère ecclésiastique en a la garde et que, infaillible dans son témoignage, il la transmet aux générations humaines toujours identique à elle-même, toujours pure de tout alliage corrupteur.

Voilà, dans l'ordre des faits intéressant la doctrine chrétienne, un aspect nouveau proposé à notre connaissance. Sans doute il nous est loisible de nous en tenir à son sujet aux affirmations générales certifiées par la foi; mais nous pouvons aussi l'étudier scientifiquement et essayer de savoir comment, dans la réalité,

aux diverses époques, à travers la variété des circonstances, la doctrine chrétienne s'est divinement manifestée et divinement conservée. Or, à cela, l'histoire ne suffit pas. Ce qu'elle atteint c'est le *fait*, c'est-à-dire un aspect extrinsèque d'une réalité passée, son existence, à un moment donné du temps et de l'espace; sa nature lui échappe. Aussi, tout fait ayant trait à la manifestation de la doctrine chrétienne rentre essentiellement dans son histoire; hérésies et vaines spéculations de l'erreur, croyances et théologie catholique forment, *à un titre égal*, l'objet et la matière d'une histoire de la doctrine chrétienne.

Mais ici il s'agit d'étudier un fait *divin*, comme tel, la transmission vivante et infaillible d'une doctrine, révélée, sous l'action d'une cause supérieure, autrement dit, la tradition catholique. Pour atteindre pareil objet, il faut, nous venons de le voir, une méthode autre que la méthode historique; il faut, à raison de sa nature spéciale, des principes de foi; et voilà comment et pourquoi une théologie historique est requise[1]. Comme la théologie spéculative cherche à organiser les idées révélées avec les doctrines et les systèmes humains, la théologie historique étudiera le mode suivant lequel le fait divin de la révélation, de la transmission de la doctrine, s'organise avec les faits humains qui forment la trame du passé.

Ce n'est pas à dire pourtant que la théologie historique n'ait pas de contact avec l'histoire; elle lui sera, au contraire, intimement unie. L'histoire intervient avec sa méthode spéciale pour déterminer les aspects de l'objet qui rentrent dans son domaine, mais ses procédés ne forment plus la règle qui limite les conclusions; ils sont *utilisés* par la théologie qui les fait participer à son caractère propre et parfois amplifie leur portée. Ils jouent le rôle attribué à la philosophie dans la théologie spéculative.

Ainsi, dans l'étude des sources, l'histoire détermine, par sa méthode d'investigation et de critique, quels documents trai-

1. La prépondérance excessive accordée à l'histoire provient, pour une large part, de ce fait, qu'on en est venu peu à peu à confondre dans l'Église, la tradition scientifique avec la tradition hiérarchique, et à prendre la théologie ancienne comme l'expression exacte du témoignage divin. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à examiner la preuve par la tradition dans les manuels modernes de théologie, ou à voir les subterfuges apologétiques dont usent certains auteurs pour expliquer quelques passages difficiles des écrivains ecclésiastiques, dans la persuasion où ils sont que ceux-ci, même dans ce cas, représentent la tradition catholique. C'est un tort; l'Église a des théologiens, mais elle n'est pas théologienne; elle ne discute pas, elle ne prouve pas, elle *témoigne*, elle affirme. Parfois il est vrai, elle utilise pour exprimer son affirmation, les formules résultant du travail scientifique des théologiens; elle les adopte et par là même les authentique, mais elle n'en dépend aucunement.

tent de la doctrine chrétienne; elle en marque la date et l'auteur, elle en fixe le sens littéral; mais au-dessus de cette critique, une autre, purement théologique, intervient à son tour. Utilisant ce donné historique, sans en être toutefois absolument dépendante[1], elle cherche à fixer par des règles, dont les principales sont consignées dans l'immortel *De Locis theologicis* de Melchior Cano, la valeur de ces sources, comme témoins dans le temps, de la Révélation, et comme représentants de la doctrine *catholique*, en tant que telle.

Ces éléments ainsi critiqués prennent place dans une construction pour laquelle l'histoire fournit encore le cadre chronologique, mais où doit apparaître, avant tout, la continuité de la tradition divine-ecclésiastique, toujours vivifiée par l'Esprit Saint, tantôt se manifestant authentiquement et officiellement par les définitions du magistère hiérarchique; tantôt s'exprimant, de façon ordinaire, par une croyance commune ou par l'enseignement des docteurs autorisés.

Cette distinction radicale entre deux sciences irréductibles, que nous avons admise après d'autres[2], va nous faciliter la tâche dans le choix de vocables appropriés.

D'abord, et cela va de soi, nous réservons le nom de *théologie* à la seconde, pour ne laisser à la première que le nom générique d'*histoire*. Mais ici encore, les différents termes couramment employés: *Histoire des dogmes*, *Histoire des doctrines*, *Histoire de la théologie*, sont-ils équivalents, et peut-on s'en servir indifféremment? Nous ne le croyons pas.

Avec l'éminent Recteur de l'Institut catholique de Toulouse[3], nous pensons que le terme *Histoire des dogmes* implique une saveur protestante. Il est, d'ailleurs, à la fois équivoque et trop restreint. Seul le terme *Histoire des doctrines chrétiennes* répond exactement au rôle de la science qu'il a pour but de désigner.

A côté de lui, cependant, d'autres peuvent justement subsister, pour servir de titres à des parties intégrantes de l'*Histoire des doctrines*. Ainsi, celui d'*Histoire de la Théologie* indiquera cette partie de l'histoire, qui a pour but de retracer les phases

---

1. Cf. A. Gardeil. *La documentation de Saint Thomas, (Revue Thomiste*, XII, p. 589).

2. Voir les articles publiés sur ce sujet dans la *Revue du clergé français*, (1903), par le R. P. Lemonnyer et M. Dubois.

3. *Evolutionnisme et Histoire, réponse à un article récent. (Bulletin de Littérature ecclésiastique*, juin 1906, p. 171.).

successives de l'étude scientifique des doctrines chrétiennes, soit avant, soit après une définition dogmatique; tandis que celui d'*Histoire des croyances chrétiennes* désignera l'étude historique des manifestations de la foi à la vérité chrétienne, en dehors de toute construction systématique. Ce dernier pourra même être qualifié différemment selon que l'étude sera basée soit sur la *liturgie*, soit sur les *monuments* et l'*épigraphie*, soit sur tout autre genre de sources historiques.

Pour la partie théologique, les termes de *Théologie positive* et de *Théologie historique*, ayant au fond le même sens, nous semblent également convenir, à moins qu'on ne veuille réserver le premier au résultat de la critique théologique, le second à l'œuvre de synthèse[1].

Kain. M. JACQUIN, O. P.

1. Cf. P. LEMONNYER, *loc. cit.*

Bulletin de Philosophie

I. — MÉTAPHYSIQUE

Pragmatisme et Humanisme

Je ne crois pas que l'on s'attende à trouver dans un bulletin un exposé systématique du Pragmatisme et de l'Humanisme, accompagné d'une critique en règle. La tâche d'ailleurs serait très difficile, car ces doctrines n'ont pas encore été développées d'une manière suivie dans des ouvrages complets. Elles ne sont représentées jusqu'ici que par des vues fragmentaires, dont on peut dire seulement qu'elles révèlent une attitude d'esprit bien définie vis-à-vis des principaux problèmes philosophiques. Cette attitude d'esprit consiste à juger de la vérité d'une affirmation ou d'un ensemble d'affirmations par leurs résultats pratiques, par les facilités qu'elles apportent, non seulement à la pensée, à la conception rationnelle de l'univers, mais à la vie humaine intégralement considérée, avec toutes ses tendances et tous ses besoins. Je me contenterai donc en remontant à l'origine (on me le pardonnera à cause de l'importance de la question), de suivre au cours du temps les principales manifestations de ce mouvement philosophique, de retracer brièvement les débats qu'il a soulevés et d'y joindre enfin quelques observations sur lesquelles je me propose de revenir plus tard.

C'est dans un article d'un savant américain, M. Charles Sanders Peirce, alors attaché au service géodesique des États-Unis, homme de laboratoire dans toute la force du terme en même temps qu'esprit très ouvert aux spéculations philosophiques,[1] qu'il faut chercher la première esquisse du pragmatisme. Le mot n'y figure pas, mais la substance de la méthode nouvelle y est contenue tout entière. Cet article divisé en deux parties fut d'abord publié dans la *Popular Science Monthly*, en novembre 1877 et janvier 1878, sous le titre : *Illustrations of the Logic of the Science*. La seconde partie « *How to make our thoughts clear* », « Comment rendre nos pensées claires », est la plus importante. Une traduction de cet essai parut dans la *Revue Philosophique*, en décembre 1878 et janvier 1879. A cette époque, Peirce employait très souvent le mot pragmatisme dans la conversation, mais il ne l'introduisait pas dans ses écrits ; il ne l'a imprimé pour la première fois qu'en 1902, dans son article *Pragmatisme* pour le dictionnaire de Baldwin.[2] Il a d'ailleurs tout récemment abandonné l'appellation de pragmatisme pour

---

1. « .... he himself (l'auteur) may almost be said to have inhabited a laboratory from the age of six until long past maturity... That laboratory life did not prevent the writer (who here and in what follows simply exemplifies the experimentalist type) from becoming interested in methods of thinking;... » *What Pragmatism is*. p. 162, *The Monist*. April 1905.

2. *The Monist*. April 1905, p. 163, en note.

celle de pragmaticisme, afin de dégager ses vues personnelles des développements donnés à ses principes par d'autres philosophes depuis 1878. [1] C'est M. William James, son admirateur et son ami, qui a fait du mot pragmatisme un emploi fréquent et l'a popularisé. En France, M. Maurice Blondel s'était servi de ce terme sans connaître l'usage qu'on en faisait en Amérique ; [2] mais il désignait par là toute autre chose que James et Peirce, et bien que sa philosophie relève au fond des mêmes tendances que la leur, elle s'en distingue par le rôle beaucoup plus profond qu'il attribue à l'action dans la conquête de la vérité. [3]

Voilà pour l'histoire du mot ; examinons maintenant ce qu'il recouvre. Le pragmatisme s'est d'abord présenté comme une méthode, comme une logique nouvelle. Il est né du besoin de donner aux idées un contenu réel et facilement saisissable, de trouver au milieu des conflits de doctrines, parmi les ruines accumulées des systèmes philosophiques, un moyen aisé et rapide de discerner à coup sûr ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas, de bannir à jamais le dilettantisme intellectuel, d'arriver à des convictions qui influent immédiatement sur la conduite, d'unir, en un mot, la science à la vie.

C'est en psychologie que Peirce prend son point de départ; il se fonde sur la nature et plus encore sur la tendance de la pensée pour formuler les règles qu'elle doit suivre. « ... La pensée est excitée à l'action par l'irritation du doute et cesse quand on atteint la croyance : produire la croyance, c'est donc la seule fonction de la pensée. » [4] Ainsi, se servir de la pensée pour autre chose que pour arriver à une certitude, c'est abuser de la pensée. C'est si bien la conviction intime de Peirce qu'il n'hésite pas à préférer au dilettantisme intellectuel n'importe quelle méthode pour fixer la croyance, et qu'il ne cache pas son admiration même pour la moins parfaite et la plus arbitraire de ces méthodes. [5] La

---

1. *Ibid.* pp. 165 et 166.

2. Cf. LALANDE. *Praamatisme* et *Pragmaticisme*, p. 123, en note. *Revue Philosophique*, Février 1906.

3. Tandis que chez les pragmatistes l'action n'a qu'un rôle de commandement et de direction vis-à-vis de la connaissance, pour M. Blondel, elle est bien plus que cela, elle fait partie essentielle de nos moyens de connaître. Si elle ne remplace pas la réflexion, en revanche elle nous donne sur le réel des lumières qu'aucune analyse ne pourrait fournir. « Rien ne dispense le pratiquant de penser ni le penseur de pratiquer ». Cf. *Le Point de départ de la Recherche Philosophique. Annales de Philosophie Chrétienne*, Janvier et Juin 1906.

4. *Revue Philosophique*, Janvier 1879, p. 43.

5. Cette méthode est celle de ténacité. « Impossible de ne pas envier l'homme qui peut mettre de côté la raison, bien qu'on sache ce qui doit à la fin en résulter ». *Rev. Philos.*, Décembre 1878. — Peirce reconnait quatre manières de fixer la croyance : la méthode de ténacité, la méthode d'autorité, la méthode a priori et la méthode scientifique. La méthode de ténacité la plus rudimentaire et la moins rationnelle consiste à adopter une opinion au choix et à la maintenir en ignorant ou en écartant résolument ce qui pourrait l'ébranler ou la contrebalancer. La méthode d'autorité est la méthode de ténacité étendue à une collectivité ; l'Église ou l'État fixent alors la croyance par tous les moyens dont ils disposent. La méthode a priori résulte du libre jeu des préférences intellectuelles, après que les hommes ont échangé leurs idées, chacun s'attachant au point de vue qui lui paraît le plus en harmonie avec les choses naturelles. Enfin la méthode scientifique est celle qui vise à produire la conver-

croyance est le but de la pensée ; on l'atteint par plusieurs procédés dont l'investigation scientifique est le plus satisfaisant et le plus rationnel ; mais il faut définir la croyance elle-même. « Qu'est-ce donc que la croyance ? C'est la *demi-cadence* [1] qui clôt une phrase musicale dans la symphonie de notre vie intellectuelle. Nous avons vu qu'elle a juste trois propriétés. D'abord elle est quelque chose dont nous avons connaissance ; puis elle apaise l'irritation causée par le doute ; enfin elle implique l'établissement dans notre esprit d'une règle de conduite, ou, pour parler plus brièvement, d'une *habitude.* » [2] La croyance est une cadence parce qu'elle détend l'esprit qui se repose en l'acquérant, mais seulement une demi-cadence, car elle devient une règle d'action dont l'application entraîne un nouveau doute et une réflexion nouvelle.

C'est de cette conception de la pensée et de la croyance que va sortir le nouveau criterium logique que Peirce déclare parfaitement approprié à l'état actuel de la science. « La marque essentielle de la croyance est l'établissement d'une habitude, et les différentes espèces de croyances se distinguent par les divers modes d'action qu'elles produisent. Si les croyances ne diffèrent point sous ce rapport, si elles mettent fin au même doute en créant la même règle d'action, de simples différences dans la façon de les percevoir ne suffisent pas pour en faire des croyances différentes, pas plus que jouer un air avec différentes clefs n'est jouer des airs différents. » [3] Gardons-nous donc. ce qui fut l'erreur de Descartes, de faire de la clarté d'une idée le signe infaillible de sa vérité, car un objet connu clairement peut passer à tort pour un objet différent de ce qu'il était lorsqu'on l'apercevait obscurément ; évitons aussi de prendre des différences grammaticales pour des différences entre les concepts; il ne faut s'attacher, pour connaître ces dernières,qu'aux conséquences pratiques des concepts. « Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. Ce qu'est une habitude dépend de la façon dont elle peut nous faire agir, non pas seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être. Il n'y a pas de nuance de signification assez fine pour ne pouvoir produire une différence dans la pratique. » [4] Et plus loin Peirce ajoute, insistant sur un autre aspect de la même idée : « Il semble donc que la règle pour atteindre le troisième degré de clarté dans la compréhension peut se formuler de la manière suivante : considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception com-

---

gence des croyances humaines. « Il faut donc trouver une méthode grâce à laquelle nos croyances ne soient produites par rien d'humain, mais par quelque chose d'extérieur à nous et d'immuable, quelque chose de commun à tous les hommes ou qui puisse être commun. La méthode doit être telle que chaque homme arrive à la même conclusion finale » *Ibid.* p. 565.

1. Souligné par l'auteur.
2. *Rev. Philos.*, Janv. 1879, p. 45.
3. *Rev. Philos.*, Janv. 1879, p. 46.
4. *Rev. Philos.*, Janv. 1879, p. 47.

plète de l'objet. »[1] Suit l'application de ce principe aux idées de dureté, de libre arbitre, de force et de réalité, pour montrer quelle clarté en résulte.

Peut être le lien qui unit les deux règles énoncées plus haut n'apparait-il pas tout d'abord. Pour l'apercevoir, il suffit de se rappeler que toute action amène une réaction. Les diverses impressions que nous recevons d'un objet, ce que Peirce appelle ses effets pratiques et qui constituent pour lui la notion complète de cet objet, excitent en nous des réactions qui deviennent des habitudes. Si nous prévoyons que tel objet est de nature à produire telle impression, nous préparerons telle réaction. Par exemple, sachant d'avance que le feu brûle, nous aurons soin de nous tenir à bonne distance. La conception des effets d'un objet donné a donc un rapport étroit avec les habitudes qu'implique cette conception. L'on voit aussi par là que la logique de Peirce se cantonne dans le domaine de l'expérience. Ce caractère devait être mis en relief par un autre philosophe américain plus connu que Peirce.

William James, actuellement professeur de psychologie à l'université Harvard,[2] insista sur ce côté expérimental du pragmatisme et donna lui-même à son point de vue le nom d'empirisme radical : « *radical empiricism* ».[3] Sa doctrine est un empirisme, car elle considère ses conclusions les plus assurées comme susceptibles d'être modifiées au cours des expériences futures ; c'est un empirisme radical, car elle traite le monisme lui-même comme une hypothèse, et adhère fermement au pluralisme qui est l'aspect du monde fourni par l'expérience.

Cette attitude philosophique s'affirme déjà dans un essai sur le Sentiment du Rationnel dont la première partie a été publiée dans le *Mind*, en Juillet 1879.[4] Après avoir défini le sentiment du rationnel dans le domaine de la spéculation, comme la conscience qu'a la pensée de se suffire complètement au moment présent, de n'avoir besoin d'aucune explication ni justification, il s'efforce de montrer l'impuissance de toute conception purement théorique à produire constamment ce sentiment de rationalité. En effet, s'il y a en nous un besoin d'unité qui nous pousse à systématiser, il y a également une tendance qui nous incline à rechercher le détail, à saisir la complexité du réel, et l'accord de ces deux exigences semble impossible à réaliser dans la spéculation pure. Les classifications ne répondent qu'au premier de ces besoins, celui de l'unification ; ce sont des moyens de satisfaire cette tendance, des « instruments téléologiques ». La méthode mystique n'aboutit pas davantage, car elle est trop instable.

---

1. *Ibid.*, p. 18.

2. Cambridge, Massachusetts.

3. Dans la préface de son livre *The Will to believe and other Essays in Popular Philosophy*, p. VII. Cet ouvrage, paru en février 1897, a été réimprimé plusieurs fois ; c'est un recueil de discours et d'articles ayant trait au pragmatisme. — Je cite d'après l'édition de 1905.

4. *The Sentiment of Rationality*. Cet essai, jusqu'à la page 75, est formé par des extraits d'un article publié dans le *Mind* en Juillet 1879. Le reste est une reproduction d'un discours au « Philosophical Club » de Harvard, prononcé en 1880. *The Will to Believe*, etc., pp. 63-110. On trouvera une traduction de cet article dans la *Critique Philosophique*, T. XVI et XVII.

Dans la seconde partie de son article, James suggère qu'on peut éviter les difficultés précédentes, si l'on quitte à temps le point de vue théorique pour passer au point de vue pratique. Le sentiment de rationalité prend alors un nouvel aspect, il devient le sentiment de familiarité avec les choses, la confiance qu'on a que tels effets émanés de tel être seront de nouveau produits par lui. Ainsi une donnée ultime théoriquement irrationnelle, peut être tranquillement acceptée dans la pratique, si elle permet d'attendre quelque chose de défini. Bannir l'incertitude du futur, escompter des conséquences déterminées et pardessus tout des conséquences bonnes, voilà à quoi la nature humaine tend pratiquement. Tout système philosophique qui ne se conformera pas à ces exigences fondamentales sera tôt ou tard rejeté. De là, par exemple, le discrédit du pessimisme de Schopenhauer, de la philosophie de l'Inconscient de Hartmann ; de là aussi l'échec complet du matérialisme.

On n'a pas assez remarqué la place que tenaient les intérêts pratiques dans les constructions intellectuelles. L'évolution a montré que la connaissance n'est qu'un moment fugitif au cours d'un phénomène moteur. La question germinale concernant les choses qui se présentent pour la première fois à la conscience, n'est pas : qu'est ceci ? mais la question pratique : Où tend ceci ? Qu'est-ce qui va se faire ? Aussi un élément de notre nature que le christianisme a toujours mis en relief et que la science et la philosophie excluaient naguère encore, la foi, va-t-il jouer un rôle prépondérant dans l'action et par conséquent dans une philosophie plus compréhensive. La foi est partout en physique, [1] elle se trouve même à la base, c'est elle qui proclame l'uniformité du cours de la nature. Si on l'admet en physique, pourquoi la rejeter et la mépriser ailleurs comme le font Huxley et Clifford ? Non seulement la foi dépasse et doit dépasser l'évidence scientifique, mais il y a toute une classe de vérités qui ne peuvent exister sans la foi. Un touriste acculé à franchir d'un bond une crevasse dans les Alpes, ne pourra le faire que s'il croit qu'il le fera ; s'il est persuadé qu'il manquera son but, il le manquera en effet. Il y a donc des cas où la foi crée sa propre vérification « *There are then cases where faith creates its own verification.* » [2] Or dans toutes les propositions philosophiques, qui, par leur nature même, ont une portée universelle, il y a un élément personnel et par conséquent la foi doit intervenir. S'il y a les données d'expérience communes à tous les hommes, — désignons-les, si l'on veut, par M, — il y a aussi les réactions personnelles et leurs conséquences qu'il faut appeler x, car c'est l'inconnue du problème. Le monde complet pour chaque homme est représenté par $M + x$. Le pessimiste ajoutant aux défauts de l'univers ses dégoûts, son inaction et finalement son suicide, le rend en effet totalement mauvais et vérifie la conception qu'il en a. Il en va de même

1. « Faith is synonymous with working hypothesis. The only difference is that while some hypotheses can be refuted in five minutes, others may defy ages » *The Will to Believe*, etc., p. 95.

2. *Ibid.*, p. 97. « Believe and you shall be right, for you shall save yourself; doubt, and you shall again be right, for you shall perish. The only differenco is that to believe is greatly to your advantage.

inversement pour l'optimiste. L'*x* qui est la contribution personnelle de chacun se comporte comme une hypothèse qui doit être éprouvée par les faits. Par exemple, la question de savoir si le monde est moral ou non, ne peut être tranchée que par ce moyen, mais ici l'expérience d'un seul homme, ni même d'un grand nombre, ne saurait suffire ; une solution ne sera possible que lorsque l'expérience de l'humanité tout entière sera achevée. Mais c'est l'action humaine et par conséquent la foi qui fera apparaître cette solution.

Les divers points du programme pragmatiste esquissé dans cet essai fondamental se retrouvent amplifiés dans une série de discours adressés à diverses associations philosophiques ou religieuses, sans que d'ailleurs ces développements suivent une marche logique : comme il est naturel, ils s'inspirent plutôt des circonstances. En 1881, devant une assemblée de ministres unitaires,[1] James revient sur le caractère pratique de la connaissance, sur sa nature intentionnelle (*purposive*) pour en tirer une justification de la croyance au Dieu personnel. L'impression sensorielle n'existe que pour éveiller la réflexion et la réflexion n'existe que pour l'acte : agir est donc la fin de la connaissance et s'arrêter dans la réflexion c'est détruire l'ordre et tromper les intentions de la nature. James considère ceci comme l'une des conclusions fondamentales vers lesquelles convergent toutes les recherches physiologiques modernes. Donc, puisque l'esprit est un mécanisme essentiellement téléologique « essentially teleological mechanism » autrement dit, puisqu'il *fonctionne exclusivement pour des fins* qui n'existent pas dans le monde des impressions sensibles, mais qui dérivent du côté émotionnel et pratique de notre nature,[2] on est conduit à penser que la conception du Dieu personne est la plus rationnelle et la seule possible, comme étant celle qui répond pleinement à nos aspirations.

C'est encore ce gouvernement de nos connaissances par nos désirs qui est affirmé dans un discours sur le Dilemme du Déterminisme.[3] On y trouve une idée que M. Schiller poussera plus tard jusqu'à ses limites. Les axiomes ne sont que des postulats : le principe de causalité, par exemple, n'est qu'une demande que les phénomènes qui apparaissent actuellement juxtaposés, manifestent une liaison plus intime. Déterminisme et indéterminisme sont des postulats de rationalité. L'indéterminisme est le moins irrationnel, car préservant du pessimisme et du subjectivisme romantique, il fonde la morale et excite à l'action.

---

1. *Reflex Action and Theism*. Discours prononcé à l'Institut des Ministres unitaires à Princeton, Massachusetts, en 1881. *The Will to Believe*, etc., pp. 111-144.

2. « I mean by this that the conceiving or theorizing faculty — the mind's middle department — functions *exclusively for the sake of ends* that do not exist at all in the world of impressions we receive by way of our senses, but are set by our emotional and practical subjectivity altogether. It is a transformer of the world of our impressions into a totally different world — the world of our conception; and the transformation is effected in the interests of our volitional nature, and for no other purpose whatsoever ». *The Will to Believe*, etc., p. 117.

3. *The Dilemma of Determinism*. Discours adressé aux « Harvard Divinity Students » et publié dans la *Revue Unitaire*, en Septembre 1884. *The Will to Believe*, etc., pp. 145-183.

Un peu plus tard[1], James mit en relief l'importance de l'épreuve expérimentale pour juger de la valeur d'une doctrine et par conséquent de sa vérité. Il n'y a pas de philosophie morale constituée d'avance. Le bien et le mal ne sont pas des natures absolues : le monde physique, comme tel, n'est ni moral ni immoral. Les relations morales, la loi morale ne peuvent exister que dans un esprit qui les sent ; de même, il ne peut y avoir d'obligation que lorsqu'il y a une personne concrète qui exige actuellement quelque chose.[2] Ce qui satisfait le plus grand nombre de demandes est ce qu'il y a de moralement meilleur, et devient l'obligation suprême. Ceci ne peut être constaté que par un essai continuel ; il n'y aura donc finalement de vérité en morale, comme en physique, que lorsque le dernier homme aura accompli son expérience et dit son dernier mot sur la question.

L'indifférence du monde sensible au point de vue moral, sa plasticité vis-à-vis de nos désirs et de notre action est signalée dans deux autres discours.[3] Le premier tend à établir que l'univers se prête à l'optimisme comme au pessimisme. Si l'on considère l'ordre rudimentaire que présentent les faits, le pessimisme peut se justifier. Mais ces mêmes faits peuvent aussi s'interpréter d'une manière optimiste, pourvu que nous y ajoutions notre foi à un univers invisible et plus vaste, où l'ordre incomplet du monde actuel trouve son complément et sa signification entière. Que cette foi soit légitime, c'est ce qu'on ne saurait contester, si l'on songe que dans les questions où notre action personnelle est engagée, la foi crée son objet et se vérifie elle-même.

Le second discours[4] dont le retentissement fut considérable et qu'un certain nombre d'adversaires du pragmatisme dénoncent comme ruinant l'édifice scientifique, a aussi pour objet de justifier la foi. La vérité objective n'existe pas, bien que l'instinct de l'intelligence soit de dogmatiser, car il est impossible de découvrir un critérium universellement valable à ce point de vue. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il faille renoncer à la vérité, l'empirisme absolu n'est pas un scepticisme. Deux attitudes sont possibles ; ou bien viser par-dessus tout à atteindre le vrai, ou se donner comme but principal d'éviter l'erreur. La première est préférable à la seconde ; il faut se résoudre à courir des risques pour atteindre la vérité, et ces risques sont moindres, à tout prendre, que ceux auxquels on s'expose, en laissant échapper des vérités sous prétexte d'éviter des erreurs. Il est légitime d'opter entre deux propositions

---

1. *The Moral Philosopher and The Moral Life.* Discours au Philosophical Club de Yale, publié en Avril 1891 dans l'*International Journal of Ethics.* — *The Will to Believe*, etc., pp. 184-215.

2. « ... We see not only that without a claim actually made by some concrete person there can be no obligation but that there is some obligation wherever there is a claim ». *The Will to Believe.*, etc., p. 194.

3. *Is Life Worth Living?* Discours adressé à la Harvard Young Men's Christian Association et publié en octobre 1895 dans l'*International Journal of Ethics.* — *The Will to Believe*, pp. 32-62.

4. *The Will to Believe*, qui donne son nom à l'ouvrage. Discours aux Philosophical Clubs de Yale et de Brown publié dans le *New World*, en Juin 1896.

lorsque les motifs intellectuels ne suffisent pas à nous décider.[1] Le doute n'est pas un état d'esprit supérieur, il n'a rien de fécond et d'ailleurs il est lui-même une option, provenant d'une passion aussi bien que les décisions positives dans un sens ou dans l'autre. Pratiquement il équivaut à la négation, car lorsqu'on doute, on se conduit comme si l'on ne croyait pas. Aussi lorsqu'il s'agit d'une hypothèse vivante, importante, et sur laquelle il faut se prononcer, il est légitime de croire pour se donner toutes les chances d'atteindre le vrai. C'est le cas en particulier pour la religion.

Après avoir essayé de montrer par une espèce d'induction, en l'appliquant à divers problèmes, la force et la valeur de la méthode pragmatique, James en fit un exposé direct et assez étendu dans un discours prononcé à l'assemblée annuelle de l'Union philosophique.[2] Reprenant le principe de Peirce, il lui donne une forme nouvelle et en développe les conséquences. « Je préférerais, pour notre entretien de ce soir, exprimer le principe en disant que l'on doit déduire de toute proposition philosophique une conséquence particulière qui entre dans notre expérience future, active ou passive : l'important est que l'expérience soit particulière et non qu'elle soit active... Toute la fonction de la philosophie doit être de trouver la différence pratique pour vous et pour moi, à des instants déterminés de notre vie, entre une formule du monde et une autre formule. »[3] La possibilité de l'expérience est ce qui donne une signification, une portée aux conceptions métaphysiques. Si, par impossible, le monde devait finir au moment présent, une question comme celle-ci, par exemple : « La matière a-t-elle produit toutes choses, ou Dieu existe-t-il en dehors d'elle ? » offrirait une alternative insignifiante ou vaine.[4] Que la matière ou Dieu ait produit ce monde, il est ce qu'il est, et nous n'y pouvons rien. Les deux affirmations sont donc indiscernables. Mais, si le monde ne finit pas à cette minute, alors ces points de vue sont capables de transformer notre expérience, d'influer réellement sur notre conduite ; ils ont un sens, on peut utilement se demander si l'un ou l'autre est vrai. Car, comme le dit James à la fin de son discours : « Quand toutes les propositions à discuter n'ont aucune

---

1. « The thesis I defend is, briefly stated, this: « *Our passional nature* » *not only lawfully may, but must, decide an option between propositions* » *whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on* » *intellectual grounds; for to say, under such circumstances « Do not decide* » *but leave the question open » is itself a passional decision, — just like* » *deciding yes or no, — and is attended with the same risk of losing the truth.* » p. 11. Voici d'autres passages caractéristiques de cet important discours : « There are, then, cases where a fact cannot come at all unless a preliminary faith exists in its coming. *And where faith in a fact can help create the fact,* that would be an insane logic which should say that faith running ahead of scientific evidence is the lowest kind of immorality into which a thinking being can fall. p. 25... « *A rule of thinking which would absolutely prevent* » *me from acknowledging certain kinds of truth if those kinds of truth were* » *really there, would be an irrational rule.* » p. 28.

2. *Philosophical Union* de Berkeley, paru dans les « *Publications of the University of California in 1898.* » sous le titre de « *Philosophical Conceptions and Practical Results.* »

3. *Revue de Philosophie*, mai 1906, p. 467.

4. *Revue de Philosophie*, *ibid.*, p. 468.

signification pratique, quel intérêt y a-t-il à ce qu'elles soient vrais ou fausses ? » [1]

Mais il ne suffisait pas de mettre en relief l'excellence du pragmatisme comme méthode de discussion, il fallait le fonder sur une théorie de la connaissance ; James s'y applique à peu près vers le même temps, en systématisant ses idées sur l'expérience. [2] Il ne faut pas concevoir l'expérience comme la connaissance de séries d'objets discontinus que l'on puisse considérer chacun à part. Les relations que les choses soutiennent entre elles sont tout aussi bien expérimentées que les choses elles-mêmes. Ces divers rapports sont aussi réellement perçus que le rouge ou le chaud. Le connu et le connaissant ne sont pas dans un rapport transcendant ; cette relation n'est qu'une des démarcations qu'offre la masse de l'expérience. L'expérience pure n'est d'ailleurs pas ce que l'on entend ordinairement par le vrai ou le réel. On ne réalise en soi l'expérience que dans la mesure où l'on s'identifie avec elle ; pour la penser, pour juger de sa vérité ou de sa réalité, il faut s'en détacher. Mais pourquoi reconstruire intellectuellement le monde au lieu de l'expérimenter simplement ? Le rationaliste répond : « Parce que comprendre est le devoir de l'homme. » Le pragmatiste en donne une explication toute différente. La pensée est nécessaire pour prévoir et réagir à temps et nous garantir contre les poussées destructives du milieu où nous sommes placés. Si l'expérience pure n'avait offert aucun danger, « Nous aurions éprouvé les choses sans rien articuler, et nous en aurions joui sans raisonner. » [3]

Si William James, à la suite de Peirce, a présenté le pragmatisme comme une méthode d'une merveilleuse utilité, M. Schiller s'est proposé de l'ériger en philosophie. [4] Dès 1892 et visiblement sous l'influence de James dont il cite les principes de Psychologie, il posait très nettement de son côté le principe du pragmatisme, dans un article intitulé *La Réalité et l'Idéalisme*, [5] examinant les vues de M. Richtie sur le critérium de la réalité, il en venait à montrer que ce critérium est finalement pratique. Seuls sont perçus comme réels les objets qui intéressent nos sentiments et notre activité, en d'autres termes, les objets qui ont une valeur pratique. C'est par l'application instinctive de cette règle que l'on a constitué le monde objectif de la vie courante, en excluant les rêves, les hallucinations, les illusions passagères. Schiller voit également, comme James, un signe du réel et du rationnel dans l'absence de tout frottement interne, lorsque des représentations occupent en entier

---

1. *Revue de Philosophie, ibid.*, p. 483.

2. *A world of pure experience* et *The thing and its relations* dans *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, septembre et octobre 1904, janvier 1905.

Cf. Lalande. *Pragmatisme et Pragmaticisme. Revue Philosophique*, février 1906, pp. 127-129.

3. *The Thing and its relations*, 31. *Revue Philosophique*, p. 129.

4. F. C. S. Schiller, tutor and fellow of Corpus Christi College, Oxford

5. Publié pour la première fois dans la *Philosophical Review*, septembre 1892 Cet article a été reproduit dans le recueil qui porte le titre général de « *Humanism*, » London. Macmillan, 1903. C'est d'après ce livre que je cite sauf les exceptions qui seront mentionnées.

le champ de la conscience et donnent l'impression d'une pleine suffisance. La réalité n'est donc pas quelque chose de fixe, elle devient, elle se fait. Le caractère du réel peut être placé avec plus de justesse dans l'individualité des choses que dans l'unité d'un absolu qui inclut tout. Plus l'on pénétrera l'individualité des êtres, plus la connaissance progressera. Déjà l'on voit poindre ici ce que Schiller appellera plus tard « l'Humanisme », dans le souci qu'il montre de ne pas dépasser notre expérience et de ne rien négliger de ce qui est humain et réel.

Je crois qu'il est bon d'indiquer tout de suite ce qui constitue l'humanisme et en quoi il se différencie du pragmatisme de Peirce et de James, bien que Schiller ne se soit expliqué sur ce point que beaucoup plus tard.[1] L'humanisme est l'attitude du philosophe qui, évitant de gaspiller sa pensée à construire l'expérience *a priori*, se contente de prendre l'expérience humaine comme guide dans le monde de cette même expérience, qui se borne, pour commencer, à accepter l'homme tel qu'il est, sans le dépouiller de ses passions et de ses tendances, sans faire évanouir son individualité, ni la traduire en un jargon technique, sous prétexte de l'élever à la dignité d'objet de science.[2] Affirmer dans *tout ordre de connaissances* que *la nature entière de l'homme*[3] doit être présupposée dans tous ses raisonnements, faire de l'homme, comme l'enseignait jadis Protagoras, la mesure de toutes choses, c'est-à-dire, du monde de son expérience, telle est l'idée fondamentale de l'humanisme.[4] Il ne lui suffit pas, comme le fait le pragmatisme, d'appliquer ce principe à la théorie de la connaissance ; toutes les sciences sont réinterprétées à ce point de vue. L'humanisme se présente comme l'explication dernière qui rend compte du pragmatisme lui-même et le dépasse. Il est au pragmatisme ce qu'un système complet est à une méthode épistémologique.[5]

De cet épanouissement de la nouvelle doctrine, Schiller prenait une conscience de plus en plus nette, à mesure qu'il abordait en pragmatiste les questions les plus variées. Tantôt il s'efforçait de montrer qu'une métaphysique abstraite est impuissante à rendre raison du temps, du changement et de l'individualité, parce que nos concepts font abstraction de ces trois éléments, et qu'il faut les perfectionner par l'expérience qu'ils ont pour but de préparer.[6] Tantôt il faisait ressortir que théoriquement une foule de géométries sont possibles et légitimes et que ce qui fait la valeur exceptionnelle de la géométrie euclidienne, c'est qu'elle est la seule applicable dans le monde, tel qu'il est constitué ; que d'autre part, ni la certitude, ni la nécessité, ni l'universalité géométrique, n'ont un caractère différent de celui qu'elles présentent

---

1. Dans la préface de *Humanism* et dans le *Mind* avril 1905. « *The Definition of Pragmatism and Humanism* ».

2. Cf. *Humanism*, préface, p. XIX et XX.

3. Je souligne.

4. Cf. *Humanism*, *ibid.* et p. XVII et le *Mind*, avril 1905, p. 238 et 239.

5. *Humanism*, *ibid.*, p. XXI et *Mind*, *l. c.*

6. *The Metaphysics of The Time Process*, publié dans le *Mind*, janvier 1905. — *Humanism*, pp. 95-109.

dans d'autres domaines.[1] Tantôt enfin, il reconnaissait que le darwinisme n'est pas essentiellement hostile à toute conception d'une finalité dans le monde et qu'il suffit pour cela que l'on considère ses hypothèses comme des artifices de méthode et non comme la représentation des faits.[2]

Passant ensuite aux problèmes de la morale, Schiller se demandait quelle est la place du pessimisme en philosophie.[3] Comme les jugements de fait sont fondés en dernière analyse sur des jugements de valeur, il faut en conclure que la question dernière en philosophie est celle-ci : « Que vaut la vie ? » L'optimisme et le pessimisme sont les deux réponses à cette question ; elles sont irréductibles l'une à l'autre, mais le pessimisme est secondaire, car il est négatif et résulte de la faillite d'un idéal. Trois articles sont consacrés à l'idée d'immortalité.[4] Cette notion constitue un postulat fondamental de l'éthique, mais on ne doit pas en faire un postulat purement émotionnel ; il est de même nature que les autres suppositions qui, dans les sciences physiques, nous servent à harmoniser notre expérience. L'acceptation de cette hypothèse se justifie de la même manière (a). Ce postulat d'une vie future est intéressant pour nous et n'a rien d'impossible *a priori* ; il suffirait de le traiter scientifiquement et le rôle de la philosophie, dans ce cas en particulier où les essais sont rudimentaires, serait de critiquer les méthodes proposées (b). Si nous ne savons rien de précis sur l'immortalité, si la réalité en est incertaine pour la science, c'est qu'il n'y a pas, dans les masses, de désir assez prononcé à l'égard d'une vie future. Pour arriver à un résultat, il faudrait que cette perspective excitât un intérêt social, ce que d'ailleurs Schiller souhaite vivement (c). L'on voit déjà ici un appel implicite au principe qui sera plus tard longuement développé, que ce sont nos besoins qui posent les questions et déterminent le sens des réponses qu'elles reçoivent.

Tout en empruntant à Aristote l'idée d'ἐνέργεια pour reconstruire la substance sous la forme d'une activité qui tend sans cesse vers un équilibre des actions et des réactions, afin de s'élever au-dessus du changement, le professeur d'Oxford se refuse à suivre le philosophe grec en ce qui concerne la vérité. Il lui reproche d'avoir fait de la vérité quelque chose de surhumain, tandis qu'au contraire le vrai est humain tout comme le bien. Ce que nous appelons le vrai, c'est le vrai pour nous considérés comme des êtres qui poursuivent des buts déterminés. Les principes théoriques, tout comme les maximes pratiques, tirent leur

---

1. *Non-Euclidean Geometry and The Kantian a Priori* dans la *Philosophical Review*, mars 1896. *Humanism*, pp. 85-94.

2. *Darwinism and Design. Contemporary Review*, juin 1897. *Humanism*, pp. 128-156.

3. *The Place of Pessimism in Philosophy*, paru dans *The International Journal of Ethics*, octobre 1897. *Humanism*, pp. 157-165.

4. Ces trois articles sont les suivants : a) *The Ethical Significance of Immortality* dans le *New World*, septembre 1897. *Humanism*, pp. 250-265 ; b) *Philosophy and the Scientific Investigation of a Future Life* dans les *Proceedings of the Society for Psychical Research*, Part 36, février 1900. *Humanism* pp. 266-289. c) *The Desire for Immortality. Fortnightly Review*, septembre 1901. *Humanism*, pp. 228-249.

sens et leur portée de leur utilité. Les vérités éternelles sont en définitive des postulats. [1]

C'est ce que Schiller s'attache à montrer dans un essai très important sur lequel il nous faut insister. [2]

Le monde consiste dans notre expérience organisée au moyen de certains principes, voilà le point de départ qui lui semble généralement admis. [3] Mais cette expérience est individuelle et il n'y a aucune raison pour rejeter le moi au début de nos recherches ; à tout le moins, l'acceptation du moi est un procédé de méthode aussi légitime que d'autres. [4] Quant à l'objet de notre expérience, il est impossible de le décrire complètement, car le monde n'est pas un ensemble achevé, il se fait à chaque instant. Il se prête à nos essais, et bien qu'on ne puisse dire jusqu'où va sa souplesse, bien qu'un élément dernier, la matière, apparaisse comme irréductible, au point de vue de la méthode, nous devons le considérer comme entièrement plastique. [5] Ces tentatives auxquelles nous nous livrons sur l'univers, nous sont suggérées par nos besoins de toute nature ; aussi les principes à l'aide desquels nous harmonisons notre expérience, doivent-ils être considérés comme des postulats.

A ces préliminaires succède un examen critique de l'empirisme et de l'apriorisme. La théorie empirique des axiomes, qui n'obtient plus grand crédit, est brièvement réfutée. Elle n'est pas conforme à notre expérience, ce n'est qu'une reconstruction rétrospective au moyen de principes acquis depuis longtemps déjà. [6] La conception aprioriste mérite qu'on s'y arrête davantage. La vérité n'en est pas établie par l'échec de l'empirisme. Il y a un moyen terme. Les axiomes, comme postulats, n'en gardent pas moins la nécessité et l'universalité. Que l'analyse Kantienne se place sur le terrain psychologique ou sur le terrain logique, elle ne parvient pas à s'imposer. Au point de vue logique, elle n'apparait pas comme vraie *a priori* et elle ne peut demander de confirmation à

---

1. *Activity and Subsiance*, publié d'abord dans le *Mind*, octobre 1900, sous le titre de *The Conception of* Ἐνέργεια Ἀκίνησιας. *Humanism*, pp. 204-227.

2. *Axioms as Postulates*, dans le recueil *Personal Idealism*, édité par H. STURT. Londres, Macmillan, 1902, pp. 47-133.

3. *Personal Idealism*, p. 51.

4. *Ibid.*, p. 53.

5. « I observe that since we do not know what the world is, we have to find it out. Thus we do *by trying* (souligné par l'auteur). Not having a ready-made world presented to us the knowledge of which we can suck in with a passive receptivity (or rather, *appearing* to have (souligné par l'auteur) such a world to some extent only in consequence of the previous efforts of our forerunners), we have to make experiments in order to construct out of the materials we start with a harmonious cosmos which will satisfy all our desires (that for knowledge included). » *ibid.* p. 55. « The truest acctunt, then, it would seem possible to give of this resisting factor in our experience, is to revive for the purpose of its description, the old Aristotelian conception of Matter... as potentiality of whatever form we succeed in imposing on it. » *Ibid.*, p. 60. « That this plasticity (la plasticité du monde) exists will hardly be denied, but doubts may be raised as to how far it extends... Thus it is a *methodological necessity*, souligné par l'auteur) to assume that the world is *wholly plastic*. *Ibid.*, p. 61.

6. *Personal Idealism*, pp. 66 et 67.

l'expérience. Au point de vue psychologique, les principes *a priori* sont des faits et non des données ultimes qui se refusent à l'analyse. On peut donc, par une recherche plus pénétrante, en connaître la nature, en en faisant l'histoire. [1] La spéculation de Kant aboutit à un dilemme : ou supprimer la Raison Pratique, ou étendre à la Raison Théorique l'usage des postulats. [2]

C'est ce dernier parti qu'il faut prendre si l'on veut être conséquent. Les postulats sont des demandes adressées à l'univers de notre expérience, au nom de nos besoins et de nos désirs. Quelques-unes de ces demandes sont rejetées, d'autres à moitié satisfaites, d'autres enfin ont réussi, après bien des efforts, à se faire pleinement écouter. Ce sont ces dernières que nous appelons des axiomes. Mais quelque confirmation que ces tentatives heureuses aient reçu de l'expérience, elles ne diffèrent nullement en nature de celles qui n'ont pas eu cette brillante fortune. Théoriquement, la liste des axiomes n'est pas close, puisque nous ne savons pas ce que nous réserve l'expérience : certains axiomes peuvent redevenir simples postulats, certains postulats s'élever au rang d'axiomes. Pourtant, pratiquement pour certains axiomes, le principe d'identité, par exemple, la possibilité d'un recul peut être négligée.

Après avoir esquissé l'histoire des principaux axiomes : identité, objectivité du monde, uniformité du cours de la nature, espace et temps, Schiller examine également la condition d'autres postulats qui ne sont pas encore arrivés à l'état d'axiomes, comme le principe des causes finales et les postulats religieux.

Deux remarques achèvent de mettre dans son vrai jour cette doctrine de la postulation universelle. Les premiers postulats ont pu être formulés sans qu'on eût conscience de leur signification logique, ni de la cause qui les suscitait. Il faut distinguer entre les motifs qui ont provoqué les hypothèses et la vérification de ces dernières, sans toutefois séparer la logique de la psychologie. On doit se souvenir également que la méthode des origines ou génétique, employée exclusivement, est insuffisante. L'histoire d'un être ne nous sert qu'à comprendre ses tendances, à saisir son orientation. Pour avoir une vue complète, c'est vers l'avenir qu'il faut regarder, car c'est par sa fin qu'on explique une chose.

Puisque les postulats dérivent de nos besoins, répondent à nos désirs, les notions ultimes de la philosophie sont les notions de bien et de mal il ne faut pas s'etonner de voir Schiller donner à la métaphysique une base morale. [3] Tandis que pour la philosophie absolutiste, le

---

1. *Ibid.* pp. 80 et 81.
« If the *a priori* axioms are in any sense psychical facts, or contained in psychical facts, each of them has a theoretically traceable history, and in many cases that history is visibly written on their face. They are complex growths which constitute *problems* (souligné par l'auteur) for the philosophic mind; they are in no sense solutions of the problem of knowledge or of any other. Whoever then carry their analysis farther,... will have desered well of philosophy. » *Idid.* p. 81.

2. *Ibid.*, pp. 89 et 90.

3. *The Ethical Basis of Metaphysics* dans *The International Journal of Ethics*, juillet 1903. Reproduit avec quelques additions dans *Humanism* pp. 1-17.

problème de la moralité est une simple apparence, pour le pragmatiste il constitue la seule réalité, la pensée pour lui n'est qu'un mode d'agir. L'humanisme légitime l'irrationnel, sans devenir lui-même irrationnel ; il restreint l'extravagance de l'intellectualisme sans perdre la foi en la raison. Il affirme qu'il n'y a pas de raison *pure*, c'est-à-dire, dégagée de tout intérêt, de toute passion, de toute intention. L'intelligence est au contraire imprégnée de finalité jusqu'au fond. Les faits sont des *valeurs*, la connaissance est une forme d'estimation ; le bien est la condition d'existence du réel et du vrai.

Il ne faut d'ailleurs pas rétrécir la notion de réalité.[1] Les phénomènes que l'absolutisme qualifie d'apparences ont eux-mêmes leur réalité, et l'on ne saurait, sous aucun prétexte, les en dépouiller en faisant appel au principe de non-contradiction. Ce principe n'est qu'une forme du postulat de l'harmonie dans notre expérience. On n'arrivera pas à établir cette harmonie entre les faits et l'Absolu en supprimant l'un des deux termes ; la réalité dernière doit sauvegarder, en les expliquant, les phénomènes trop légèrement traités d'apparences.

Le principe que les faits sont des valeurs devait amener Schiller à une conception nouvelle de la vérité.[2] La vérité n'est pas l'accord avec la réalité, elle n'est pas non plus la cohésion systématique. La solution du problème n'est pas en logique, mais en psychologie. La vérité apparaît alors comme une forme d'estimation, d'appréciation ; vrai et faux désignent des valeurs, comme beau et laid, bon et mauvais, agréable et désagréable. L'estimation est un fait ultime, c'est-à-dire, qu'il n'est pas utile de l'analyser pour fonder la logique, Mais alors ne sommes-nous pas à la merci d'estimations incessamment variées et contradictoires, abandonnés aux fluctuations subjectives ? Comment certaines estimations arriveront-elles à s'imposer ? En répondant aux instincts primordiaux de la vie ; ce sont ces appréciations qui triompheront des autres. Mais on ne saurait s'enfermer dans l'individu, la vérité est sociale. Comment seront déterminées les vérités communes ? Par le même procédé, en appliquant le criterium de l'utilité. D'où cette définition de la vérité : « La vérité est cette manipulation des objets qui se montre utile, à l'essai, d'abord pour toute fin humaine, mais en dernière analyse pour cette harmonie parfaite de notre vie tout entière à laquelle nous aspirons finalement. »[3]

Les vues de Schiller et de James ont suscité de vives polémiques ; mais avant d'en donner un aperçu, il est bon de signaler deux groupements pragmatistes. Le premier est constitué par le professeur Dewey et les philosophes de l'université de Chicago, ses collaborateurs. Ils ont notamment publié, sous le titre de *Studies in Logical Theory*[4], une série

---

1. *On preserving Appearances. Mind*, juillet 1903. *Humanism*. pp. 183-203.
2. *Truth. Humanism*, pp. 44-61.
3. « As regards the objects valued as « true » is that manipulation of them which turns out upon trial to be useful, primarily for any human end, but ultimately for that perfect harmony of our whole life which forms our final aspiration. » *Humanism*, p. 61.
4. *Studies in Logical Theory. By* JOHN DEWEY, with the cooperation of Members and Fellows of the Department of Philosophy, Chicago. The University

d'essais où le caractère intentionnel de l'esprit et la nécessité d'unir étroitement la logique à la psychologie sont fortement mis en relief. Ce mouvement d'idées était jusqu'à ces derniers temps indépendant de celui de James et de son école, bien qu'il suivît une direction parallèle. Le second centre est formé à Florence par des disciples italiens de Schiller, qui rédigent la revue « *Leonardo* ». Non seulement ils ont accepté les thèses les plus radicales du professeur d'Oxford, mais ils les ont encore dépassées. Ils ont ajouté entre autres la théorie du déraidissement des formules *(disirrigidimento)*. On peut ainsi modifier, au gré de ses désirs et de ses besoins, les doctrines les plus diverses : le pragmatisme est alors capable d'englober le nominalisme, l'utilitarisme, le positivisme, le kantisme, le volontarisme et le fidéisme. [1]

En présence des développements donnés à son principe et qu'il ne pouvait approuver indistinctement, Peirce jugea bon de préciser son propre point de vue et de situer exactement son système sur la mappemonde philosophique. Il le fit dans deux articles que publia le «*Monist*» en 1905. Il insista d'abord sur l'interprétation exacte de la règle logique qu'il avait formulée dans son premier essai [2]. On ne doit pas l'entendre en ce sens qu'une notion a besoin d'être soumise à l'épreuve de ses conséquences pratiques. Elle signifie simplement que le contenu entier d'une idée est constitué par les résultats de nos expériences. Ces expériences ne sont d'ailleurs pas des faits détachés, ce sont des ensembles complexes ; elles ne sont pas restreintes à un individu ni au moment présent, mais elles ont une portée générale, elles s'expriment par ce que nous appelons les lois de la nature, et comme tout ce qui est vrai est réel, ces relations générales que sont les lois de la nature sont réelles. Le général peut donc être réel comme un fait est réel, et avoir une *efficience physique* tout comme une résolution humaine peut en exercer une. Notons aussi cette affirmation de Peirce que le pragmaticisme n'est pas la doctrine de l'action pour l'action, ce qui équivaudrait à nier tout but rationnel.

Déjà dans le premier article, le philosophe américain avait noté les différences qui distinguaient son système du pur positivisme et de l'hégélianisme ; il s'attache maintenant à définir sa position vis-à-vis de la philosophie écossaise. [3] Ses idées se rapprochent de celles de Thomas Reid, car elles expriment le point de vue du sens commun, mais elles s'en éloignent par leur caractère critique ; sa doctrine sera donc

---

Press, 1903. Voici la liste de ces essais avec le nom de leurs auteurs.

Les quatre premiers essais sont du Prof. Dewey sous le titre *Thought and its Subject-Matter*, puis viennent une critique de la théorie du jugement du Prof. Bosanquet par Miss H. B. Tompson of Mount Holyoke, *Typical Stages in the Development of Judgment* par le Prof. S. F. Mc. Lennan of Oberlin. *The Nature of Hypothesis* par le Dr. M. L. Ashley. — *The Image and Idea in Logic* par le Dr. W. C. Gore, Ass. Prof. of Psychology à Chicago ; *The Logic of the Pre-Socratic Philosophy* par le Dr. H. W. Stuart de l'Université de l'Etat d'Iowa. *Some Logical Aspects of Purpose* par Moore Assistant Profess. à Chicago.

1. Cf. Lalande. *Pragmatisme et Pragmaticisme*, p. 138. *Revue Philosophique* février 1906.

2. *What Pragmatism is. The Monist*, octobre 1905.

3. *The Issues of Pragmaticism. The Monist*, octobre 1905.

celle du sens commun critique *(critical common sensism)*. Comme les Écossais, Peirce admet un certain nombre de croyances indubitables, c'est-à-dire instinctives, qui ne sont pas le résultat d'un travail critique, mais de plus il a le moyen de distinguer ce qui est indubitable de ce qui ne l'est pas ; il insiste sur le caractère vague de ce qui est indubitable et s'essaie à définir logiquement la notion du vague, de l'indéfini. Une autre différence encore, c'est la valeur attribuée au doute réel, au doute vécu. Peirce note aussi que son système n'est qu'une modification de celui de Kant : il suffirait, pour les faire coïncider, de répudier la « chose en soi » et de corriger en conséquence le reste de la doctrine. Le pragmaticisme restaure également dans une certaine mesure le réalisme scolastique en attribuant aux concepts généraux une existence et une action réelles.

Le pragmatisme avait déjà trouvé sur son chemin quelques critiques qu'il avait à peine relevées [1], lorsqu'une intervention retentissante vint donner à la polémique un tour plus vif et provoquer des explications. En 1904, Mr Bradley [2], chef de l'école néo-hégélienne en Angleterre, rompit le silence qu'il avait gardé jusque-là, malgré les attaques violentes dont ses idées étaient l'objet de la part de Mr Schiller. Avouant tout d'abord qu'il n'a pu saisir la nature exacte de la théorie pragmatiste, du « nouvel évangile », comme il l'appelle ironiquement, il se propose de montrer que le criterium ultime ne peut être *purement* [3] pratique, d'élever des objections contre toute doctrine de la pratique pour la pratique et enfin d'indiquer les divers sens dans lesquels on peut subordonner la vérité à la pratique. M. Bradley concède qu'à l'origine de son développement, l'intelligence est directement subordonnée à l'action et que finalement pratique et théorie coïncident, mais il se refuse à admettre qu'une idée soit vraie parce qu'elle se montre active *(works)* et que sa vérité consiste uniquement dans cette activité même. Pour lui, tout au contraire, une conception n'est active que parce qu'elle est vraie, parce qu'elle correspond exactement à une situation donnée, qu'elle est dictée par cette situation.

Par ailleurs le pragmatisme devrait définir ce qu'il entend par pratique. Un homme peut considérer comme pratique ce que beaucoup d'autres regardent comme inutile : il arrive qu'on se propose pratiquement des buts théoriques, par exemple, la recherche de la vérité, de la beauté pour elles-mêmes. Au fond, la pratique est une altération de l'existence, et si la découverte de la vérité est, à un point de vue, une altération du monde, cette modification ne contient pas la vérité même que l'on trouve. L'intelligence n'existe pas seulement pour l'action, elle peut, dans certaines limites assignées par l'harmonie de la vie, poursuivre sa fin propre; elle est donc relativement indépendante. L'excès de

---

1. Cf James Seth *The Utilitarian Estimate of knowledge. Philosophical Review* Vol. X, pp. 331 et ssq.; W. Caldwell *Pragmatism. Mind.* No 36. pp. 433 et sqq., B. Bosanquet. *Imitation and Selective Thinking, Psychological Review.* X, pp. 404 et qq.

2. Professeur à Merton College, Oxford. — *Mind*, juillet 1904 *On Truth and Practic*

3. Je souligne.

la nouvelle doctrine est de subordonner tout à un aspect de notre nature, la volonté. Mais la volonté, comme l'intelligence, suppose quelque chose d'autre qu'elle-même, et les pragmatistes sont dans le faux, lorsqu'ils séparent l'activité et la fonction de la qualité de leurs objets et en font quelque chose d'abstrait. Si le pragmatisme était conséquent il aboutirait à cette conclusion : « La réalité et la vérité sont ce que j'ai besoin et ce que je trouve bon qu'elles soient à un moment quelconque. Je suis tout-puissant et cela en un sens où le Dieu de la théologie chrétienne n'est pas tout-puissant. Car je puis faire et défaire, suivant mon caprice, la réalité et la vérité, et chacune de mes fantaisies devient la nature des choses. »[1]

Deux réponses suivirent immédiatement cet article de M. Bradley : l'une du professeur James, l'autre de M. Schiller. Ce dernier fait tout d'abord observer que M. Bradley s'est mépris sur ses affirmations.[2] Jamais il n'a dit que la vérité consiste dans *la simple* activité pratique d'une idée, ni que la vérité réside *tout entière* dans une fin et des conceptions individuelles, ou encore qu'elle n'est qu'une *simple*[3] action. Il a d'autre part nettement reconnu la présence de conditions limitatives « dans l'expérimentation, dans l'acceptation volontaire d'une base regardée comme un fait, la distinction du postulat et de l'axiome, la sélection et la vérification des postulats par l'expérience subséquente et la critique psychologique et sociale qui purifie inévitablement les désirs passagers de l'individu. »[4] Aussi M. Schiller, trouvant que la critique de M. Bradley n'atteint pas les vraies doctrines de l'humanisme, se résout, au lieu de lui répondre, à attaquer les positions de son adversaire.

Celui-ci n'explique pas le rapport des faits à l'intelligence. Comment une idée peut-elle être à la fois choisie volontairement et dictée par les circonstances ? Ou bien l'idée s'impose et le choix est illusoire, ou bien le choix est réel et les alternatives sont vraiment possibles. Sur les relations de la théorie et de la pratique, M. Schiller note que les conceptions de M. Bradley se rapprochent des siennes. Pourtant là encore le philosophe absolutiste a mal dirigé sa critique. L'humanisme ne reconnaît pas à l'intelligence une nature radicalement différente de la volonté pour subordonner ensuite totalement la première à la seconde. Il affirme au contraire que la théorie n'est qu'un produit de la pratique et par suite incapable d'indépendance même relative. Toute la structure, toutes les fonctions de l'intelligence sont ordonnées à la pratique. Ce n'est là ni dégrader, ni annihiler l'intellect, c'est le réinterpréter. Schiller rejette la définition de la pratique considérée comme une altération de

1. « If the follower of the new way desires to be consistent he must take courage, it seems to me, to face his obvious conclusion. Reality and truth are what I want and are that which at any time I choose to make them. I am omnipotent, that is, in a sense in which the God of Christian theology is not omnipotent. For I can make and I can unmake fact and truth at my caprice, and every vagary of mine becomes the nature of things. This insane doctrine, so far as I see is what consistency demands, but I cannot attribute it even to the protagonist of Personal Idealism. » *Mind*, juillet 1904, p. 320.

2. *In Defence of Humanism. Mind*, octobre 1904.

3. Ce mot et les précédents soulignés par l'auteur.

Mind, octobre 1904, p. 529.

l'existence ; car les moyens qui produisent cette altération doivent aussi être regardés comme pratiques, et d'autre part il est souvent aussi pratique de conserver que d'altérer.

La réponse de James[1] débute par une explication sur sa propre attitude philosophique. Jusqu'ici il a seulement considéré le pragmatisme comme une méthode, l'humanisme en est un développement avec lequel il sympathise mais qu'il se défend d'adopter encore. Toutefois James plaide si vivement en faveur de cette conception plus radicale qu'il est bien difficile de ne pas croire qu'il commence à s'y rallier. Le professeur américain demande que l'on soumette l'humanisme non pas à l'épreuve d'une critique logique, mais à un essai loyal dans l'expérience, car une argumentation quelconque n'empêche jamais une conception de se montrer active (to work) et d'être ainsi admise, au moins provisoirement, comme principe organisateur.

Le développement de l'expérience présente trois moments. D'abord sous une forme chaotique, elle nous pose des questions ; puis les catégories fondamentales de l'esprit se forment, préparant les cadres des réponses ; enfin ces réponses sont formulées en détail dans les termes les mieux appropriés à nos besoins présents. La connaissance ne se réduit pas à une simple copie d'êtres complètement déterminés. Dans la connaissance il n'y a pas seulement addition de conscience à un objet donné, il y a encore addition de contenu. Dire, comme M. Bradley, que nous ne faisons pas la réalité, c'est dire que, si notre pensée était annihilée, la réalité subsisterait, bien qu'il lui manquât sans doute une forme que la pensée y avait ajoutée ; dire que la réalité est indépendante c'est marquer qu'il y a dans chaque expérience quelque chose qui échappe à l'arbitraire. Mais il n'est pas nécessaire de conclure à une existence transcendante, et cet aveu ne nous oblige pas à sortir de notre expérience, car c'est à l'intérieur même de cette expérience que nous constatons le point résistant.

Pourquoi d'ailleurs le rôle de l'intelligence serait-il uniquement de copier ? Connaître, n'est-ce pas plutôt, autant que nous pouvons le savoir, une manière d'entrer en relations utiles avec la réalité, que la copie soit ou non une de ces relations? Toutefois James finit par admettre que la connaissance qui avait originairement un intérêt extérieur à elle-même, s'est par la suite exercée pour elle-même. Notons encore que le vrai est défini comme ce qui nous donne le plus de satisfaction, mais il faut avoir soin de comparer la vérité concrète et la satisfaction concrète, la vérité abstraite et la satisfaction abstraite, la satisfaction consacrée par le temps.

Les explications que James avait jointes à ses critiques contre Bradley ne satisfirent point le professeur Joseph qui souleva une série de questions.[2] Quel est le sens du principe : la vérité d'une affirmation consiste dans ses conséquences et particulièrement dans ses conséquences bonnes ? Si l'on veut dire que la vérité d'une affirmation

---

1. *Humanism and Truth. Mind*, octobre 1904.
2. *Prof. James on « Humanism and Truth ». Mind*, janvier 1905

consiste dans les conséquences de cette vérité, on tombe dans l'absurde ; si l'on signifie par là que la vérité d'une affirmation se reconnaît aux conséquences de cette affirmation, alors il n'y a pas d'absurdité, mais le principe reste encore obscur ; car les conséquences sont-elles les effets de la croyance à une affirmation ou la réaction psychologique qui résulte de la présence dans l'esprit de cette affirmation ? La nouvelle définition du vrai, d'après James, est basée sur une induction, mais les vérités qui permettent cette induction, sur quoi sont-elles basées ? L'expérience d'ailleurs se prête-t-elle à une induction de cette nature ? Si les catégories de l'esprit ont été fixées par la sélection naturelle et qu'on puisse concevoir que l'intelligence ait pu être construite autrement, que devient la vérité de l'explication du monde au moyen de ces catégories ? Ce n'est qu'un produit de ces catégories, et cependant on le considère comme antérieur. Comment une expérience chaotique peut-elle poser des questions ? Les questions sont-elle possibles sans catégories ? Le pragmatisme ne confond-il pas la psychologie et la logique et ne doit-on pas distinguer l'impulsion psychologique qui nous amène à penser d'une façon, de la loi logique qui exige que tout le monde pense de telle manière ? Enfin satisfaction intellectuelle ne signifie-t-elle pas simplement perception de la vérité ?

James, dans sa réplique,[1] s'attache plutôt à mettre en lumière la vraie nature du pragmatisme et à le défendre contre le reproche de subjectivisme qu'à éclairer les difficultés soulevées. L'humanisme définit le vrai par la satisfaction, mais cette satisfaction n'est pas quelque chose de fixe, c'est une somme de *plus* et de *moins*,[2] dans laquelle on s'efforce d'accroître toujours la proportion des premiers et de diminuer celle des seconds. La nouvelle doctrine n'est subjectiviste qu'en deux points : en ce qu'elle admet que certaines réalités sont dues à la présence d'un être pensant et en ce qu'elle considère que toute croyance est revisable à la lumière d'une expérience future, mais elle ne s'interdit nullement de croire qu'il y a des objets extérieurs au sujet connaissant. Il y a des cas, et ils sont très nombreux, où cette croyance est utile, d'autres où l'opinion contraire présente plus d'avantages. James refuse à nouveau de reconnaître une valeur universelle à la théorie qui présente la connaissance comme un décalque ou une copie. A propos des catégories, il répond au professeur Joseph, que les conceptions fondamentales de notre esprit, tout en étant le produit de l'expérience, peuvent servir à l'expliquer sans qu'il y ait de cercle vicieux. Cette faute logique ne serait commise que si l'on donnait le présent comme la cause du passé dans l'ordre d'existence et non dans celui de la connaissance. La difficulté soulevée au sujet de la satisfaction purement intellectuelle est considérée comme sérieuse, mais James pense la résoudre en disant qu'à l'origine les satisfactions collatérales ou accessoires étaient alors les principales.

Au moment où le débat était le plus animé entre le pragmatisme et l'absolutisme, M. Hœrnlé intervint en publiant dans le *Mind* une étude

1. *Humanism and Truth Once more. Mind*, avril 1905.
2. Souligné par l'auteur.

où il essayait d'apprécier impartialement les deux points de vue[1]. La plus grande partie de cet essai qui forme deux articles assez étendus avait été écrite avant que la polémique ne s'engageât. Je ne pourrai que les résumer très brièvement. M. Hœrnlé procède d'abord à l'examen détaillé de l'absolutisme de M. Bradley, puis du pragmatisme selon James et Schiller. Pour M. Bradley, notre expérience est une apparence possédant un certain degré de réalité. Elle est réelle en tant qu'expérience ; irréelle en tant que contradictoire ; l'Absolu seul est pleinement réel et exempt de contradiction. Pourtant l'Absolu n'apparaît que dans ses phénomènes et n'est réel nulle part en dehors d'eux. M. Hœrnlé pense que l'Absolu ainsi envisagé n'explique pas suffisamment les apparences ; puis, comment se mettre au point de vue de l'Absolu, si toute notre expérience n'est qu'apparence ? Des aspects de celle-ci, comme l'erreur et la douleur, peuvent-ils trouver place dans l'Absolu ? Suivent des remarques sur la façon dont la question de l'erreur est envisagée par M. Bradley, et par les pragmatistes et sur les difficultés que présentent les rapports du temps avec l'Absolu.

Passant alors au pragmatisme[2], M. Hœrnlé l'aborde par le problème dont ce système fournit une solution originale, le problème de la nature de la connaissance et de la vérité. Après avoir fait ressortir les difficultés de ce problème, il expose comment la nouvelle philosophie essaie de le résoudre. Elle ne distingue pas la vérité de la reconnaissance, de la découverte de la vérité et en cela elle a raison. Rappelant les thèses bien connues touchant le caractère intentionnel de l'intelligence, la correspondance entre les solutions et les besoins qui soulèvent les questions, l'épreuve des postulats par l'expérience, M. Hœrnlé observe que le pragmatisme ne nie pas la validité des lois de la pensée en les appelant des postulats, il prétend simplement que cette validité n'est pas absolue. De même il ne faut pas voir une opposition radicale entre le déterminisme et la volonté de croire (The Will to believe) de William James, il y a seulement deux ordres différents, celui de la détermination mécanique et celui de la téléologie qu'il s'agit de combiner, le premier rentrant d'ailleurs dans le second. Les points faibles da pragmatisme sont la désignation d'un critérium moral et la réduction de la logique à la psychologie. Pour M. Hœrnlé, la psychologie n'a jamais affaire avec des valeurs, comme le veulent les pragmatistes, elle observe les faits de conscience et les rattache à leurs conditions par une analyse rétrospective. C'est le jugement vivant, le jugement présent qui prétend à la validité, mais ce jugement présent échappe comme tel à la psychologie.

En même temps que M. Hœrnlé confrontait le pragmatisme et l'absolutisme, M. Schiller consacrait un article à la critique d'un ouvrage du prof. Taylor, « *Elements de Métaphysique*[3]. » Il croyait trouver dans

---

1. *Pragmatism versus Absolutism*, (deux articles). *Mind*, juillet 1905 et octobre 1905.

2. Deuxième article.

3. *Empiricism and the Absolute*. *Mind*, juillet 1905. — *Elements of Metaphysics* by. A. E. Taylor, Fellow of Merton College, Oxford. John Frothingham Professor of Philosophy in Mc. Gill, University, Montréal. — London, Methuen and Co, 1903.

cet ouvrage des traces palpables de l'influence de l'humanisme, entre autres celles-ci : reconnaissance du caractère intentionnel de l'intelligence, de la présence de postulats dans la science, du caractère pratique des notions d'espace et de temps comme constructions intellectuelles. Mais M. Taylor, s'étant borné à greffer les doctrines nouvelles sur l'ancien absolutisme, a plutôt nui aux unes comme à l'autre par cette espèce de compromis. Il semble qu'il ait confondu, en parlant de l'objet de l'intelligence, fin pratique et bonté morale ; mais la véritable affirmation de l'humanisne, celle qu'il faudrait réfuter pour le détruire, c'est que l'intelligence est entièrement pratique *(the intellect itself is practical throughout)* [1]. Quant à l'Absolu, si l'on en conserve la notion intacte, c'est un postulat inutile, car il n'explique pas les faits d'expérience ; si au contraire, on le conçoit comme plastique, comme modifiable, alors il ne satisfait plus les exigences du rationalisme qui lui demandait de nous garantir contre les contingences de l'expérience. Il n'y a donc aucun avantage à le postuler.

Le professeur Taylor avait été déjà pris à partie par M. Schiller dans un précédent article [2] et il jugea bon de répondre [3] aux critiques dont il avait été l'objet. Mis au défi de citer des exemples de proposition dont la vérité ou la fausseté ne dépendit pas de leurs conséquences pratiques, il en fourmt trois : la théorie empirique et la théorie rationaliste du nombre cardinal, l'affirmation que la centième décimale de la formule π est ou n'est pas un 9, enfin l'acceptation ou la réfutation de la doctrine de Berkeley. Attaquant à son tour l'humanisme, le professeur Taylor demande ce qu'il faut entendre par conséquences d'une vérité. Sont-ce les conséquences logiques ou des effets proprement dits, des modifications du cours des événements ou bien les deux à la fois ? Dans le premier cas, c'est une banalité, dans le second c'est une pétition de principe. D'ailleurs les propositions fausses ont aussi des conséquences logiques et des conséquences réelles et peuvent satisfaire des intérêts humains. Le professeur Taylor se défend d'avoir jamais soutenu que l'intelligence n'est influencée par aucun désir ; ce qu'il a voulu dire, c'est qu'elle n'obéit qu'au désir de connaître. Enfin, dans un post-scriptum, il fait remarquer à M. Schiller que c'est une erreur de sa part de considérer certaines thèses comme des emprunts faits à l'humanisme. Une partie de ces prétendus emprunts sont des lieux communs philosophiques, les autres des phrases mal comprises.

M. Schiller répliqua [4] en disant que, si le professeur Taylor n'avait pas eu l'intention de devenir humaniste, il avait souvent parlé comme s'il l'était. Peu importaient d'ailleurs les sources de ses conceptions « pragmaticoïdes », l'essentiel était de montrer qu'elles s'accordaient avec son absolutisme. Pourquoi, par exemple, admettre des postulats dans toutes les sciences et les exclure de la métaphysique et de l'arithmétique ?

---

1. *Mind*, juillet 1905, p. 362.

2. *The Definition of Pragmatism and Humanism. Mind*, avril 1905, p. 236, note 2, et p. 238.

3. *Truth and Consequences. Mind*, janvier 1906.

4. *Pragmatism and Pseude-Pragmatism, Mind*, juillet 1906.

M. Schiller conteste la valeur des exemples apportés par le Professeur Taylor touchant l'indépendance de la vérité d'une affirmation vis-à-vis de ses conséquences pratiques. Ainsi, pour la centième décimale de π, cette indépendance n'existe pas, car la question de savoir si c'est ou non un 9, n'est pas résolue avant que la décimale ne soit calculée, et pour qu'elle soit calculée, il faut qu'il y ait une utilité à le faire, donc une intention et une fin. M. Schiller relève ensuite deux méprises du Professeur Taylor. Il n'a jamais dit que deux propositions dont les conséquences pratiques sont indiscernables, n'ont aucun sens, il a simplement affirmé que la différence de sens est dans ce cas insignifiante (meaningless) ce qui est tout autre chose. De même, ce n'est pas sur la relation de la connaissance à la pratique, mais bien sur sa relation avec des intentions qu'il a insisté. Toute la question est d'admettre ou de ne pas admettre le caractère intentionnel de l'intelligence. A la difficulté soulevée touchant les conséquences, M. Schiller répond que les conséquences logiques sont tout d'abord des effets psychologiques et c'est seulement lorsqu'elles le sont que leur valeur logique peut être estimée. Les conséquences de l'erreur diffèrent de celles de la vérité *en valeur*, c'est la seule solution qu'il puisse offrir.

Tandis que commençait entre M. Schiller et le Prof. Taylor la polemique dont je viens de rendre compte, Mr S. H. Mellone se livrait à l'examen de l'humanisme dans le même esprit d'impartialité que Mr Hœrnlé.[1] Après avoir défini sa propre attitude philosophique qui est caractérisée par le souci de tenir la balance égale entre les trois éléments de la nature humaine, intelligence, volonté, sentiment, et d'en faire le même cas pour l'explication du réel, Mr Mellone ajoute que les reproches qu'on adresse à l'idéalisme viennent précisément de ce qu'il a tout absorbé dans la seule pensée. L'idéalisme a aussi tenté d'éliminer l'objet en le faisant dépendre entièrement de la connaissance. Par un autre excès, l'humanisme a voulu tout ramener à la volonté et à l'émotion et rendre l'objet entièrement relatif au sujet. A-t-il mieux réussi dans son entreprise ? Mr Mellone ne le pense pas. Il estime qu'il est impossible de faire dériver l'intelligence d'un autre élément psychologique. L'intelligence est primordialement distincte de la volonté et du sentiment ; bien que l'élément intellectuel évolue, il a sa loi propre de développement. Les postulats ont surgi sous l'action de nécessités pratiques, mais, dès l'origine, ils ont dû être formulés par une intelligence. Le Prof. James reconnaît en nous le désir d'avoir une vue plus claire, plus compréhensive de notre expérience ; n'est-ce pas là un besoin fondamental de l'intelligence et non une habitude acquise ? Si l'on admet un idéal, non seulement cet idéal comme tel est en avance sur l'expérience, mais il a une valeur avant toute expérience, autrement nous n'essaierions même pas de l'appliquer. Le monde n'est pas absolument déterminé, mais il n'est pas non plus complètement indéterminé, autrement il serait impossible de concevoir qu'une expérience quelconque pût naître. Si d'autre part nos conceptions réussissent dans cet univers, n'est-ce pas qu'elles en sont, au moins partiellement, une

1. *Is Humanism a Philosophical Advance?* *Mind*, octobre 1905.

transcription ? Ainsi l'humanisme n'est arrivé à réduire ni l'intelligence, ni l'objet ; il nous laisse en face de la même ambiguïté que l'idéalisme hégélien. On ne peut donc le regarder comme un progrès philosophique.

L'ardeur de la discussion n'empêchait pas M. Schiller de continuer à développer l'humanisme et nous le voyons revenir sur la question de la vérité [1] qu'il avait abordée une première fois dans « Humanism » Dans ce nouvel essai, il se propose de montrer que l'analyse de la vérité est possible, qu'elle aboutit à un problème inévitable et insoluble pour la logique intellectualiste, mais qui devient facile à résoudre si l'on rejette les abstractions de cette logique ; on aboutit alors au critérium pragmatiste et la définition de la vérité qui en résulte unifie l'expérience et fournit la base d'une classification des sciences. Pour justifier ces affirmations, M. Schiller note qu'il faut distinguer entre la prétention de toute assertion comme telle à être vraie et la justification de cette prétention. Voilà où est l'ambiguïté du problème de la vérité, la logique formelle ne la soupçonne même pas et elle est incapable de la faire disparaître, car cette logique s'interdit de considérer les intentions et cependant la vérité d'une solution dépend du but qu'on se propose. Le pragmatisme au contraire, se basant sur ce que lui révèle le développement des sciences, affirme qu'il n'y a qu'une seule manière de décider si une assertion est vraie ou fausse, c'est de considérer ses conséquences, sa relation avec le besoin qui a motivé la question. Inutile par suite d'ajouter que les conséquences doivent être bonnes ; il suffit qu'elles favorisent le dessein qui a fait poser la question. En résolvant ainsi le problème, on amène les jugements logiques à n'être que des jugements de valeur, comme les jugements esthétiques et moraux. La conception humaniste de la vérité unifie donc l'expérience et permet de classifier les sciences d'une façon rationnelle. M. Schiller termine par un double défi aux intellectualistes : trouver un moyen de juger à coup sûr des prétentions des assertions qui se présentent comme vraies, et citer un seul cas, bien clair, où la vérité d'une affirmation ne soit pas reconnue par l'utilité de ses conséquences.

Les discussions provoquées par le pragmatisme et l'humanisme sont déjà nombreuses, et je ne puis songer à pousser plus loin cette revue, car la place me manque ; je me contenterai donc de signaler encore les articles suivants et d'en indiquer brièvement le contenu. Prof. Josiah Royce : *The Eternal and The Practical* [2]. L'auteur se considère comme pragmatiste, car il admet le principe fondamental de la correspondance de nos conceptions à nos besoins, mais il affirme la nécessité de recourir à l'Absolu pour aboutir à une définition de la vérité. — Prof. J. E. Creighton : *Purpose as Logical Category* [3]. Les arguments apportés par l'humanisme, pour prouver que l'intelligence a une nature foncièrement pratique, sont insuffisants ; l'argument évolutionniste en particulier, valable jusqu'à un certain point pour la biologie, n'a plus de force en

1. *The Ambiguity of Truth. Mind*, avril 1906. Cf. *Humanism*, pp. 44-61.
2. *The Philosophical Review*, mars 1904.
3. *Ibid.*, mai 1904.

philosophie où la pensée occupe le point central. — Gust. Spiller : *Voluntarism and Intellectualism* [1]. Essai de conciliation. Le volontarisme n est qu'une purification de l'Intellectualisme, et, comme tel, il est ennemi aussi déclaré de la superstition et de l'anarchie que l'Intellectualisme lui-même.— Lalande : *Pragmatisme et Pragmaticisme* [2]. Exposé intéressant de la nouvelle philosophie. L'auteur croit en trouver l'origine dans l'impossibilité, aujourd'hui reconnue, de déduire les catégories et les principes de l'essence du jugement. La question vitale, pour le pragmatisme, est celle du criterium. M. Lalande propose celui de l'action et de la pensée collectives.

Notons aussi quelques études sur les rapports de la nouvelle méthode avec les questions religieuses. M. Irving King, dans son article *Pragmatic Interpretation of Christian Dogmas* [3], émet cette idée que les dogmes chrétiens ont été des solutions appropriées à certains besoins historiquement définis, et ont subsisté ensuite, transformés en vérités absolues lorsqu'on eut perdu de vue leur signification et leur utilité premières. De réalités fonctionnelles qu ils étaient, ils sont devenus des réalités ontologiques. — G. Tyrrell : *Notre attitude en face du Pragmatisme* [4]. Le pragmatisme est inattaquable lorsqu'il prend les objets dans notre expérience ; mais il ne faut pas séparer les divers aspects de l'âme humaine, pensée, sentiment, volition ; le moralisme et le sentimentalisme sont aussi insuffisants que l'intellectualisme. La vie est bien l'épreuve de la vérité, mais la vie intégralement considérée dans toutes ses manifestions. Dieu est indirectement la mesure de notre esprit, c'est-à-dire de l'interprétation de l'expérience. — Dessoulavy. *Le Pragmatisme* [5]. Indications bibliographiques. Le pragmatisme est le point culminant de la philosophie moderne, l'aboutissant du Kantisme, de l'évolutionnisme et de la doctrine utilitaire. Il offre de nombreux avantages, entre autres, celui de fournir des solutions plus satisfaisantes aux antiques problèmes touchant la liberté, Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme. M. Dessoulavy revient sur cette utilité dans un article intitulé le *Dieu fini. Considérations sur l'Infini Catégorématique* [6]. Se référant à un livre de M. Schiller, *The Riddles of the Sphinx*, il fait ressortir les difficultés qu'implique la conception d'un Dieu infini. Il ajoute qu'elle est inutile ; il suffit, pour que Dieu réponde à ce que nous attendons de lui, qu'il soit un être plus grand que tous les autres. — M. Schiller. *Faith, Reason and Religion* [7]. L'humanisme considère la croyance religieuse comme l'exemple le plus frappant d'un phénomène tout à fait général. Il établit la valeur de la foi en montrant qu'elle a ses racines dans la nature psychologique de l'âme humaine. La méthode pragmatique

---

1. *The Philosophical Review*, juillet 1904.
2. *Revue Philosophique*, février 1906.
3. *The Monist*, avril 1905.
4. *Annales de Philosophie Chrétienne*, décembre 1905.
5. *Revue de Philosophie*, juillet 1905.
6. *Revue de Philosophie*, juin 1906.
7. *The Hibbert Journal*, janvier 1906.

permet de discerner l'abus de la foi, de l'usage légitime qu'on peut en faire.

On a pu se rendre compte par tout ce qui précède que, si le pragmatisme est une attitude philosophique assez nettement définie, elle est loin de conduire à des conclusions identiques. Tandis que pour Peirce le but suprême est d'atteindre, au moyen d'une méthode vraiment scientifique, des vérités universellement valables, pour James l'intérêt principal est de favoriser l'épanouissement de l'individu, fût-ce au prix des certitudes collectives. M. Schiller également prend volontiers son parti de désaccords qu'il croit inévitables ; il s'attache à légitimer les tendances irrationnelles de notre nature, tout en construisant une philosophie rationnelle et en cherchant des solutions cohérentes des principaux problèmes que se pose la pensée humaine.

Renonçant donc à tout essai de systématisation, je me contenterai de signaler brièvement pour finir ce qui me paraît le côté faible de la doctrine pragmatiste. Elle n'arrive pas à expliquer comment une vérité, qui, d'après sa propre conception, ne satisfait qu'un besoin individuel, ne répond qu'à l'état psychologique de tel esprit, apparaît pourtant à ce même esprit comme universellement valable, comme indépendante de toute convenance ou de toute répugnance personnelles. Ce n'est pas en effet donner une explication que d'appeler la vérité *une valeur*. De plus l'idée que le pragmatisme se fait de la connaissance est vraiment étrange, il y voit, dans une large mesure, une transformation de l'objet ; on fabrique la vérité plus qu'on ne la trouve. J'ai toujours pensé, qu'au contraire, moins l'on change, mieux l'on connaît. Si je veux avoir une idée exacte du pragmatisme, le meilleur moyen n'est pas de commencer par le remanier, et ses partisans sont les premiers à se plaindre avec amertume d'un pareil traitement. Il me semble aussi qu'il peut être *utile* de présenter un fait sous telles et telles couleurs, mais cette *utilité* n'est nullement en rapport avec la *vérité* du fait. Personne sans doute n'osera soutenir que plus un homme a intérêt à vous faire croire une chose, plus on a de raisons de la croire.[1] C'est exactement le contraire. Le pragmatisme se présente comme une tentative généreuse pour légitimer tous les besoins et toutes les aspirations de l'homme ; mais les facilités qu'il offre, en particulier pour la défense de la foi religieuse, ne doivent pas nous aveugler sur les principes qu'il compromet pour aboutir à un tel résultat.

F. A. Blanche.

1. Ces observations ainsi présentées, manquent sans doute de rigueur, mais elles indiquent seulement le sens de conclusions que je me propose d'établir bientôt sous une forme plus technique.

Bulletin de Théologie Biblique

Peut-être ne trouvera-t-on pas mauvais que nous commencions en marquant brièvement ce que l'on entend par Théologie Biblique. Ce paraît être le moyen le plus approprié de préciser la matière de ces Bulletins et d'en fixer les cadres généraux. La tâche nous est facilitée par l'Introduction que M. Stade a mise en tête de sa récente *Biblische Theologie des Alten Testaments* [1], et dont M. Nowack a dit qu'elle était « un modèle de clarté et de sobriété » [2]. Elle est directement consacrée à la seule Théologie de l'Ancien Testament. En voici l'analyse.

I. Matière et objet de la Théologie biblique de l'A. T.

1° Par Théologie biblique de l'A. T., on entend l'*Histoire* de la Religion sous le régime de l'ancienne Alliance. En tant que préface spéciale de l'Évangile de Jésus et de Jésus lui-même, elle s'impose à l'intérêt du théologien chrétien.

2° L'objet de la Théologie biblique de l'A. T. est donc d'exposer l'origine et le contenu de la foi religieuse du Judaïsme et de son idéal, auxquels Jésus dans sa prédication, les écrivains du N. T. dans le récit qu'ils nous ont laissé de cette prédication et dans leur interprétation de la personnalité de Jésus, se réfèrent et qui, pour ces motifs, constituent la base historique du Christianisme.

3° Ce qui précède ne doit pas s'entendre comme si la Théologie biblique de l'A. T. se bornait à exposer les seuls éléments de la religion Israélite et Juive que le Christianisme s'est assimilés. Ce qui s'est trouvé éliminé par le progrès de cette religion serait exclu, du même coup, de la Théologie biblique, qui ne serait plus dès lors une image fidèle de la Religion sous l'ancienne Alliance. De plus, la signification, pour chaque époque, des idées religieuses et morales ne peut être exactement appréciée que si on les considère dans l'ensemble dont elles faisaient partie. D'ailleurs, pour bien juger des rapports du Christianisme avec la religion Juive et du Christianisme lui-même, non moins que ce qu'il a adopté, il importe de connaître ce qu'il a laissé de côté. La Théologie biblique de l'A. T. doit donc exposer le contenu tout entier de la Religion sous l'Alliance ancienne, avec le souci d'en décrire le développement.

4° La Théologie biblique de l'A. T. expose l'origine et le développe-

---

1. Voici le titre complet de cet ouvrage qui fait partie du *Grundriss der Theologischen Wissenschaften : Biblische Theologie des Alten Testaments. Erster Band. Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums.* In-8° de XII-383 pages, Tubingue, Mohr, 1905.

2. *Theologische Literaturzeitung*, 1906, n° 2, col. 36.

ment de la Religion sous l'ancienne Alliance, en tant qu'ils sont dus à l'action d'hommes envoyés par Dieu, en particulier Moïse et les Prophètes, en même temps qu'au cours et aux fortunes diverses de l'histoire d'Israël.

5° La Théologie biblique de l'A. T. décrit donc le processus historique en vertu duquel la religion fondée par Moïse, sous l'influence de la prédication des Prophètes et des destinées particulières d'Israël, a abouti au Judaïsme. Elle suit ce développement jusqu'à l'entrée en scène de Jésus. En effet, c'est seulement dans l'Évangile de Jésus qu'il trouve son terme et son repos, de même que cet Evangile constitue le point de départ de la Théologie biblique du N. T. et de l'histoire tant de l'Eglise que des dogmes chrétiens.

6° A ce domaine de la Théologie biblique de l'A. T. appartient aussi l'histoire de l'origine et du développement des concepts religieux et moraux particuliers ainsi que de leur terminologie.

II. La Théologie biblique de l'A. T. comme partie de la Théologie biblique. Son origine.

1° Le nom de Théologie biblique de l'Ancien Testament trouve son explication dans ce fait que la Théologie biblique, par l'application du principe de la division du travail, s'est partagée en deux sciences distinctes : *Théologie biblique de l'Ancien Testament et Théologie biblique du Nouveau Testament.* Cette division, en elle-même très féconde, a eu cependant ses inconvénients. Les limites de ces deux Théologies sont de fait un peu flottantes. Les théologiens qui traitent de l'A. T. ont fait entrer dans leurs ouvrages le tableau des idées Juives au temps du Christ et parfois même l'analyse de la prédication de Jésus, tandis que, de leur côté, ceux qui étudient le N. T. croyaient devoir mettre en tête de leurs travaux un exposé de ces mêmes idées Juives, qui appartient certainement à la Théologie de l'A. T.

2° En tant que l'on entend par Théologie biblique un exposé historique du contenu religieux et moral de la Bible, considéré au point de vue de son développement, il s'agit d'une science moderne et d'une branche de la Théologie historique.

III. La place de la Théologie biblique dans l'organisme de la Théologie.

1° La Théologie biblique est le terme scientifique de l'explication de la Bible. L'exégèse livre à la Théologie biblique les matériaux qu'elle doit employer, doctrines et institutions religieuses, contenu de la foi et de la morale. D'autre part l'exégèse suppose accomplie l'œuvre de la critique textuelle. La haute critique ou critique littéraire, en datant les divers livres de l'Écriture, rend possible d'exposer les matériaux fournis par l'exégèse dans leur développement historique. D'ailleurs toutes ces disciplines sont solidaires et se rendent de mutuels services.

2° Par contre, les résultats de la Théologie biblique, même de l'A. T., font partie des données présupposées par la dogmatique et par l'histoire des dogmes.

IV. L'objet de la Théologie biblique distingué de celui de l'Histoire d'Israël et de celui de l'Archéologie biblique.

1° Assurément, il est impossible de comprendre l'histoire d'Israël sans tenir grand compte de ses idées religieuses. La connaissance de cette histoire n'est pas moins nécessaire si l'on veut avoir l'intelligence de la religion Juive. Cependant, les tâches scientifiques de ces deux disciplines sont diverses. L'histoire d'Israël se borne à tracer les lignes essentielles du développement religieux, tandis que la Théologie biblique se contente de fixer les cadres généraux de l'histoire du peuple Hébreu.

2° La Théologie biblique se distingue aussi de l'Archéologie biblique. Celle-ci, d'ailleurs assez mal définie jusqu'ici, traite des mœurs et institutions de la vie privée et publique des Juifs. Le contact avec la Théologie biblique se produit à raison de ce fait que les mœurs et institutions d'un peuple présentent des formes issues des idées religieuses et morales de ce peuple. La Théologie biblique ne s'occupe, en commun avec l'Archéologie biblique, que de ces seules formes. Encore les étudie-t-elle moins en elles-mêmes que comme manifestations des idées religieuses et morales correspondantes.

V. Rejet des autres noms proposés.

Le terme de Théologie biblique de l'A. T. est préférable à tous les autres : Dogmatique biblique, Histoire du salut, Théologie de l'A. T., Histoire de la Religion de l'A. T.

. . . . . .

VI. Sources.

Ce sont, non pas seulement les Écritures Canoniques, mais, d'une manière générale, tous les documents contemporains du mouvement religieux à étudier et qui fournissent à son sujet des informations.

Ce résumé des paragraphes les plus intéressants de l'Introduction de M. Stade n'ayant pas d'autre but que de fixer pratiquement et provisoirement les idées, nous n'entreprendrons pas, pour le moment, d'en critiquer les affirmations. Elles nous paraissent d'ailleurs justes dans l'ensemble. Ce que nous aimons le moins, c'est le terme de Théologie biblique qui, s'il nomme assez exactement la matière de la science dont il s'agit, est de nature à induire en erreur sur le caractère de cette science, qui est une Histoire et non proprement une Théologie. Mais il est le plus employé et nous nous résignons à en faire usage.

En ce qui concerne la Théologie biblique du N. T., dont il a été parlé incidemment plus haut, il suffira de dire qu'elle se présente comme un exposé de la prédication de Jésus et des premières expressions de la pensée chrétienne jusqu'à la fin de l'âge apostolique.

Dans ce Bulletin, nous avons donc à rendre compte des travaux qui traitent de la Théologie biblique de l'A. et du N. T. Voici les cadres dans lesquels nous les répartirons : I. Méthodologie ; II. Théologie biblique de l'A. T. ; III. Théologie biblique du N. T. Les cadres II et III se

subdiviseront comme il suit : 1° Ouvrages généraux ; 2° Monographies ; 3° Études comparatives, Archéologie biblique, Résultats des Fouilles. Nous n'envisagerons les ouvrages traitant d'Archéologie biblique ou exposant les résultats des fouilles, qu'au point de vue des informations qu'ils pourront fournir sur l'Histoire religieuse d'Israël ou sur celle du Christianisme primitif. Il va sans dire que nous entendons user librement de ces divisions, et tenir compte des affinités spéciales entre certains ouvrages qui devraient régulièrement se répartir entre des sections différentes, et de l'intérêt qu'il peut y avoir à les rapprocher.

Comme la Revue elle-même où ils figurent, ces Bulletins ont en vue l'information plus encore que la critique et surtout que la construction. D'autre part, ils s'adressent aux hommes d'étude et non point au grand public. Dans ces conditions, il ne semble pas qu'on soit fondé à exiger que, sur tous les points auxquels nous toucherons, nous marquions notre sentiment et ce qui doit être tenu pour vrai. Cela compliquerait à l'excès notre tâche et d'ailleurs, sur bien des questions secondaires, l'état de la science biblique ne comporte pas de solutions aussi catégoriques. Sur les points essentiels, et toutes les fois que la vérité catholique y sera clairement intéressée, nous prendrons position avec toute la franchise exigée. Il va de soi — et l'on ne trouvera pas mauvais que nous le déclarions au début de ce premier Bulletin, — que, catholique, nous sommes fermement attaché à la doctrine de l'Église et sincèrement respectueux de ses décisions et directions.

THÉOLOGIE BIBLIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT.

1° Ouvrages Généraux.

L'année 1906 en a vu paraître plusieurs, et quelques-uns sont de grande portée. M. J. Wellhausen a esquissé, en quarante pages, dans un ouvrage qui a pour titre : *Geschichte der christlichen Religion mit Einleitung : Die israelitisch-jüdische Religion*, l'histoire de la religion d'Israël. [1] Cet ouvrage, auquel plusieurs des savants les plus en vue de l'Allemagne ont collaboré, fait partie de la grande encyclopédie, *Die Kultur der Gegenwart*, dont M. Paul Hinneberg a assumé la direction et dont le Kaiser a agréé l'hommage. M. Karl Marti, professeur de théologie à Berne et directeur du *Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament*, a publié, en guise d'Introduction à ce commentaire, un opuscule sous ce titre : *Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients.* [2] A côté de ces deux ouvrages allemands, voici un livre anglais, édité par MM. Williams et Norgate dans leur collection : *Crown Theological Library*. Il a pour titre : *Hebrew Religion to the establishement of Judaism under Ezra* [3] et pour auteur

1. Grand in-8°, X et 752 p., Teubner, Leipzig et Berlin, 1906. Il appartient à la *Kultur der Gegenwart* avec la cote suivante : Teil I, Abteilung IV.

2. In-8°, VII et 88 p., Tubingue, Mohr, 1906.

3. In-16, XVI et 316 p., Londres, 1906.

M. W. E. Addis, professeur d'hébreu, Manchester College, Oxford. Enfin, nous devons mentionner une étude sur *La Religion d'Israël* que les *Annales de Philosophie Chrétienne* ont publiée sous cette signature : UN PROFESSEUR DE GRAND SÉMINAIRE [1] Qu'il nous soit permis l'ajouter à cette liste l'ouvrage de M. B. Stade, dont il a été parlé plus haut, malgré qu'il soit de 1905.

Tous ces travaux forment un groupe homogène. Ils supposent les mêmes théories littéraires, celles de l'école Gratienne. Ils conçoivent de même l'évolution de la religion israélite : polydémonisme avant Moïse, monolâtrie avec Moïse, monothéisme avec les Prophètes du VIIIe siècle. Tous marquent, la plupart en termes exprès, leur refus d'entrer dans le mouvement dont M. Winckler est le principal promoteur et qu'on appelle le Panbabylonisme. [2] Tous enfin mettent en relief, plus ou moins, la supériorité de la religion Mosaïque sur celle des autres peuples de l'Asie antérieure, et cela à toutes les étapes de son évolution. Sous les Prophètes, elle se présente même comme un phénomène religieux unique et d'une espèce à part.

En même temps qu'elles définissent les caractéristiques communes aux cinq ouvrages mentionnés plus haut, l'on peut dire que ces conceptions fixent l'une des positions principales de la Théologie biblique de l'A. T. Cette position se donne à elle-même l'épithète de « *religionsgeschichtliche* », tandis que le public l'appelle volontiers évolutioniste. On dit encore, et assez souvent : école de Wellhausen.

Nous ne pouvons songer à donner une analyse détaillée de chacun de ces ouvrages. C'est, d'ailleurs, peu nécessaire, puisqu'ils sont d'accord sur tous les points importants. Il suffira d'en étudier un plus à fond et de souligner ensuite quelques-unes, au moins, des particularités que peuvent présenter les autres. L'exposé, très bien divisé et très net, de M. Marti nous paraît se prêter, mieux que les autres, à une analyse à la fois exhaustive et relativement succincte. C'est donc lui que nous allons *resumer*.

Introduction. — Grâce aux travaux de ces dernières années, la légitimité de la méthode comparative dans l'étude de la Religion de l'A. T. a été mise hors de discussion. Mais voici que l'on va à l'extrême. D'aucuns ne veulent plus voir que ressemblances. La question est pourtant de savoir en quoi consiste l'originalité indéniable de la Religion d'Israël. Dans l'origine particulière des écrits de l'A. T., qui seraient la source et le fondement de cette religion, comme le Coran l'est pour l'Islam ? Mais cette origine supposée a été prouvée fausse. Ce ne peut être qu'à son contenu qu'elle doit cette originalité. Ici deux positions extrêmes : 1° On se représente Israël comme entièrement isolé au point de vue religieux : 2° Israël est, au point de vue religieux ce qu'il est au point de vue politique. Il devient un simple lieu de rencontre et de fusion des éléments divers de la culture ambiante. Qui a raison ? Sans doute, la religion Israélite possède beaucoup d'éléments en commun

1. *Annales de philosophie chrétienne*, avril 1905, p. 59-72 ; Août-Septembre p. 425-442, Mai 1906, p. 161-175.

2. M. Stade a recueilli sur ce point l'adhésion catégorique de M. W. Nowack. Cfr. *Theologische Literaturzeitung*, 1906, N° 2, col. 36.

avec les religions voisines et, dans la plupart des cas, les emprunts sont de son côté. Cependant l'esprit diffère entièrement. L'A. T. ne peut pas se glorifier de l'antiquite de sa Loi. Celle de Hammourabi est plus ancienne et témoigne d'une culture plus avancée. La Loi d'Israël, toutefois, l'emporte au point de vue religieux, moral, humain même. L'ensemble des lois cultuelles, la circoncision, le sabbat, ne sont pas le patrimoine exclusif d'Israël. Le nom même de Iahvé ne lui appartient peut-être pas en propre. Beaucoup d'autres éléments que l'on croyait spécifiquement Israélites, se retrouvent chez d'autres peuples. Évidemment, il faut user de réserve dans ces comparaisons, mais, dans l'ensemble, les points de contact et même les emprunts sont indéniables. Faut-il chercher l'origine de ces matériaux communs dans la mythologie astrale des Babyloniens, comme le veut Winckler ? C'est très douteux. Cela impliquerait l'existence d'un lieu unique de naissance pour toutes ces conceptions et l'hypothèse est peu vraisembiable. Israël a subi toutes sortes d'influences : Madian, Égypte, Canaan, Assyro-Babylonie.

Tout ceci observé, il reste que la religion d'Israël est unique, parce que cette matière commune a reçu en elle une forme unique. Mais cette forme est difficile à apprécier parce qu'elle a évolué, tandis que les matériaux subsistaient. Il y a eu la religion d'Israël nomade, celle d'Israel sédentaire en Canaan, celle des Prophètes et celle de la Loi. Il s'agit d'étudier ces phases successives.

1° *La Religion des Israélites nomades.* — La religion d'Israël commence avec le peuple d'Israël, c'est-à-dire avec Moïse. Cela ne veut pas dire qu'elle fut alors créée de toutes pieces et, qu'avant elle, les clans Israélites étaient dépourvus de toute idée religieuse. De quelle nature était cette religion prémosaïque ? Le peuple Israélite s'est formé en Arabie et non en Mésopotamie. Il y vivait en rapports amicaux avec les Madianites, c'est-à-dire avec les Bédouins de la Péninsule Sinaïtique, et en hostilité avec l'Égypte. La religion des clans Israélites est donc à concevoir d'après celle des Arabes nomades, telle qu'elle a été décrite par Goldziher, Robertson Smith, Wellhausen, Curtiss. C'était essentiellement un polydémonisme. Le culte des ancêtres et des morts en général y tenait une grande place. Les familles et les clans étaient avant tout des groupements religieux. Le sacrifice, moyen de communion avec la divinité plutôt qu'offrande, était peu développé. Le sang en était l'élément principal. La crainte n'était pas la seule inspiratrice de ce culte religieux. Tel est le sol sur lequel est née la religion d'Israël, la religion fondée par Moïse.

Quelles en sont les caractéristiques ? Israël possède un Dieu qu'il regarde comme son Dieu et dont il s'estime le peuple. Iahvé, le Dieu d'Israël, Israël, le peuple de Iahvé, telle est la formule qui définit la situation nouvelle créée par Moïse. De plus, Iahvé a ceci de particulier qu'il est un Dieu qui s'est manifesté dans l'histoire par la délivrance des clans Israélites de l'oppression égyptienne, en les groupant et en les menant jusqu'à Cadès, leur principal centre avant Canaan. Enfin, parmi les exigences que formule Iahvé à l'endroit de son peuple, il en est qui ont une valeur sociale et un caractère moral accentués. Telles

sont les particularités qui distinguent, dès l'origine, dès Moïse, la religion d'Israël de toutes les autres religions de la nature ou religions nationales. Ce Iahvé, qui acquiert ainsi, dans la religion mosaïque, une signification déjà si haute, devait être antérieurement le Dieu des clans Arabes confédérés de la Péninsule, les Madianites-Qénites.

Il ne faudrait pas, toutefois, concevoir la religion fondée par Moïse comme un monothéisme proprement dit. Ce n'est encore qu'une monolâtrie. Sans parler des dieux nationaux des autres peuples, dans Israël même d'autres êtres divins sont honorés à côté de Iahvé, mais d'un culte privé. Le culte rendu au Dieu national est très rudimentaire. Le sacrifice n'acquiert aucune importance nouvelle. Les prêtres sont moins des sacrificateurs que des hommes chargés de consulter Iahvé.

2° *La Religion des Israélites sédentaires et cultivateurs.* — En pénétrant dans le pays de Canaan, Israël se trouve en contact avec une civilisation plus avancée que la sienne et de caractère différent, profondément marquée par les influences entrecroisées de la Babylonie et de l'Égypte. La religion Cananéenne aussi est tout autre. C'est, sur le fond primitif et toujours vivant du polydémonisme, un polythéisme déjà assez développé et composite. Au contact de cette civilisation et de cette religion et par suite des changements qui se produisent dans le régime social d'Israël, la religion mosaïque se transforme. Religion de nomades, elle devient religion de cultivateurs. Iahvé, le Dieu d'Israël, devient le Seigneur de Canaan, le maître du pays. C'est surtout dans le domaine du culte que la transformation s'accuse : importance capitale du sacrifice ; l'idée d'offrande se substitue à celle de communion ; introduction des trois grandes fêtes agricoles ; adoption des sanctuaires Cananéens et de leur cérémonial ; etc.

Cependant, la différence réelle des deux religions subsiste. Le culte que les Israélites rendent dans les sanctuaires Cananéens, c'est à Iahvé qu'ils le rendent, au Dieu national. On tend, il est vrai, à distinguer en Iahvé des attributs et fonctions en rapport avec la diversité des Baals dont il prend la place, mais sa personnalité n'en est pas affaiblie. En revanche, son champ d'action s'accroît et il se voit attribuer les pouvoirs que les Baals locaux exerçaient jadis. C'est lui qui cause la fécondité du sol, etc. Cependant, il ne redevient pas pour cela un Dieu de la nature. Il reste un Dieu national, le Dieu d'Israël, qui préside aux destinées du peuple, son chef dans sa lutte contre les ennemis, le gardien de son organisation sociale et de sa vie morale. Une fois encore, par ce dernier trait, il tranche sur toutes les autres divinités, même les dieux nationaux des peuples voisins.

Il ne faudrait pas croire, toutefois, que Iahvé soit considéré comme le Dieu unique et tout-puissant. Il n'est toujours que le Dieu unique d'Israël, le seul auquel la nation, comme telle, rende un culte. On ne se pose pas encore la question de ses rapports avec le monde, de son rôle cosmique. Son pouvoir n'est pas tel qu'il n'y ait pas à tenir compte des autres êtres divins. Ni sa présence, ni sa protection ne s'étendent au-delà de Canaan. La mentalité religieuse d'Israël à cette époque est à chercher dans les légendes patriarcales de la Genèse, qui sont de cette période. En résumé, la religion d'Israël sédentaire se distingue de celle

d'Israël encore nomade, principalement par l'adoption du culte et des sanctuaires Cananéens, par l'agrandissement de la sphère d'action de Iahvé, devenu Seigneur de Canaan. De la religion Cananéenne, elle diffère par une tout autre conception de la divinité. Iahvé n'a rien de commun avec les Baals locaux. Il est le Dieu de la nation et de tout le pays et surtout son action s'exerce pour l'affermissement du droit et de la morale.

3° *La Religion des Prophètes.* — Elle représente un développement intrinsèque, autonome de la Religion d'Israël. Ni l'excitation au progrès, ni les éléments de ce progrès ne sont dus à un contact nouveau avec les religions étrangères, Assyro-Babylonienne ou Perse. L'agrandissement soudain de l'horizon politique n'est lui-même qu'un facteur subordonné. L'action des Prophètes a consisté à rejeter au second plan l'élément cultuel, d'origine Cananéenne et de caractère païen, pour faire prévaloir et mettre en meilleure lumière le pur élément mosaïque, l'aspect moral du Iahvéisme. La religion des Prophètes, d'Amos au Deutéro-Isaïe, est un vrai monothéisme. Iahvé, le Dieu d'Israël, est le Dieu unique. C'est la première apparition du monothéisme vrai. En Assyro-Babylonie, il ne vient qu'au VIe siècle. Le monothéisme de Chuen-aten n'était qu'une spéculation philosophique, sans portée religieuse, et qui n'a pas duré.

Ce qui a conduit les Prophètes à cette conception, ce ne sont point des spéculations sur la nature. Elles apparaissent seulement dans le Second Isaïe. Ce n'est pas non plus le principe exclusiviste contenu, assure-t-on, dans la monolâtrie traditionnelle, ni les réflexions sur la puissance dont Iahvé avait fait preuve dans la conduite des événements, du moins en première ligne. C'est l'expérience intime qu'ils ont faite de la force irrésistible de Iahvé et de son autorité absolue dans le domaine de leur vie intérieure. Ils l'ont expérimenté au dedans d'eux-mêmes, comme le gardien et le principe du Bien et de la moralité. D'où leur conception de Dieu comme un être moral, et le caractère moral de leur monothéisme.

On voit, du premier coup, ce qui distingue la religion des Prophètes de celle d'Israël à la période Cananéenne. Exclusion des images de Iahvé, tolérées jusque-là. Iahvé est conçu comme purement spirituel. Conception nouvelle des rapports de Iahvé avec Israël. Le lien n'est plus naturel et indestructible, mais moral et conditionnel. Les Prophètes traitent rudement les illusions du peuple sur ce point. A la place du nationalisme apparaissent l'universalisme, surtout dans le Second Isaïe, et l'individualisme, surtout dans Jérémie.

Où les Prophètes ont-ils pris, en fin de compte, cette haute conception religieuse ? Elle a sa source dans l'initiative de Iahvé qui, encore une fois, s'est emparé de leur âme et, dans leur vie intérieure, leur a fait sentir son pouvoir. Cette expérience qu'ils ont faite de Iahvé a été psychologique et morale ; ainsi en est-il de leur mission et de leur conception de Dieu.

4° *La Religion de la Loi.* — L'action des Prophètes n'avait atteint qu'un cercle restreint de disciples. C'est elle cependant et les idées qui lui sont dues qui sauvèrent Israël de la ruine, lors de la conquête Baby-

lonienne. Seules, les conceptions de l'ère Cananéenne recurent un coup mortel. Bientôt, sous l'action des idées prophétiques, une nouvelle forme religieuse s'élabore. Elle est définitivement constituée au Ve siècle, quand Esdras promulgue la Loi qu'il a rapportée de Babylonie. C'est l'état définitif de la religion d'Israël, le Judaïsme. Religion de la Loi qui possède dans la Thora la volonté de Iahvé, fixée une fois pour toutes ; religion du Livre, avec l'importance corrélative des Docteurs de la Loi et des Scribes. Les prêtres deviennent de purs officiers du culte, et les prophètes vont tendre à disparaître.

Diverses étapes sont à marquer dans l'apparition de ce régime : Deutéronome sous Josias, projet de constitution d'Ézéchiel, Loi de Sainteté, Code sacerdotal. Ces nouvelles créations religieuses, comme le prophétisme, sont spécifiquement Israélites.

La religion de la Loi est supérieure à celle de l'ère Cananéenne, à raison principalement de ce qu'elle a gardé des doctrines prophétiques : monothéisme, place faite aux prescriptions morales, etc. Si le culte retrouve une importance capitale, il est centralisé à Jerusalem, les rites héréditaires sont fixés, définis, expurgés. Les prêtres sont organisés en corporation, avec le grand-prêtre à leur tête. Le sabbat et la circoncision prennent une signification et une importance nouvelles. Elle est inférieure à celle des prophètes. La Loi s'interpose entre Dieu et l'âme, et devient la vraie source et la règle de la vie intérieure. Les prescriptions liturgiques sont mises sur le même rang que les préceptes moraux. Le lien qui unit Israël à Iahvé redevient plus étroit et plus matériel. Toutefois Dieu s'est éloigné de l'homme et l'on éprouve le besoin d'imaginer tout un monde d'êtres intermédiaires. La conception légale de la vie religieuse amène le développement de la doctrine de la rétribution : idées messianiques, jour de Iahvé, eschatologie, résurrection individuelle des Israélites pieux dans Daniel. Des influences Babyloniennes et Perses sont certaines.

Cependant, le courant de la pure conception prophétique brise, à plusieurs reprises, cette codification de la vie religieuse qui n'arrivera à tout immobiliser qu'après la ruine définitive de Jérusalem. Il est sensible dans les Psalmistes, Job, Malachie, etc.

Coup d'œil sur le passé et sur l'avenir. — La religion d'Israël a mis un millénaire à prendre cette forme de religion de la Loi. A toutes les étapes de son évolution, elle s'est distinguée des religions voisines et s'est montrée avec un caractère unique, à raison de ses exigences morales et de sa conception morale de la divinité. C'est avec les Prophètes qu'elle a atteint sa perfection. Jésus a repris et achevé l'œuvre des Prophètes.

L'esquisse de M. Wellhausen est discrète de ton et de couleur et d'une belle sérénité. Notons tout d'abord le paragraphe qui a pour titre : *La tradition de l'A. T., ses contradictions internes, ses couches diverses.* C'est un rappel des faits qui sont censés légitimer les conclusions littéraires de l'école grafienne. Sur les Prophètes, M. Wellhausen fait ces intéressantes remarques. « D'où viennent donc en Israël (un cas analogue se rencontre en Grèce) ces hommes de l'esprit ? Les Israélites disaient : C'est Iahvé qui les a suscités ; ils sont les hommes de Dieu.

Dans ces hommes, ils voyaient la revélation de Dieu ; en dehors de ces messagers vivants, ils ne connaissaient pas de révélation. Ils nous est difficile à nous-mêmes d'écarter cette réponse, encore que l'individu bénéficiaire de la grâce divine demeure après cela un mystère. Mais parler du tempérament intime des Grecs et des Israélites, ce n'est pas résoudre le problème, c'est l'embrouiller... » p. 15. Il note que les Juifs, qui se donnaient une certaine liberte à l'egard de la culture orientale, celle des Perses en particulier, eurent l'impression d'un redoutable péril quand l'Hellénisme les enveloppa. Les violences maladroites d'Antiochus sauvèrent la situation en provoquant le mouvement maccabéen. M. Welihausen note lui aussi que la Thora n'absorbe pas la vie religieuse du Judaïsme. Il y eut des courants parallèles, celui, en particulier, qui aboutit à la formation d'une gnose Juive, infiniment plus complexe que l'antique sagesse Israélite, assez étriquée.

Le livre de M. Addis est l'œuvre d'un chrétien croyant, au sens précis de ce mot, et la chose vaut la peine d'être relevée pour marquer le progrès que font, dans des milieux foncièrement religieux, en dehors toutefois de l'Église catholique, les idées évolutionnistes de l'école de Wellhausen. « Si nous considérons les faits avec probité et sans crainte, écrit-il, nous trouverons, sans nul doute, que toute recherche réelle sert la vérité révélée, en nous aidant à comprendre comment la lumière, débile et obscure à l'origine, s'est accrue de plus en plus jusqu'à ce qu'elle ait atteint le plein jour en Celui qui est « Lumière de Lumière, vrai Dieu de vrai Dieu. [1] » p. VI. Le chap. II de son ouvrage est consacré à décrire : *Les formes primitives de religion sémitique*. Ces formes se ramènent à l'animisme ou polydémonisme, avec une mythologie peu développée. Laissés à eux-mêmes, les Sémites sont peu enclins à la mythologie. Ce polydémonisme était la religion des clans Israélites avant Moïse. M. Addis ajoute, sans d'ailleurs préciser, que Iahvé était cependant déjà « le Dieu des Pères. » Cette religion prémosaïque avait dépassé la magie pure et le fétichisme. On n'y aperçoit pas trace non plus de totémisme.

Sur l'esquisse du Professeur de Grand Séminaire, nous nous bornerons à citer l'appréciation que formulait la *Biblische Zeitschrift* après la publication du second des trois articles : « C'est un essai d'introduire dans l'exégèse catholique et avec ses conséquences extrêmes l'histoire de la religion telle que la conçoit la critique moderne. » (Celle de Wellhausen, s'entend.) [2] Le dernier article : *La religion des Prophètes*, n'est pas de nature à modifier ce jugement. Notons toutefois, que l'auteur ne consent pas à expulser des écrits prophétiques les passages messianiques. — Cette attitude doit être tenue pour isolée parmi les catholiques.

Le Précis de M. Stade est remarquable par sa belle ordonnance. L'histoire de la religion d'Israël avant l'apparition du Judaïsme s'y distribue en deux grandes périodes seulement. Il y a la religion d'Israël avant les

---

1. L'*Expository Times* d'octobre 1906 fait un accueil sympathique au livre de M. Addis; p. 5 et ss.

2. *Biblische Zeitschrift*, 1906, p. 89.

Prophètes et la religion d'Israël après les Prophètes. On ne peut marquer avec plus de force l'importance du mouvement prophétique.

D'énergiques protestations se sont élevées, en Allemagne surtout, contre cette manière de concevoir le développement religieux d'Israël. M. Winckler, donnant à M. Marti cette marque d'estime de le choisir entre plusieurs autres comme le représentant des idées évolutionnistes, a écrit contre l'ouvrage que nous avons analysé, une brochure véhémente : *Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient.* [1] M. B. Baentsch, professeur de Théologie à Iéna et collaborateur de M. Nowack pour le *Hand-Commentar zum Alten Testament*, a publié sous ce titre : *Altorientalischer und israëlitischer Monotheismus* [2], des conférences données au cours de l'automne 1905 et ou il s'élève avec force contre les conceptions de Wellhausen et de son école.

M. Winckler remarque d'abord que l'école à laquelle appartient M. Marti diffère de l'école plus récente dont il a été l'initiateur, en ce qu'elle oublie le principe même de toute recherche historique : utiliser toutes les sources. La situation respective des deux écoles se définit ainsi : il y a celle qui ignore les faits et celle qui les connaît. Protestant contre une allégation de M. Marti, l'illustre orientaliste assure que l'école dont il est membre, bien loin de se tenir pour satisfaite quand elle a dressé une liste de ressemblances extérieures, s'efforce au contraire de pousser, aussi loin qu'il est possible dans les limites de l'histoire, la recherche de l'origine et de la signification essentielle de ces éléments. Il montre comment les travaux de Gunkel et de Zimmern, portant sur la constatation des ressemblances, n'aboutissent qu'à l'hypothèse d'une influence littéraire de Babylone sur la Bible. Sans mépriser ce point de vue, il le tient pour secondaire et se préoccupe surtout de définir cette communauté de vie spirituelle qui a rendu possibles ces emprunts littéraires. Entrant dans la voie ouverte par Stucken, il est arrivé à la conviction : 1° qu'il y a, à la base de toutes les mythologies, une doctrine primitive commune ; 2° que, là où commence notre connaissance de l'histoire de l'humanité, dans la Babylonie et en Égypte, on trouve cette doctrine dans un état déjà très développé. Il s'agit donc d'exposer clairement l'essence de cette doctrine pour pouvoir préciser son évolution chez les différents peuples et ensuite, si c'est possible, le lieu et l'époque de son élaboration. Or, sur le premier point, il est acquis qu'il s'agit d'un système très développé qui, basé sur une science du ciel, embrasse tous les phénomènes de l'univers, ceux du ciel et ceux de la terre. En second lieu, le fait que cette doctrine a pour base une science du ciel indique Babylone comme patrie. Le calcul astronomique confirme cette hypothèse. Dès le début du troisième millénaire avant J. C. ce système se

---

1. Elle porte en sous-titre : *Eine Prüfung der Voraussetzungen der «religionsgeschichtlichen» Betrachtung des Alten Testaments und der Wellhausen'schen Schule. Im Anschluss an K. Marti's « Die Religion, etc. »* in-8° de 64 p. Leipzig, Hinrichs, 1906.

2. Comme sous-titre : *Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israëlitischen Religionsgeschichte.* In-8°, XII et 120 p. Tubingue, Mohr 1906.

révèle à nous comme ayant atteint son plein développement et il se présente comme l'acquis intellectuel d'une période beaucoup plus ancienne. A partir de 3000, il commence à connaître la décadence.

La question, en ce qui concerne Israël, est de savoir dans quelle relation ce peuple, petit parmi les peuples de l'Orient, s'est trouvé à l'égard de cette antique culture. Son attitude vis-à-vis d'elle constitue son rôle dans l'histoire de l'humanité. La tradition biblique elle-même nous renseigne sur ce point par le moyen des légendes patriarcales. Abraham, Joseph et Moïse sont les fondateurs de la Religion biblique et marquent précisément les rapports de cette Religion avec les trois centres principaux de l ancienne culture orientale ; c'est à cette culture qu'ils ont emprunté leur doctrine religieuse pour l'introduire en Israël. Le peuple d'Israël n'est pas la terre où cette Religion est née et dans laquelle elle s'est développée. Elle ne saurait être appelée Israélite. A son origine et aussi longtemps qu'Israël a subsisté comme peuple, elle se présente comme une doctrine étrangère, empruntée, que des initiés, des réformateurs ont essayé, et d'ailleurs avec un succès minime, de lui imposer, de faire prévaloir sur ses conceptions religieuses nationales. Elle avait, en dehors d'Israël et bien avant qu'il existât, ses représentants dans l'Orient tout entier. Elle était le fond doctrinal commun sur lequel s'appuyait le polythéisme lui-même. Elle se formulait ainsi : d'innombrables manifestations du divin, mais un Dieu suprême et incorporel. Sa formule biblique le : « lâ 'ilah illa 'llah, muhammedun rasula 'llah » d'Israël, est : « Je suis le Seigneur, ton Dieu ; tu ne te feras pas d'images divines. »

Cela étant, la conception évolutionniste, telle que l'expose M. Marti, ne répond à rien. C'est confondre deux choses entièrement différentes, les phases de l'histoire d'Israël et celles de l'histoire de la Religion biblique. Il n'y a aucun lien essentiel entre ces deux histoires. C'est un nonsens de parler de Religion de nomades et de Religion de cultivateurs. C'est une méprise capitale que de chercher le commencement de la Religion biblique dans la phase nomade de la vie d'Israël. Le mouvement prophétique lui-même ne marque rien de nouveau. C'est un nouvel et plus énergique essai de faire prévaloir en Israël l'antique doctrine orientale. Le mouvement qui aboutit à l'établissement de la Thora et à l'apparition du Judaïsme doit se définir ainsi : quelques milliers d'adeptes de la Religion biblique sont emmenés en exil. Là, en Babylonie, ils trouvent l'appui, qu'ils retrouvent encore quand ils se mettent en mouvement sous Chechbasar et Zorobabel, l'appui d'une secte nombreuse qui professe déjà le Iahvéisme. Quant à faire de l'apparition de la Thora un phénomène tardif et qui marque une nouvelle phase du Iahvéisme, c'est encore une méprise. Depuis le commencement, la Religion biblique a connu, elle aussi, l'action des deux facteurs de toute organisation religieuse : des Prophètes et une Loi. En résumé, le Iahvéisme n'est que la forme qu'a prise en Israël l'antique monothéisme de caractère astral dont la Babylonie est la patrie, et il ne présente rien de bien particulier. Par contre il n'a pas connu en Israël l'évolution dont parle M. Marti.

Autant l'opuscule de M. Winckler est difficile à lire, autant celui de

M. Baentsch est clair et d'une lecture facile. Avec M. Baentsch nous sommes très loin aussi de l'impérieux génie du maître, de son humeur outrancière et de son esprit de système. A la conception évolutioniste de l'école de Wellhausen, il oppose essentiellement le même fait que M. Winckler ne se lasse pas de proclamer : La religion biblique est née au sein de cet ensemble de conceptions religieuses et scientifiques, qui s'appelle la civilisation de l'Orient ancien, et il faut en tenir grand compte. Cela ne l'empêche pas de reconnaître la supériorité du Iahvéisme. C'est une religion à part, qui dépasse comme force religieuse tous les systèmes religieux et tous les cultes du monde ambiant, qui s'est élevée au-dessus du cercle d'idées où ils s'enferment et qui même en est venue à se dresser contre eux en adversaire.

Après avoir expliqué qu'il prend le terme monothéisme dans un sens assez large, M. Baentsch se demande si cette conception apparaît dans les doctrines religieuses de l'ancien Orient. Plus réservé encore que M. A. Jérémias, l'existence de l'idée monothéiste, sous une forme tant soit peu consciente et précise, en Babylonie, ne lui paraît prouvée qu'au sein des corporations sacerdotales. Elle y apparaît avec la teneur que voici : Les dieux divers ne sont pas, au fond, des forces indépendantes les unes des autres, mais simplement des manifestations partielles d'une force divine unique qui se révèle dans l'univers. Au point de vue du culte, cette force divine unique se concrétise dans un summus Deus. Même conception en Égypte où règne, comme en Babylonie, une religion de caractère astral. Le monothéisme solaire d'Aménophis IV (Chuen-Aten) est la manifestation de la tendance monothéiste héréditaire dans les collèges sacerdotaux d'Égypte. Mêmes tendances, peut-être moins conscientes, en Canaan, dans la Phénicie et la Syrie.

Dans quel rapport se trouve le monothéisme Israélite avec ces tendances monothéistes qui, en Égypte et surtout en Babylonie, ont même la consistance de doctrines monothéistes ? 1° Ces doctrines, partout ailleurs, demeurent des spéculations. En Israël nous trouvons la reconnaissance pratique du Dieu unique. Ici nous avons une religion, là une science. 2° Le monothéisme de l'Orient ancien n'exclut pas le polythéisme mais s'en accommode et même en implique l'existence ; le monothéisme d'Israël implique le rejet, conscient et de principe, du polythéisme. Au fond des deux systèmes, il y a une conception tout à fait différente du divin. Cette différence se traduit clairement en ceci que la divinité, une dans son essence, que l'Orient a connue, demeure pour lui liée aux astres. Le Dieu unique d'Israël n'a plus aucun lien avec les conceptions astrales Le monothéisme Israélite est purement spirituel et moral. En réalité cela fait d'un côte : panthéisme philosophique et de l'autre : théisme religieux.

Les choses étant telles, la question qui se pose est celle-ci : Y a-t-il un lien de filiation historique entre le monothéisme Israélite et celui de l'ancien Orient ? L'hypothèse d'un emprunt mécanique, d'une simple importation, se trouve exclue par ce qui précède. En revanche, il est indubitable ou bien que ces deux monothéismes ont une source commune, ou bien que le plus récent, né du plus ancien, doit être conçu comme son développement ou mieux comme sa transformation. Cette

dernière hypothèse est suggérée par la tradition elle-même de l'Ancien Testament. Abraham est originaire de la Babylonie, Joseph vit en Égypte, Moïse y est élevé et entre en relations intimes avec Madian, qui, d'après les recherches de Hommel et Glaser, doit être tenu pour une colonie de l'ancien royaume Minéen. Faut-il répudier cette tradition ? Cela ne changerait rien. La doctrine religieuse n'est pas autre en Canaan. La religion d'Abraham n'a pas dû être autre chose, en somme, que l'ancien monothéisme babylonien, déjà modifié peut-être dans le sens d'un monothéisme pratique et d'essence religieuse. Moïse — dont M. Baentsch maintient la réalité historique — marque un pas de plus. Pour comprendre l'œuvre de Moïse, il faut se former une idée de la religion des clans Israélites. Elle consistait dans le culte d'un Dieu Iahvé, conçu comme résidant sur le Sinaï, un Dieu de l'atmosphère et de l'orage, comme Hadad ou Ramman en Syrie. Le nom de Sinaï, laisse supposer d'autre part un rapport entre Iahvé et Sin, qui était un summus Deus. Iahvé, en même temps qu'un Dieu de la nature, était le Dieu des tribus qui campaient à proximité du Sinaï, un Dieu tribal et par suite gardien du droit et des mœurs parmi ses clients. Tel est le milieu religieux où Moïse agit. Il est peu influencé par le monothéisme de l'ancien Orient mais Moïse en est tout imprégné. Son œuvre peut se définir ainsi : 1° Moïse a pris son point d'appui dans le culte rendu à Iahvé, Dieu des Pères et de la région Sinaïtique ; 2° il a donné à ce Dieu des Pères une vie nouvelle et une nouvelle signification en rapport avec une nouvelle interprétation de son nom ; 3° il a vu dans un événement historique, la délivrance d'Israël de l'oppression égyptienne, la confirmation de ses expériences religieuses intimes ; et, sur le fondement de cette expérience historique de la puissance de Iahvé, il a groupé les tribus Israélites en une Communauté sociale et religieuse avec l'antique lieu sacré de Cadès comme centre. La Religion de Moïse représente quelque chose d'essentiellement nouveau qu'on peut définir ainsi : Le Iahvé, que Moïse a intérieurement expérimenté et annoncé, était une personnalité vivante, puissante, morale, pas un Dieu astral mais au-dessus des astres, pas une force de la nature personnifiée, mais un Dieu au-dessus des éléments, leur Seigneur et Maître. C'est déjà « in nuce » la doctrine monothéiste, c'est la négation pratique des divinités astrales et de celles de la nature, c'est un monothéisme pratique. Toutefois Moïse n'est pas allé plus loin.

Cette manière d'entendre la religion de Moïse donne la clef de tout le Iahvéisme : exclusion des images, pas de déesse parèdre de Iahvé, rejet de toute mythologie comme telle, intolérance de principe. Cependant à son idée monothéiste, Moïse n'a pas su donner une forme appropriée, la forme universaliste. Il lui a donné le vêtement d'une religion nationale. Le Dieu unique est nationalisé. Cela fait deux aspects de Iahvé et comme deux Iahvés qui vont se combattre tout le long de l'histoire d'Israël.

Sur le sol Cananéen, Israël trouve et adopte, en les transformant, les spéculations à forme mythologique de l'ancien Orient. Sous cette influence et sous celle des épreuves nationales, un monothéisme complet, doctrinal, une doctrine monothéiste s'élabore peu à peu avant

même les Prophètes. Mais longtemps cette doctrine monothéiste existe à côté du monothéisme national, sans se fondre avec lui et sans l'absorber. Elle n'a pas de valeur religieuse pour le peuple. Cette fusion ce sont les Prophètes du VIIIme siècle qui l'opèrent. L'œuvre est achevée avec le Second Isaïe.

Telles sont, sous leur forme absolue et sous leur forme modérée, les vues historiques qu'oppose à l'école de Wellhausen celle de Winckler. Ni l'une ni l'autre de ces conceptions ne nous donne satisfaction. Voici, à leur sujet, quelques brèves remarques. Il nous paraît certain que la religion d'Israël n'a pas commencé sous la forme et dans l'état que décrivent M. Wellhausen et son groupe, et cela, ne fut-ce que pour les raisons indiquées par MM. Winckler et Baentsch.[1] Par suite, son évolution n'a pas été ce que l'on dit, encore qu'il y ait eu un développement et que M. Winckler ait tort de le nier. Cela tient à ce qu'il exagère beaucoup l'influence des idées religieuses de l'ancien Orient sur la formation et l'histoire de la Religion biblique. Il se méprend surtout quand il fait de cette religion une simple variété du soi-disant monothéisme oriental. Ce monothéisme, au fond, n'en est pas un, comme M. Baentsch, plus mesuré, le reconnaît. C'est un simple hénothéisme et M. le docteur Gerardo Meloni l'a récemment montré dans son article ; *Il monoteismo nei cuniformi*[2]. Si donc il n'y a pas lieu de nier que la Religion biblique soit née dans une atmosphère tout imprégnée de la civilisation de l'ancien Orient, si l'on peut penser qu'elle a trouvé dans cette civilisation un point d'appui extérieur, qu'elle y a puisé des éléments susceptibles de faciliter son expression doctrinale et des rites propres à compléter son organisation pratique, il est faux que, dans sa substance, elle puisse être considérée comme un produit de la culture babylonienne. M. Wellhausen et son école sont dans la bonne voie quand, dans la psychologie intime de Moïse et des Prophètes, ils reconnaissent et signalent l'action personnelle et transcendante de Iahvé. Le voilà le facteur essentiel de la Religion biblique, celui auquel tous les autres se subordonnent. Si mystérieux qu'il demeure pour lui, l'historien touche pourtant son action du doigt.

2° Monographies.

Nous avons analysé, d'une manière très complète, les ouvrages généraux relatifs à la Théologie de l'A. T. C'est en eux surtout que se manifestent les tendances diverses qui règnent présentement dans ce domaine scientifique. L'on nous permettra, en retour, d'être très bref en ce qui concerne les monographies.

Signalons, tout d'abord, deux articles publiés par M. Lesêtre dans le fascicule XXVII du *Dictionnaire de la Bible*[3]. Le premier traite de la *Morale* de l'Écriture Sainte, Ancien et Nouveau Testament. L'on y remarquera surtout le paragraphe III qui a pour titre : *Le progrès des idées morales*. La période Cananéenne jusqu'aux Prophètes est marquée

1. Cfr. *Revue Biblique*, 1906, p. 498-499.
2. *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche*, 1906, p. 169-178.
3. *D. de la B.*, fascicule XXVII, col. 1260-1268 ; 1314-1317.

comme une époque de décadence morale. Le second est consacré aux *Morts*. Le savant auteur insiste sur les restrictions apportées aux pratiques funéraires par la législation Mosaïque. Il n'y a pas trace en Israël, pas plus d'ailleurs qu'en Babylonie, de culte proprement dit rendu aux morts.

Voici maintenant deux autres articles relatifs aux idées Messianiques. L'un est de M. Findlay, de Leeds. *The Messianic Teaching of Isaiah* [1]. L'autre est du R. P. Lagrange, *Notes sur les Prophéties Messianiques des derniers Prophètes* [2]. Avec Isaïe, écrit M. Findlay, la doctrine Messianique de l'A. T. atteint, sur plusieurs points, sa perfection. Les épreuves auxquelles la royauté Israélite et Juive est soumise, l'agrandissement soudain de l'horizon politique sont à compter parmi les facteurs de ce progrès. Le royaume Messianique prend à la fois un caractère *transcendant :* royaume de justice et de paix, royaume moral de Dieu, et *mondial :* il englobe la nature entière et l'humanité. Ses attaches avec le peuple Juif, toutefois, ne sont pas rompues. Sion en demeure la métropole et c'est un fils idéal de David qui doit le gouverner comme vicaire de Dieu. L'idée qu'Isaïe se fait du Roi Messianique n'est pas moins haute, IX, 6-7 et XI, 1-5. Il lui donne des titres inconnus jusque-là, des prédicats divins. — Voici le commentaire, insuffisant à notre avis, que propose M. Findlay des oracles de l'Emmanuel. Le roi à venir est obscurément visé dans le signe de l'Emmanuel, VII, 10-17. L'enfant, auquel le prophète donne, avant sa conception, ce grand nom rassurant est le fils d'une jeune fille inconnue. Rien n'indique que la mère appartienne à la famille de David. Mais sa naissance avec un tel nom au milieu de la crise que traverse Juda garantit, à tous ceux qui sont dans le secret, la présence du Dieu d'Israël et le salut de son pays. Emmanuel sera nourri avec les fruits spontanes du sol dont la culture a cessé ; mais, avant qu'il ait atteint l'âge de raison, les forces de Damas et d'Israël seront anéanties. Rien n'indique le caractère royal dans cet enfant ; sa signification gît dans son nom et dans les conditions parmi lesquelles s'écoule son enfance. Mais quand plus tard le prophète parle du déluge Assyrien qui inonde « le pays d'Emmanuel » il semble signifier que la Judée appartient à cet enfant. D'où l'identification proposée avec Ézéchias. La chronologie s'y oppose, Il est plus sûr de supposer, avec R. Kittel, que la Judée est dite « pays d'Emmanuel » parce qu'elle est son pays natal et que l'enfant lui-même est mis en évidence comme le représentant de la nouvelle génération de Judéens, de ceux qui croient que « Dieu est avec nous ».

Notons en passant que le « serviteur de Jahvé » du Second Isaïe est, pour M. Findlay, le Messie. M. Addis, au contraire, pense que c'est Israël. Il accorde toutefois que les paroles du Second Isaïe dépassent ses propres pensées, que « la description du serviteur souffrant n'était pas réalisée et ne pouvait l'être jusqu'à ce que Dieu le Fils ait pris sur lui notre propre nature et ait été manifesté à la fin des temps pour abolir le péché en s'offrant lui-même en sacrifice. » L'auteur anonyme de *La reli-*

1. *The Expository Times*, février 1906, p. 200-205.
2. *The Princeton Theological Review*, 1906, p. 37-81. Ces divers renseigne

gion d'Israël considère la question comme indécise au point de vue critique.

Le R. P. Lagrange s'efforce de jeter quelque lumière sur les oracles Messianiques des derniers prophètes. Le roi Messianique dont parle *Aggée* n'est pas Zorobabel. Tout ce que l'on peut dire c'est que le Prophète, à l'ordinaire, attend le salut dans le cadre des événements contemporains. — De même pour *Zacharie*, I-VIII. — *Zacharie*, IX-XIV pourrait être de l'époque grecque. La section XIII, 7-9, fait suite à XI, 4-17, et doit se placer avant XII, 1. Le caractère Messianique de XII, 8-10 et XIII, 1-2, n'est pas contestable. On ne voit pas de membre de la maison de David occupant le trône. La victime que le peuple immole demeure mystérieuse. On ne peut pas affirmer que ce soit le Messie, au sens royal du mot, ni même un descendant de David. Cependant elle est d'un rang exceptionnel. Le peuple la tue dans un moment de vertige puis se repent et c'est ensuite de cela que le péché est pardonné et l'idolâtrie détruite. Impossible, en tout état de cause, de méconnaître l'analogie de cette conception avec les oracles du serviteur de Iahvé. — Les deux derniers Ch. de *Joël* seuls sont Messianiques. Encore n'y est-il pas question d'un Messie personnel. Joël, lui aussi, est renfermé dans sa perspective propre, l'horizon de Juda et de Jérusalem. Son petit livre contient cependant un élément religieux d'une haute portée et c'est l'effusion de l'esprit de Dieu sur toute chair, avec la possibilité, pour tous les hommes, d'échapper au jugement de Dieu en invoquant son nom. — L'oracle célèbre de *Malachie*, I, 1 et ss, ne s'inspire pas d'un inconcevable syncrétisme. Il faut y voir un pressentiment de la transformation opérée dans le culte par le Christianisme. Cela n'empêche pas que le Prophète n'ait directement en vue que les Lévites, purifiés à la vérité, et un sacrifice offert au nom de Iahvé, connu comme tel. Dans l'annonce du jugement par où Malachie s'efforce de réduire ses adversaires — des Pharisiens avant la lettre — il n'y a pas lieu de distinguer le jugement qui est l'ère Messianique, III, 1 et ss, du grand jour qui serait le jugement dernier, III, 23. Cette distinction n'a pas d'appui dans le texte. Est-ce bien de l'avènement Messianique qu'il s'agit ? Le Messie, en tout cas, ne paraît pas sous ce nom. Est-il indiqué par le messager qui prépare les voies devant Dieu, III, 1 ? Son rôle serait modeste. Celui qui vient dans son temple, le Seigneur, ne peut-être que Dieu lui-même. Mais, quel est cet ange ou messager de l'alliance qui paraît avec lui ? Peut-être faut-il y reconnaître le malc'ak Iahvé de la Théologie Juive contemporaine. Nous n'avons pas le droit d'affirmer que cette conception représentait ou remplaçait celle du Messie. Malachie a pu ne pas se préoccuper de concilier les espérances Messianiques du roi fils de David avec son assurance de l'avènement de la pure religion et de la pure justice.

M. François Martin, professeur de Langues sémitiques à l'Institut Catholique de Paris, a inséré dans l'introduction au : *Livre d'Hénoch traduit sur le Texte Éthiopien*, un très intéressant chapitre intitulé : *Les Doctrines*.[1] Un exposé d'ensemble des idées du *Livre d'Henoch* est

[1] In-8° de CLII et 320 p., Paris, Letouzey et Ane. Cet ouvrage est le premier d'une collection pleine de promesses ayant pour titre : *Documents pour l'étude de la Bible* publiés sous la direction de François Martin etc.

rendu très difficile par le caractère composite de cet ouvrage, qui est moins un livre qu'un recueil de livres. Il reflète, tour à tour, les opinions et les croyances assez variées des sectes ou des écoles qui se partageaient le milieu juif orthodoxe au IIe et au Ier siècle avant notre ère. Mais c'est cela même qui fait son importance, méconnue par le seul Jülicher. M. F. Martin traite successivement, avec beaucoup de clarté, de Dieu, du Monde, des Anges, Démons et Satans, de l'Homme et du Péché, de l'Eschatologie dans le Livre d'Hénoch.

3° Études comparatives, Archéologie, Fouilles.

M. A. L. Milani, Directeur du Musée Archéologique et Professeur à l'Institut royal supérieur de Florence, a publié dans les *Studi Religiosi* sous ce titre : *La Bibbia Prebabelica e la Liturgia dei Preelleni*, une curieuse communication, faite par lui au Congrès international d'Archéologie tenu à Athènes en avril 1905.[1] Le champ de ses recherches, déclare-t-il, est limité aux monuments funéraires de la période néolithique et énéolithique, de l'âge du bronze et du fer en Orient et en Occident. Après avoir longtemps peiné sur les monuments Étrusques, la lumière lui est venue des découvertes récentes, grâce auxquelles la Grèce préhistorique a été révélée. Il en est venu à cette conclusion que le fond primitif des religions historiques de l'Orient et de l'Occident, de l'Eurasie et de l'Afrique, c'est la religion à laquelle la littérature grecque et romaine donnent le nom de *dactylique*. Cette religion, ce sont les Héthéens qui l'ont le mieux conservée. Elle apparaît comme une religion essentiellement théosophique, à base astronomique et cosmogonique, polythéiste ou panthéiste de forme, mais dans son fond monothéiste. Moïse, constatant la décadence que la religion avait subie en Égypte avec le zoomorphisme, serait revenu avec sa réforme, parallèle à celle d'Aménophis IV, à l'unité du Dieu spirituel des Prébabyloniens, et au culte sans images. Delitzsch a donc tort. La Bible n'est pas issue des conceptions Babyloniennes mais Prébabyloniennes. — Inutile de dire que nous donnons ces idées à titre de simple renseignement.

M. A. Jéremias vient de donner une seconde édition de son ouvrage *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*.[2] La plus grande partie, p. 1 à 158, en est consacrée aux doctrines religieuses et scientifiques de l'Orient ancien. Les quarante dernières pages seulement instituent une comparaison détaillée entre les données bibliques et ces doctrines, comparaison qui doit être poursuivie dans un second fascicule encore à paraître. Nous en détacherons seulement ce qui a trait au problème, actuellement si débattu, du Sabbat. M. Jérémias déclare fondée, pourvu qu'on la prenne avec un grain de sel, l'affirmation de M. F. Delitzsch, que le Sabbat Israélite vient de Babylonie. D'après les Hémérologes étudiés jusqu'ici, la Babylonie connaissait un septième jour, mais premièrement comme jour néfaste. A ce titre toutefois, il comportait la cessation d'un grand nombre d'affaires. Elle connaissait aussi un

1. *Studi Religiosi*, 1906, p. 1-24.
2. In-8° de 192 p., Leipzig, Hinrichs, 1906.

jour qu'on nommait *Chabattum*, comme jour de repos du cœur (des dieux), mais il est impossible d'affirmer qu'il s'agisse d'un septième jour, et surtout qu'il soit un jour de repos au sens d'Isaïe, 58, 13. Cependant, même à défaut de documents positifs, la corrélation entre le jour de repos hebdomadaire d'Israël et le jour de repos babylonien (au titre de jour néfaste) est rendue vraisemblable par la réapparition, dans le Judaïsme postérieur, du caractère néfaste du sabbat. Ce caractère néfaste du septième jour doit tenir à ce qu'il est le jour de la planète Saturne.

Le calendrier, récemment publié par M. Pinches, fournit le terme *Chapatti* comme désignation du quinzième jour, qui est pour les Babyloniens celui de la pleine lune. M. Jérémias ne croit pas qu'on soit autorisé à en conclure que les 1, 8 et 22 s'appelaient aussi *Chapattu*. Il faut en rester à la conclusion que le Sabbat est un jour consacré à une planète, le jour du summus Deus.

M. Winckler traite également la question dans la brochure analysée plus haut.[1] Il estime qu'on a dépensé beaucoup d'encre inutilement sur le point de savoir si le terme de *Cha-bat-tu*, comme désignation du jour de la pleine lune, que fournit le calendrier édité par Pinches, était de nature à expliquer le Sabbat biblique. Manière purement extérieure et verbale de traiter ces sortes de problèmes, où l'on s'attache exclusivement à un mot ou bien à une conception particulière et que M. Winckler n'aime pas. On doit considérer que la façon de déterminer le jour du sabbat a varié au cours de l'évolution et selon les sanctuaires, peuples, sectes et religions.

Pour lui ce qui importe, c'est de bien comprendre comment la semaine de sept jours est née. Les jours se divisent en fonction de l'Heptagramme, c'est-à-dire de façon à ce que les diverses heures soient consacrées à une des sept planètes, et cela dans l'ordre de leur éloignement du soleil. Si nous commençons avec Saturne, qui est la planète la plus éloignée, il en résulte que la septième heure appartient à la Lune, la huitième de nouveau à Saturne et ainsi de suite, et donc la vingt-cinquième ou première du jour suivant échoit au soleil. Le jour est voué à la divinité à laquelle appartient la première heure, le premier jour à Saturne, le second au soleil, le troisième à la lune, etc. Les sept planètes évoluent selon sept cercles autour de leur point central, le plus éloigné étant celui de Saturne, le plus proche celui de la lune. Ces sept cercles concentriques forment les sept étages du zodiaque. L'étage inférieur est celui de Saturne, le plus élevé celui de la lune. Ces sept étages sont les sept cieux. Au-dessus du septième se trouve le ciel du summus Deus (Anu), celui dans lequel la religion biblique place le trône de Jahvé. Le ciel de la lune est ainsi le plus rapproché de celui de Jahvé, le dernier échelon qui y conduit.

D'après la conception babylonienne du ciel, à la lune, dans l'état de pleine lune, appartient le point septentrional, au soleil, le point méridional. Le nord du zodiaque est précisément celui qui touche le ciel d'Anu et donc l'étage le plus élevé. Ce point la lune l'atteint, une fois le mois,

1 Op. citato, p. 58 et ss.

quand elle est pleine. Ce jour est donc le sabbat de la pleine lune. D'autre part, ce point étant atteint en sept temps, déterminés par les sept étages du zodiaque, le sabbat en conséquence sera compté comme septième jour.

Avec tout cela nous n'avons expliqué du sabbat biblique que son nom. Sa qualité de jour de Saturne indique l'abandon de la doctrine lunaire babylonienne au bénéfice du système solaire égyptien. (Saturne-Nergal-Soleil). Par son nom le sabbat biblique tient donc à la conception lunaire et par sa nature à la conception solaire. Il relève d'un calendrier qui n'est exclusivement ni lunaire ni solaire mais les deux à la fois.

On insiste sur la loi du repos, continue M. Winckler, pour découvrir une morale particulière dans la conception biblique du Sabbat. C'est là un point de vue secondaire. Toute institution biblique doit être tenue comme sortant à tout le moins d'un germe contenu dans le système doctrinal de l'ancien Orient, que ce germe ait été mis en pratique ou non. (M. Winckler affirme, en cet endroit, qu'il n'y met aucun fanatisme. Que serait-ce, grand Dieu, s'il en mettait !) D'ailleurs, l'idée de repos, attachée au jour de la pleine lune, jour du summus Deus, paraît être attestée par les documents. Et il allègue l'inscription de la statue de Goudéa.

M. E. Walter Maunder, Superintendant of the Solar Department in the Royal Observatory, Greenwich, proteste contre l'assertion de Delitzsch qui prête aux Babyloniens la pratique du repos hebdomadaire.[1] S'appuyant sur les documents publiés par le professeur Schiaparelli, dans son beau livre : *L'Astronomia nell' Antico Testamento*, il entreprend de prouver que les Babyloniens vaquaient à leurs affaires les 7, 14 et 21 du mois comme les autres jours. Le 19 lui-même, ce sabbat des sabbats, ne fait pas exception. Parmi les contrats d'affaires découverts jusqu'ici, un grand nombre porte ces différentes dates.

M. C. H. W. Johns, l'assyriologue anglais bien connu, élève des doutes sur la valeur de cette argumentation et demande qu'on prenne la peine de préciser la nature des affaires auxquelles se rapportent ces contrats. Beaucoup lui paraissent compatibles avec la loi du repos, celles, par exemple, qui sont relatives au service des temples. De plus, il y a lieu de distinguer les lieux de provenance et les époques de l'histoire assyro-babylonienne auxquels ces contrats se réfèrent. M. Johns estime que si l'on tient compte de ces distinctions, les documents étudiés jusqu'ici se présentent sous un jour beaucoup plus favorable à l'opinion de M. Delitzsch qui est aussi, remarque-t-il, depuis longtemps et sous une forme beaucoup plus absolue, celle de M. Sayce.[2]

M. Meloni a consacré à la question du Sabbat deux articles sous ce titre : *Il Sabato presso i Babilonesi*.[3] Dans le second, il montre que la

1. Dans un article de la *London Quarterly Review*, juillet 1906, intitulé : *Primitive Astronomy and the Old Testament*. Cfr. *Expository Times*, août 1906, p. 566 et s.

2. *The Espository Times*, sept. 566-567.

3. *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche*, nov. 1905 et janv 1906, p. 1-9.

découverte récente de M. Pinches, bien loin d'éclaircir le problème des origines du Sabbat hébreu, le complique plutôt. Toutefois la connexion du Sabbat hébreu demeure probable tant avec les jours néfastes des Hémérologes qu'avec le *Chapattan* de Pinches. Le Sabbat israélite reste bien supérieur au point de vue de la valeur religieuse.

Article intéressant et précis de M. Edward G. King sur : *The sabbath in the Light of the higher Criticism.*[1] L'auteur dispose les principaux textes bibliques relatifs au Sabbat dans l'ordre d'ancienneté qui leur est assigné par la critique. Il est opposé à la thèse de Delitzsch. L'action de la Babylonie ne s'est produite sur ce point que pendant l'exil, et elle a eu pour effet de rendre plus étroite et moins humaine l'observance sabbatique.

Dans le numéro d'Octobre du *Hibbert Journal*,[2] M. A. Smythe Palmer reprend, sur un point spécial, l'intéressante question des rapports du Zoroastrianisme avec le Judaïsme. Son article est intitulé : *The Zoroastrian Messiah.* Il s'attache principalement à l'un des noms du Messie Iranien : Sôchyans. Ce terme serait une adaptation de Chamach ou Chawach, le Dieu-Soleil des Babyloniens. On s'expliquerait ainsi que Sôchyans se présente avec des attributs solaires si marqués. La question se pose de savoir dans quelle mesure *le langage symbolique des Prophètes Hébreux emprunte sa couleur* à ces conceptions Iraniennes et Babyloniennes. Car c'est un fait que les Juifs aiment à décrire la venue du Messie sous le symbole du soleil se levant dans sa splendeur sur le monde plongé dans les ténèbres. Le mot si précis de Malachie, IV, 2 : « Le soleil de justice se lèvera portant le salut dans ses ailes », ne se réfère-t-il pas au symbole favori des Assyriens, le disque solaire ailé ? M. Palmer regarde comme la bonne, la traduction de Zacharie, VI, 12, donnée par les Septante : ἀνατολή = Semah. L'idée de soleil libérateur se retrouve d'ailleurs un peu partout. L'auteur suggère, chemin faisant, une interprétation solaire de El-Chaddaï. Après Radau, il traite Chaddaï comme un duel assyrien avec cette signification : les deux montagnes. El-Chaddaï signifie donc le dieu des deux montagnes, épithète du soleil levant. Il renvoie à l'intaille du Louvre : Chamach se levant entre deux sommets.

L'opuscule de M. Martin Dibelius : *Die Lade Jahves. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, est une thèse de doctorat présentée à la faculté de philosophie de l'université de Tubingue. L'auteur est un élève de Gunkel et sa thèse paraît dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* que publient MM. Bousset et Gunkel[3]. M. Dibelius remarque, en commençant, que le problème de la nature, de la signification religieuse et de l'origine de l'arche ne se pose que pour ceux qui admettent les théories grafiennes, — ce qui n'est pas tout à fait exact. En tout cas ces théories servent de point de départ à son étude. Il traite successivement, avec beaucoup de clarté, de rigueur et même, assez souvent, avec une certaine modération dans le

1. *The Expository Times*, juillet 1906, p. 438-443.
2. *The Hibbert Journal*, octobre 1906, p. 156-165.
3. In-8° de VIII et 128 p., Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1906.

détail : des récits les plus anciens concernant l'arche ; des passages plus récents ; de l'arche dans la religion israélite ; de l'arche comme trône ; des Chérubins ; de l'arche comme coffre ; de l'arche dans l'histoire des religions ; de l'origine de l'arche ; de son histoire. A son avis, — pour lequel il ne revendique qu'une certaine probabilité ; il est impossible de rien prouver en cette matière ; — l'arche de Iahvé était un trône en forme de coffre sur lequel Iahvé siégeait invisible. Ce coffre vide, qui était accosté de deux Chérubins, avait une signification cosmique et figurait le Ciel. Le groupe de tribus que la Bible rattache à Joseph, la trouvèrent au sanctuaire Cananéen de Silo, se l'approprièrent et la consacrèrent, ainsi que le temple où elle était conservée, à Iahvé. L'origine de ce trône à signification cosmique doit être cherchée en Babylonie. Chemin faisant, M. Dibelius répudie la théorie radicale de Winckler d'après laquelle l'arche de Iahvé et le Iahvéisme lui-même ne remonteraient pas, en Israël, au-delà de David. La *Biblische Zeitschrift* [1] se déclare obligée de formuler, tant sur les conclusions de M. Dibelius que sur ses présuppositions, d'expresses réserves, auxquelles nous nous associons pleinement.

La *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania* vient de publier deux nouveaux volumes, dus à l'infatigable activité de M. Albert T. Clay [2]. A signaler deux trouvailles importantes, si elles sont confirmées : celle de Iaû-bani, analogue à Ea-bani, et surtout la forme féminine du mot Iaû, Iaûtum. Cette forme féminine est employée tantôt comme masculin, tantôt comme féminin. M. Sayce, auquel nous empruntons ces renseignements [3], en conclut à l'existence d'une déesse parèdre de Iaû en Babylonie, encore que l'existence de cette déesse demeure jusqu'ici presque exclusivement grammaticale. L'usage de Iaûtum à la fois comme masculin et comme féminin trahirait la tendance à absorber la déesse dans le dieu. Phénomène analogue dans l'Achtar-Kemoch de la stèle de Mésa. L'histoire religieuse d'Israël suppose l'évolution achevée. Les Sémites, comme les Germains, auraient donc eu tendance à ne rendre de culte qu'à des divinités masculines. — Sous bénéfice de contrôle ultérieur par les savants compétents.

II

THÉOLOGIE BIBLIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT.

1° Ouvrages généraux.

L'activité scientifique a été moindre, cette année, dans le domaine de la Théologie Néo-Testamentaire, que dans le champ, d'ailleurs plus vaste, de la Religion d'Israël. Elle a été surtout beaucoup plus fragmentaire. En fait d'ouvrages généraux, il n'y a guère à mentionner qu'une

1. *Biblische Zeitschrift*, 1906, p. 327.
2. *Documents from the Temple Archives of Nippur*, série A, XIV et XV. Philadelphie, 1906.
3. *The Expository Times*, oct. 1906, p. 26-27.

brève étude de M. Jülicher et un livre de M. W. B. Smith. Encore ce dernier pourrait-il être rangé sous une autre rubrique.

L'esquisse de M. Jülicher a paru dans l'ouvrage dont nous avons déjà parlé à propos de M. Wellhausen : *Die Christliche Religion*, etc. Elle est intitulée : *Die Religion Jesu und die Anfaange des Christentums bis zum Nicaenum* [1]. Elle dépasse donc notablement les limites de notre domaine. En outre, elle embrasse à la fois l'histoire extérieure de Jésus et du Christianisme primitif et l'étude des doctrines. Nous laissons de côté tout ce qui ne rentre pas directement dans la théologie du N. T. Dans l'histoire de la religion chrétienne au premier siècle, M. Jülicher distingue trois phases : la Religion de Jésus, la Théologie paulinienne, la Théologie johannique.

1° *Religion de Jésus.* — Le quatrième évangile est exclu comme source d'information [2]. Le germe de l'Évangile de Jésus est, sans contredit, la ferme attente de la venue prochaine du royaume de Dieu. Mais Jésus laisse aux auteurs d'Apocalypses les spéculations sur la nature et les conditions de réalisation de ce royaume. Il lui suffit d'affirmer le fait, d'insister sur l'incertitude de l'heure et d'en conclure à la nécessité de se tenir prêt. La préparation d'ailleurs est toute morale. Jusqu'ici Jésus ne dit rien que n'ait prêché Jean-Baptiste. Bien plus, Jésus comme Jean, ne parait préoccupé que du peuple Juif. Ce qui distingue l'idéal de Jésus de celui des Juifs, c'est qu'il parle souvent du royaume comme déjà présent et destiné à évoluer.

C'est dans la manière dont Jésus a conçu le rapport entre sa personne et le royaume, qu'il faut chercher le secret de cette conception radicalement nouvelle. Il a conscience d'être celui qui inaugure le royaume, le Messie. Mais outre qu'il n'en a peut-être pas eu la claire perception dès le principe, il a toujours manifesté la plus vive répugnance à se laisser décerner des titres, d'ailleurs chargés d'idées qu'il n'admettait pas. Bien loin de demander qu'on rende un culte à sa personne, il ne le souffrait pas. Jamais il n'a sollicité la foi en lui ou à sa qualité de Messie. Jamais non plus il n'a réclamé le bénéfice d'une filiation divine unique, transcendante. Matt. XI 27, et Luc, X, 22 n'ont pas ce sens [3]. Et cependant, il est indéniable qu'il se sent un être à part. Quoiqu'il ait l'âme trop haute pour le dire ouvertement, il a conscience de posseder une dignité qui lui est propre, quelque chose d'incomparable à ce que peuvent être ses disciples. Seul, il est celui qui donne ; eux, ils ne font que recevoir de lui. Mais ce sentiment ne crée en lui nul appétit

---

1. L'étude de M. Jülicher occupe les pages 40-128. Seules les pages 40-97 traitent de la Religion chrétienne au temps de Jésus et à l'âge apostolique.

2. Le lecteur trouvera la critique de cette défiance excessive et injustifiée, en particulier dans l'ouvrage de M. A. Nouvelle : *L'Authenticité du quatrième Évangile et la thèse de M. Loisy*, Paris 1905 et dans le beau livre de M. W Sanday : *The Criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905.

3. Nous avons plaisir à renvoyer sur ce point à l'étude de M. Lepin : *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Evangiles synoptiques*, Paris, 2me édit. 1905 et au livre de Mgr Batiffol *L'Enseignement de Jésus*, Paris 1905. Le lecteur qui voudra apprécier dans le détail les assertions de M. Jülicher s'y reportera toujours avec profit.

de domination. Sa grandeur est toute en devoirs et en tâches. Toutefois, elle n'est pas une espérance, mais une réalité. Il se sent présentement le Messie. C'est donc que le royaume est déjà là. Cela ne l'empêche pas d'être en même temps une réalité future. La solution de cette contradiction apparente gît dans la personne même de Jésus qui appartient à la fois au présent et à l'avenir. C'est ainsi que se mêlent en Jésus les conceptions Juives avec d'autres qui les dépassent. Mais, dans ses mains créatrices, les idées anciennes prennent une efficacité moralisatrice, se remplissent d'un contenu nouveau. Ce nouveau, c'est essentiellement Jésus lui-même, Jésus type idéal de fils du royaume.

Si l'on entreprend maintenant de définir son œuvre, il est nécessaire avant tout de protester, avec la dernière énergie, contre cette description indigente de son Évangile, qui n'aurait été qu'une prédication de la venue prochaine du royaume et une invitation à s'y préparer par la pénitence[1]. En réalité la pensée de Jésus est très peu influencée par l'attente eschatologique. Les vérités fondamentales qu'il annonce ne visent pas uniquement une période exceptionnelle ; elles concernent l'humanité dans tout le cours futur de son histoire. M. Jülicher marque ensuite les traits suivants. Jésus se renferme strictement dans le domaine religieux et moral. La doctrine de l'A. T. est très reconnaissable dans sa conception de Dieu. En revanche, il comprend d'une manière nouvelle les relations de l'homme avec Dieu. Il est en opposition radicale avec l'idée pharisienne de la justice. Souveraineté pour Jésus de l'intention et de l'amour. Sa doctrine de la rétribution diffère entièrement des théories pharisiennes. Le caractère absolu de ses principes moraux lui a valu le renom d'idéaliste et de ne pas comprendre les conditions réelles de la vie humaine. C'est ne pas entrer dans sa pensée et se méprendre sur le but qu'il poursuit. L'union de la morale avec la religion est complète dans la doctrine de Jésus. L'idéal est d'imiter le Père céleste, et lui-même, l'ayant réalisé, se présente en conséquence comme le modèle. Une fois de plus l'Évangile de Jésus s'identifie avec sa personne.

La doctrine religieuse de Jésus s'élève bien au-dessus du monde Juif. Elle possède une portée universelle. Elle est la religion de l'humanité.

Ajoutons, qu'au sentiment de M. Jülicher, ni la mère de Jésus, ni ses compatriotes n'avaient le moindre soupçon qu'il fût né surnaturellement, encore moins qu'il ait préexisté dans le Ciel. Ce sont là des idées postérieuses. Paul ne connaît pas encore la naissance surnaturelle. De même, avec les récits évangéliques de la résurrection, nous quittons le terrain solide d'une vraie tradition[2].

2° *Religion et Théologie de Paul.* — Avec l'énergie de pensée qui le caractérise, Paul ne pouvait se contenter de ce qui avait satisfait la première génération chrétienne : En dépit de sa mort, Jésus est le Messie.

---

1. M. Jülicher est donc en opposition formelle sur ce point avec les vues exposées par M. J. Weiss dans : *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 2me édit, 1900, et par M. Loisy : *L'Evangile et l'Eglise*, 1re édit. 1902. D'autre part, il se garde de l'excès opposé que représente M. Harnack.

2. Le R. P. Rose, O. P. a donné une solide démonstration du contraire dans ses : *Etudes sur les Evangiles*, Paris. 2me edit. 1902.

Il l'est à cause de sa mort, déclare-t-il. (Peut-être avait-on déjà fait avant lui un pas en ce sens [1]. Cette mort était la condition *sine quâ non* de la rédemption des hommes. Sans la mort du Christ, il n'y a pas de pardon des péchés et sans ce pardon nul accès au royaume. Il dépeint sous de noires couleurs la domination que le péché excerçait sur l'humanité depuis la chute d'Adam, ainsi que la mort, qur en est la conséquence. La destruction du péché ne peut venir que d'un être sans péché, et c'est là pour Paul un attribut à priori du Messie. De fait, par sa mort, Jésus a aboli cette double domination du péché et de la mort sur l'humanité et même sur la nature. Sa victoire sur la mort n'a pas encore donné tous ses fruits. Avec des vues pareilles, Paul ne pouvait s'enfermer dans la prédication de l'Évangile aux Juifs. Nécessairement, élargissant la pensée de Jésus, il devait aller aux Gentils.

A côté de cette ligne de pensées, une autre se dessine. Pourquoi Dieu a-t-il laissé si longtemps son œuvre sous la domination du péché et de la mort, ses ennemis? Ou encore pourquoi a-t-il permis que le péché apparût dans le monde ? A la seconde question, Paul ne répond pas. A la première sa théologie de Juif lui fournit cette réponse. Dieu n'est pas venu plus tôt au secours de l'homme, parce que l'homme était devenu l'objet de sa colère et que sa justice aussi bien que sa vérité exigeaient un châtiment. Dieu et l'humanité sont, depuis la chute d'Adam, en hostilité ouverte et toujours croissante. Les Juifs ne font pas exception. A cet état la mort du Christ a mis fin en opérant la réconciliation. Mais ce n'a été qu'en désintéressant la justice de Dieu, et parce qu'il s'est livré lui-même en sacrifice expiatoire. La doctrine de Paul exige une théorie de la satisfaction basée sur le principe de la substitution.

Cette substitution ne peut avoir tout son effet sans le concours des intéressés. La rédemption a bien été opérée au bénéfice de l'humanité entiere, mais pour s'en approprier les effets, il faut entrer en rapport avec Jésus. Cela se fait par la foi. Dans la foi, l'acte d'intelligence joue le moindre rôle et semble limité à reconnaître que l'œuvre du Christ est plausible. C'est l'acte de volonté, sous forme de confiance dans le Christ et son œuvre, qui est l'essentiel. Sur cette base de l'union au Christ par la foi, Paul élève une mystique illimitée. Le sentiment de la certitude du salut acquiert dans Paul une stabilité absolue, grâce à sa théorie du choix gratuit et de la prédestination. Tout croyant est choisi d'après un plan de Dieu en vue d'obtenir le salut et il ne peut manquer de l'obtenir en effet. Quant à ceux qui ne croient pas, ils ne sont pas fondés à se plaindre, car ils reçoivent dans la mort ce que meritent leurs œuvres. N'y a-t-il pas là matière à illusion ? Pour la foi d'un Paul, non. Les signes qui révèlent l'homme renouvelé par l'union au Christ, c'est-à-dire l'Esprit et ses œuvres, sont trop clairs. Le chrétien ne peut pas ne pas marcher sur les traces du Christ ni faire autre chose que la volonté de Dieu.

Un judéo-chrétion eût dit : tout cela est vrai, mais faire la volonté de Dieu, c'est observer la Loi. Non, proteste Paul, le Christ nous a affran-

1. Jésus lui même avait pleine conscience de sa mission redemptrice et du rôle de sa mort. Voir Van Crombrugghe : *De Soteriologiae Christianae primis fontibus*. Louvain 1905

chis de la Loi. Son temps est fini, son rôle achevé. Nous nous rendons compte que, sans cette conception, le Christianisme ne fût jamais devenu la religion de l'humanité. Ce n'est pas cette considération toutefois qui a dicté à Paul son attitude. C'est plutôt un sentiment d'origine grecque, le respect pour ce qu'il entrevoyait de bien en dehors du monde juif, l'intuition que la volonté de Dieu n'était pas absorbée par la Thora. Mais c'est surtout sa conception de la religion qui l'a amené à rompre avec l'idée pharisienne d'un servage éternel sous la Loi.

La théologie de Paul est, sans contredit, Christocentrique. Le Christ n'est pas, pour lui, un homme ordinaire. Il ne sait encore rien de la naissance surnaturelle. Le point d'appui de sa foi n'est pas le Christ tel qu'il a été sur terre, mais le Christ glorifié, le Fils de Dieu qui trône dans le Ciel. La filiation Davidique est affirmée, mais comme un point acquis à priori. Mais le Christ est autre chose qu'un fils de David, même investi par Dieu des plus hautes missions. Il a préexisté dans le Ciel en qualité de Fils de Dieu. Il est intervenu dans l'histoire d'Israël. Paul semble voir en lui cet homme-type créé par Dieu en qualité d'exemplaire, Gen. II, 26. Il est le premier-né des créatures, supérieur aux puissances invisibles elles-mêmes. Il a joué un rôle dans la création. C'est en forme de Dieu qu'il préexistait. Et M. Jülicher de conclure. Ces affirmations diverses reviennent à ceci : Le Christ est l'homme céleste, un homme comme nous, composé d'une âme et d'un corps, mais de substance céleste. Dieu l'a employé comme intermédiaire dans toute son œuvre. Jamais Paul n'a appelé le Christ Dieu ni ne lui a reconnu le droit aux mêmes honneurs que Dieu. (?)

Telles sont les idées fondamentales de la Théologie paulinienne. Les incohérences n'y font pas défaut. Ce n'est pas un système lié et définitivement élaboré. La question qui se pose est celle des rapports de cette théologie avec la Religion de Jésus. Ce qui frappe tout d'abord, ce sont les différences. D'un côté, simplicité absolue des conceptions ; de l'autre, systématisation compliquée. La Christologie de Paul n'a pas le moindre appui dans la prédication de Jésus. Cependant, à tout prendre, Paul apparaît, quant au fond des choses, en accord parfait avec Jésus dont il developpe les principes et continue l'action. Mieux que les Douze, il a compris sa pensée et hérité de son esprit. Même conception de Dieu comme Père, même union de la Religion et de la morale. Il faut d'ailleurs tenir compte du fait que Paul avait à faire pénétrer l'Évangile dans un monde étranger. En définitive, le créateur c'est Jésus et Paul a reçu de Lui

3° *Développement de la Théologie paulinienne au cours des deux générations suivantes.* — L'influence des idées pauliniennes sur les Synoptiques est certaine. Tous les trois leur sont sympathiques. La mort du Christ conçue comme la rançon de beaucoup, la prédication de l'Évangile aux païens sont à compter parmi les traces principales de l'influence de Paul. [1] La littérature Deutéro-paulinienne, lettres attribuées

1. Voir sur ces deux points les ouvrages déjà cités de M. Van Crombrugghe et du P. Rose. L'on y trouvera la preuve que l'opinion de M. Jülicher est insoutenable.

faussement à Paul, épître aux Hébreux, de Barnabé et la première de Pierre témoignent d'une dépendance à l'égard de la théologie paulinienne bien supérieure au pouvoir de produire du nouveau.

Il faut arriver au quatrième Évangile pour rencontrer un penseur original. Cet Évangile et la première épître de Jean, œuvres d'un auteur inconnu, sont nés sur le sol grec, seulement au second siècle. Ils revendiquent une origine particulièrement haute et prétendent exprimer une vérité supérieure. En partie indépendants des Synoptiques et de Paul, en partie opposés à leurs vues, ils ne leur sont cependant pas hostiles, mais ont l'ambition de les dépasser et de lever les derniers voiles. Le théologien Jean suppose Paul et son œuvre. Beaucoup de problèmes qui préoccupaient ce dernier apparaissent résolus et dépassés. Le spiritualisme de Paul s'accuse encore davantage. Jean écarte, comme spéculations de scribe juif, les principes mêmes de la synthèse paulinienne : réconciliation avec Dieu par la mort expiatoire du Christ, idée de substitution, etc. En revanche, il développe le mysticisme de Paul. Le Christ agit sur terre par le Paraclet qui le représente. Ce Paraclet est le principe d'un progrès continu en ce qu'il révèle successivement ce que Jésus n'a pas cru devoir manifester dès le principe. Plus d'eschatologie. La perfection, conçue d'une manière toute spirituelle, est déjà réalisée ou du moins commencée.

Dans la Christologie de Jean, le Christ se rapproche de Dieu d'un nouveau pas. Le Fils de Dieu préexistant se voit attribuer un rang mieux défini dans la hiérarchie des êtres. Il est le Logos et aussi le Fils unique. Il est l'intelligence divine, l'exemplaire du monde, la Lumière et la Vie, auprès de Dieu depuis l'éternité, Dieu lui-même. Il n'est cependant qu'*un Dieu*, Θεός et non pas *Dieu*, ὁ Θεός.[1] Sa subordination au Père, dont il est le révélateur et l'instrument dans l'œuvre du salut, est fortement mise en relief. En introduisant dans sa Christologie cette idée du Logos, Jean faisait une concession importante à la philosophie grecque à laquelle il l'avait empruntée. C'est Jean pareillement qui a créé la doctrine Trinitaire. Une supériorité marquée de Jean sur Paul consiste en ce qu'il a étendu à la vie entière du Logos incarné l'intérêt un peu exclusif que prenait le second à la mort du Christ et à sa croix. Tous ses actes et toutes ses paroles ont concouru à l'œuvre du salut.

Tel est l'exposé de M. Jülicher, relativement modéré et nuancé sur plusieurs points, sorte de position moyenne entre les groupes extrêmes, gravement incomplet et erronné, toutefois, sur des questions capitales, et, en somme, peut-être un peu plus rationaliste et radical qu'on ne l'eût attendu. Nous avons indiqué, chemin faisant, plusieurs rectifications essentielles et nous n'insistons pas.

L'ouvrage de M. W. B. Smith a pour titre : *Der vorchristliche Jesus, nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums.*[2] L'auteur est professeur de mathématiques à la Tulane University of

1. C'est méconnaître la difficulté qu'il y avait à étendre à d'autres qu'au Père le mot ὁ Θεός considéré comme nom propre.

2. In-8° de XIX et 243 p., Giessen, Töpelmann, 1906.

Louisiane. Il dit de lui-même dans une lettre à M. Schmiedel : « My vocation is mathematics, my avocation is theology. » Mais si la théologie n'est pour lui qu'une distraction, c'est une distraction à laquelle il se livre passionnément et depuis sa prime jeunesse. Divers articles de lui sur des problèmes relatifs à la Religion de Jésus ont paru, ces années dernières, dans des revues américaines, anglaises et allemandes. C'est de ces articles que son *Vorchristliche Jesus* est issu. Il se compose de cinq études dont voici les titres : *Der Vorchristliche Jesus ; Die Bedeutung des Beinamens « Nazoraüs »; Anastasis ; Der Saemann sät den Logos ; Saeculi Silentium*. C'est un livre plutôt étrange que le livre de M. Smith. M. Schmiedel l'a parfaitement senti. De la préface dans laquelle il le présente au public, il a fait une exhortation à ne pas lui refuser une attention dont, à son avis, il est digne. Le professeur de Zurich ne cache pas qu'il ne partage point les vues de l'auteur. Toutefois il ne voudrait pas qu'on les traite comme on a traité pendant longtemps celles de Loman et de l'école Hollandaise et qu'on affecte de les ignorer. Nous nous contenterons d'emprunter à M. Schmiedel le bref aperçu qu'il donne des idées du savant américain. « Quand un professeur américain de mathématiques affirme, dans un livre en allemand, des choses du genre de celles qui remplissent les pages suivantes, le lecteur allemand est parfaitement autorisé à demander à quelle sorte d'homme il a affaire. Car ce qu'il avance dans ce livre n'est rien moins qu'à peu près ceci : « La doctrine dont Jésus est le centre est antérieure au Christianisme ; c'est un culte largement répandu aux alentours de l'ère chrétienne (100 avant Jésus-Christ—100 après) parmi les Juifs et surtout les Hellénistes, culte secret et enveloppé dans les « mystères ». Le Christianisme avait primitivement des foyers multiples. C'est seulement d'après une théorie tardive qu'il a pris naissance à Jérusalem. Jésus n'a été dès le principe rien autre qu'une divinité... en qualité de Libérateur, Protecteur, Sauveur. S'il reçoit le titre de Nazaréen, cela n'a aucun rapport avec Nazareth qui, d'ailleurs, à cette date n'existait plus. Conformément au sens de la racine hébraïque correspondante, ce titre signifie protecteur. Son Anastasis signifiait à l'origine : intronisation (comme Messie, Maître de l'univers, Juge des vivants et des morts, etc.) Plus tard on ajouta : des morts, et elle prit le sens de résurrection. Les deux grandes idées, celle que prêchait Jean-Baptiste, l'idée de Messie, énergique et pressante, et celle, plus douce, qui avait trait à Jésus, étaient originairement distinctes. Dans la suite elles se fondirent en un seul concept, qui devait conquérir le monde, celui de Jésus-Christ. La parabole du semeur s'appliquait, à l'origine, aux semailles faites par Dieu de semences issues du Logos et génératrices du monde, tout à fait dans le sens des doctrines gnostiques préchrétiennes. Personne ne connaît la lettre de Paul aux Romains avant 160. » C'est plus particulièrement du livre des Actes que M. Smith, avec ingéniosité d'ailleurs, extrait ces imaginations. — M. Schmiedel a beau dire, il est difficile de les prendre au sérieux.

2° Monographies.

Le livre de M. Wrede : *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, a mis à l'ordre du jour la question du secret Messianique.

M. Ch. A. Bugge, professeur à Christiania, l'auteur d'un travail apprécié sur les Paraboles, l'étudie à son tour.[1] Il existe bien un secret messianique, mais il n'est pas à entendre à la manière de M. Wrede. Ce secret, c'est que le Christ est le τέλος νόμου, qu'il vient se substituer à la Loi, qu'il en prend les fonctions et qu'il a droit aux prédicats traditionnels dont on l'honorait. C'est ce qui ressort spécialement des épîtres de S. Paul et du Prologue du quatrième Évangile. Les Synoptiques laissent voir la même idée et il n'est pas douteux qu'elle fut celle de Jésus. Mais pourquoi ce mystère ? La mort du diacre Étienne fournit la réponse. N'a-t-il pas été lapidé pour avoir prêché que le Christ avait virtuellement aboli la Loi en prenant sa place ? M. Bugge insiste sur le caractère ésotérique d'une partie au moins des enseignements de Jésus, d'une manière qui prête à l'équivoque.

Le problème eschatologique dans les Synoptiques est lui aussi l'objet des préoccupations générales. Le R. P. Lagrange le soumet à un nouvel examen dans un article intitulé : *L'avènement du Fils de l'Homme*.[2] Il s'attaque directement au grand discours sur la ruine du Temple, d'après S. Marc, S. Matthieu et S. Luc. Le fait principal révélé par l'analyse et la comparaison des Synoptiques, c'est le caractère composite du discours eschatologique qu'ils nous rapportent. On est fondé à y distinguer plusieurs thèmes originairement indépendants. A. *Le discours sur la ruine du Temple*. Il n'y a pas à douter que Jésus l'ait prononcé. B. *La péricope sur l'apostolat et les persécutions*. Il y a des raisons de penser qu'elle ne faisait pas partie du discours précédent. Elle a été prononcée par Jésus, mais plus probablement dans une autre circonstance. C. *La péricope d'eschatologie Cosmique*. Elle présente des difficultés spéciales au point de vue de l'authenticité. Admettons qu'elle reflète dans leur exactitude substantielle les paroles de Jésus. Il est peu vraisemblable qu'elles aient été prononcées dans la même circonstance que le discours sur le temple. D. *La ruine du temple et la fin du monde*. A supposer, ce qui est douteux, que Jésus ait parlé de la fin du monde à propos de la ruine de Jérusalem, ce n'a pas été pour affirmer qu'elles coïncideraient. Ce sont là deux idées d'ordre bien différent. Il y avait cependant entre elles ce lien, que l'Évangile, regardé comme le commencement du règne de Dieu, faisait suite à l'histoire du peuple Juif La fin de l'un marquait donc le commencement de l'autre. Mais ce lien n'existait d'une manière rigoureuse que si les deux phases étaient considérées comme historiques, ayant leur théâtre sur la terre, séparées seulement par un événement de l'ordre historique. Or la fin du monde est dans une autre perspective. On pouvait donc concevoir les plus belles espérances pour le développement sur terre du règne de Dieu.

Dans un second article,[3] le R. P. Lagrange passe en revue les divers logia disséminés dans les Synoptiques. Il les analyse avec son habituelle pénétration. Matt. X, 23, est retenu comme parole authentique de Jésus

---

1. L'article de M. Bugge a pour titre : *Ueber das Messiasgeheimnis* et a paru dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1906, p. 97-111.

2. *Revue Biblique* 1906, p. 382-411.

3. *Revue Biblique* 1906, p. 561-574.

(Contre M. Loisy). En revanche, cette parole n'est pas à entendre au sens propre. Fils de l'Homme signifie, comme dans Daniel, tout ensemble le Royaume de Dieu et le Messie. Jésus exprime donc sa certitude de l'avènement prochain du règne de Dieu en sa personne, mais par une image traditionnelle et assez vague qui ne vise précisément aucun fait. — Matt. XVI, 27-28. Le V. 27 vise certainement l'avènement glorieux du Fils de l'Homme pour le jugement dernier. Le V. 28 est un logion distinct, simplement juxtaposé au précédent. Les passages parallèles, Marc IX, 1 et Luc IX, 27, sont à prendre dans le sens de Matt. X, 23 où Fils de l'Homme égale Royaume.— Matt., XXIII, 34-38 ; Luc XI, 49-51 ; Luc XIII, 34-35. Le texte et le contexte paraissent plus exacts dans Matthieu que dans Luc, sauf que Luc a mieux conservé à la première partie, XI, 49 et ss., son caractère de citation. La conversion des Juifs, à laquelle Jésus fait allusion, est assurément antérieure à la parousie. Mais Jésus ne dit pas à quelle époque elle se produira. Le châtiment est fixé pour la génération présente. La conversion est dans l'horizon qui suit, mais sans date.— Matt. XXVI, 20; Marc XIV, 25 ; Luc XXII, 16, 28. Matthieu, Marc et Luc XXII, 16 s'entendent du royaume de Dieu dans le Ciel. Luc XXII, 28 paraît entendre la venue du règne de la résurrection et songer aux quarante jours que Jésus passa avec ses disciples. — Matt. XXVI, 63-64 ; Marc XIV, 61-62 ; Luc XXIII, 60, 67-70. Divergences assez sensibles entre Matthieu-Marc et Luc ; Luc paraît plus exact quant à l'ordre et à la distinction des questions, mais Matthieu-Marc semblent avoir mieux conservé la couleur primitive de la réponse de Jésus. Jésus a pu insister sur l'application du texte de Daniel à sa personne sans que tous les éléments de ce texte soient, dans le cas, à prendre littéralement. De la comparaison des Synoptiques, il résulte que Jésus a affirmé devant le Sanhédrin sa qualité de Messie et de Fils de Dieu, et annoncé le début prochain de sa glorification comme tel. Il n'y a rien là qui puisse faire difficulté.

La question de la naissance surnaturelle de Jésus a été, cette année, l'objet de nombreux travaux. Nous avons signalé plus haut le sentiment de M. Jülicher. M. J. Haecker a traité le problème d'après l'ensemble des écrits du N. T.[1] A son avis, non seulement il n'est pas question de naissance virginale dans S. Paul, mais cette idée n'a pas de place dans sa théologie. La Christologie johannique et les autres l'ignorent pareillement. Restent les Synoptiques, c'est-à-dire Matthieu et Luc. Le texte primitif de Matt., I, 16 aurait été : Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν (ἐκ Μαρίας) τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. Les vers. I, 34-37 de Luc seraient une interpolation. Pas trace, par conséquent, de naissance virginale dans Matthieu ni Luc. — Voilà qui est radical... et subjectif.

L'*American Journal of Theology* a publié les résultats d'une sorte de consultation sur ce sujet : *The supernatural Birth of Jesus : Can it be established historically ? Is it essential to Christianity ?*[2] M. B.W. Bacon, de Yale University, estime que l'idée de naissance virginale est posté-

1. *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 1906, p. 18-60.
2. *American Journal of Theology*, 1906, p. 1-30.

rieure aux Apôtres et qu'elle est issue du concept paulinien de la naissance spirituelle des croyants, considérés comme le Christ collectif. Pour M. A. C. Zenos, de Chicago, la naissance virginale échappe à toute démonstration historique, pour ou contre. M. Warfield, de Princeton, pense que la naissance surnaturelle du Christ est exigée par sa qualité de Rédempteur. M. Rush Rhees, de Rochester, se basant sur ce fait que l'idée de naissance surnaturelle n'a exercé aucune influence essentielle sur le Christianisme apostolique, la tient pour un élément accessoire de la Christologie chrétienne.

M. R. J. Cooke, dans un article intitulé : *Did Paul know of the Virgin Birth ?* [1] répond affirmativement à la question posée. La naissance virginale a dû lui apparaître comme la condition de l'exemption de tout péché dont bénéficiait Jésus.

Enfin M. J. G. Machen dans la *Princeton Theological Review* critique et repousse tous les essais tentés pour prouver que les récits synoptiques de la naissance virginale sont interpolés. Il faut admettre que la naissance de Jésus a eu quelque chose de miraculeux.[2]

La *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche* [3] a donné un article de M. V. Ermoni: *La Fede nel Nuovo Testamento*. En voici les conclusions, empruntées à l'auteur lui-même. « Le mot foi a, dans le N. T., des significations diverses et exprime, tantôt la confiance de la volonté, tantôt l'assentiment de l'esprit. Sans qu'il soit possible de tracer une ligne de démarcation absolue, l'on est fondé à dire que l'idée de confiance domine dans les Synoptiques, tandis que celle d'assentiment prévaut spécialement dans les épîtres pauliniennes. Cette foi, dans sa double acception, a pour objet Dieu et Jésus-Christ. L'on croit en Dieu et l'on croit en Jésus-Christ. Dieu et le Sauveur sont le terme de toutes les tendances de l'âme chrétienne, qu'ils se soumettent, dominent, attirent et fixent. Le N. T. accorde une grande puissance à la foi. Elle est capable de faire des miracles, et dans l'A. T., elle a été le moteur de toutes les grandes actions, de tous les événements célèbres, qui sont comme la lumière de l'histoire d'Israël. Dans la doctrine paulinienne, l'on insiste particulièrement sur la justification par la foi, tandis que l'épître de Jacques accentue fortement le rôle des bonnes œuvres. Mais ces deux enseignements ne sont pas l'expression de deux courants d'idées. Il est possible et naturel de les concilier. Enfin la foi est obligatoire. Pour peu nombreux que soient les documents qui lui attribuent ce caractère, il n'est pas permis de le mettre en doute. » — Soulignons, avec le caractère très mesuré de cette étude, les nombreuses références bibliographiques qu'elle contient.

M. J. Quirmbach a publié dans les *Strassburger Theologische Studien* des professeurs Ehrhard et E. Müller : *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz. Eine biblisch-dogmatische Studie* [4]. L'exégèse des discours de saint Paul à

1. *Methodist Review*, 1906, p. 248-261.

2. *The Princeton Theological Review*, 1906, p. 37-81. Ces divers renseignements sont empruntés à l'*Expositor*, juin 1906, p. 561-568.

3. N° de juillet-août 1906, p. 532-533.

4. Gr. in-8°, XVI et 91 p. Herder. Fribourg-en-B., 1906.

Lystres et à Athènes, de I Cor., XIII, 12 et de Rom., I, 18-32, conduit l'auteur aux résultats suivants. D'après saint Paul, la toute-puissance de Dieu, sa majesté, sa bonté et son amour des hommes peuvent être connus, dans les perfections des créatures, d'une manière imparfaite sans doute et abstraite, mais clairement et avec certitude. De Rom., II, 14 et ss., il faut conclure de plus à l'existence d'une loi morale naturelle, qui comprend le Décalogue, et à laquelle Dieu a assuré sa sanction. La *Biblische Zeitschrift* [1] à laquelle nous empruntons ces renseignements, ajoute que « la conception et l'exécution de cette intéressante étude trahissent un point de vue plutôt dogmatique qu'historique. »

Article très bien ordonné de M. W. H. Griffith Thomas, D. D., Oxford, dans l'*Expositor : The Doctrine of the Church in the Epistle to the Ephesians.* [2] L'auteur parait recevoir l'épître comme étant de saint Paul. Il met en lumière les quatre aspects sous lesquels l'apôtre présente l'Église : l'Église corps du Christ ; l'Église édifice ; l'Église épouse l'Église Fraternité. Il termine par les remarques suivantes sur lesquelles il y aurait des réserves à formuler [3]. La doctrine de l'épître aux Éphésiens montre que l'élément principal dans l'idée d'Église est celui d'organisme plutôt que celui d'organisation. L'Église est une force spirituelle plutôt qu'une institution visible. Il reste toutefois que l'Église est à la fois invisible et visible, encore que sous ces deux aspects elle n'ait pas exactement la même extension. On peut appartenir à l'Église visible sans appartenir à l'Eglise invisible. En revanche, d'après le N. T., on ne peut appartenir à l'Église invisible sans appartenir à l'Église visible. Une conception purement individualiste de la vie chrétienne est impossible. Les unités dont se compose l'Église universelle ne sont pas les Eglises locales mais les individus. Enfin l'Église est une creation destinée à durer éternellement et en laquelle se concentrent tous les desseins de Dieu. — Sans doute, il y a lieu de distinguer l'Eglise invisible et l'Eglise visible, mais les conclusions de M. Griffith Thomas manifestent une facheuse tendance à les opposer l'une à l'autre [4].

Dans un article intitulé : *The Archangel Michdel in the Light of Criticism.* M. Cheyne commence par rappeler un fait incontestable, la place extraordinaire occupée par Michel dans le culte chrétien primitif et, antérieurement, dans les spéculations juives. Comment expliquer les fonctions et attributs dont Michel est investi ? (M. Cheyne tient Gabriel pour une simple doublure de Michel.) Dans la conception juive de Michel — de laquelle est issue la conception chrétienne — l'on découvre assurément des éléments empruntés à Mithra [5] et à Mardouk. Mais cela n'explique

1. 1906, fasc. II, p. 219.
2. *The Expositor*, octobre 1906, p. 318-339.
3. *The Expositor*, avril 1906, p. 289-303.
4. On trouvera un très solide exposé de la question dans le livre du R. P. Bruders, S. J. : *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.*, 1904.
5. Les influences du Mithriacisme sur la pensée juive se révèleht, d'une manière incontestable, dans la théorie du Métatron. M. S. A. Fries croit même en trouver les traces dans les Evangiles et propose d'identifier « le Prince du monde » dont il est question Jean, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11 avec le Métatron de la théologie juive. Cfr. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.* 1905, fasc. 2. Ce dernier point n'est rien moins que prouvé.

pas tout. Il faut faire intervenir le Mal'ak Iahvé. Le terme Mal'ak paraît être dérivé de quelque nom divin, qui n'est pas Michel, mais un nom plus ancien duquel seraient issus Michel et Mal'ak. Quel est ce nom primitif ? Il demeure inconnu. Que signifie sa combinaison avec le nom de Iahvé ? Que le porteur de ce nom inconnu était à l'origine une divinité adorée par les Israelites conjointement avec Iahvé et qu'ils nommaient de son nom propre auquel on ajoutait celui de Iahvé. Dégradée dans la suite et réduite au rôle de représentant et agent de Iahvé, son nom se modifia tantôt en Mal'ak et tantôt en Michel. Michel est donc une ancienne divinité déposée. — Cette divinité primitive d'Israël n'a laissé aucune trace. Mal'ak Iahvé et Michel ont conquis dans le Judaïsme tardif une situation prépondérante sous l'influence de causes connues et tout autres. [1]

3° Études Comparatives.

M. de la Vallée Poussin, professeur à l'Université de Gand, l'Indianiste bien connu, a publié un intéressant article sous ce titre : *Le Boudhisme et les Évangiles canoniques.* [2] L'on sait que le problème des rapports entre le Boudhisme et le Christianisme est présentement très discuté. M. A. J. Edmunds, avec le concours du sympathique M. M. Anesaki, professeur de Philosophie de la Religion à l'Université impériale du Japon, a donné récemment un livre intitulé : *Budhist and Christian Gospels now first compared from the Originals*, Londres, 1904. Il n'y étudie que les textes en langue *pâlie* et les Évangiles canoniques. C'est à critiquer ce livre que M. de la Vallée Poussin consacre son article. Après quelques sages remarques sur les règles de la méthode comparative et des réserves sur l'état d'esprit dans lequel M. Edmunds a abordé le problème, il examine les données évangéliques au sujet desquelles le savant américain conclut à une influence Hindoue : vision des bergers, hymne des anges, prédiction de Siméon, virginité de Marie, mission des 72, larron repentant, Ascension. C'est surtout, comme on le voit, l'Évangile de saint Luc qui se trouverait atteint. M. de la Vallée Poussin estime les conclusions de M. Edmunds mal fondées. Si elles l'étaient, il faudrait les étendre considérablement et toute la littérature canonique devrait être regardée comme contaminée par le Boudhisme. Et ce ne serait pas seulement la doctrine boudhiste qu'il faudrait supposer connue en Palestine à cette date, mais le texte même des Écritures sacrées de l'Inde. La question des influences hindoues ne se pose que pour les phases postérieures du développement de la pensée chrétienne.

Dans un article intitulé : *L'Essénisme*, [3] M. Ermoni étudie, d'après les sources, c'est-à-dire d'après les écrits de Philon et de Josèphe, les pratiques et les doctrines de cette secte. Son dessein est de contribuer à élucider le problème, qui est à l'ordre du jour, du rôle de l'Essénisme dans l'apparition du christianisme. Il de[illegible] l'essénisme, une branche née du tronc judaïque mais greffée sur l'arbre greco-pythagoricien. C'est

1. Cf. R. P. [illegible] *L'âge de [illegible]* (*Revue Biblique* 1905, p. 212-[illegible]).
2. *Revue Biblique*, 19[illegible], p. 35[illegible]
3. *Revue des sciences historiques*, 1906, p. 5[illegible]

seulement par l'intermédiaire du Pythagorisme que l'Essénisme a subi l'influence des doctrines orientales. Les Esséniens n'étaient pas parqués, comme le veut Pline, dans le désert d'Engâdi. Ils étaient répandus dans la Palestine entière, villages et villes, y compris Jérusalem. Cependant en dehors du rite baptismal, recommandé peut-être au choix de Jésus par l'exemple des Esséniens mais élevé par lui à la dignité de Sacrement, M. Ermoni ne trouve pas trace dans l'Évangile d'emprunts faits à la secte juive. Copieuse bibliographie.

M. Lebreton, professeur de théologie à l'Institut Catholique de Paris, a publié dans les *Études* trois savants articles sur : *Les Théories du Logos au début de l'ère Chrétienne.* [1] Il traite successivement : *Les Origines et la théorie Stoïcienne ; Mythologie grecque et égyptienne, Plutarque, Marc-Aurèle* ; *La conception Alexandrine, Philon.* La comparaison avec les doctrines chrétiennes est réservée à plus tard. Il pense d'ailleurs que cette comparaison n'a aucune raison d'être en ce qui concerne l'age apostolique. Jean n'est nullement un disciple de Philon.

Nous ne pouvons terminer ce Bulletin sans signaler ce que M. J. Moffatt appelle « l'invasion de l'Orientalisme dans le domaine entier de la Théologie du N. T. » Plusieurs des travaux analysés dans la seconde partie du présent Bulletin se réfèrent, plus ou moins directement, à ce mouvement, soit qu'ils en représentent, soit qu'ils en combattent les tendances. Elles sont franchement acceptées par M. Erich Bischoff, dans son petit livre : *Im Reiche der Gnosis*, dont le sous-titre est significatif : *Die mystischen Lehren des jüdischen und christlichen Gnostizismus, des Mandaïsmus und Manichaïsmus und ihr babylonisch-astraler Ursprung.* [2] Cet ouvrage de vulgarisation dépassant de beaucoup les limites de notre domaine, il suffira de l'avoir mentionné.

L'on peut dire que la brochure de M. H. Gunkel, publiée en 1903 : *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.* [3], a été le manifeste de ce mouvement. Elle en a précisé le point de vue et fixé le programme général. Le professeur de Berlin y soutient cette thèse : « La Religion du N. T., à son origine et au cours de son développement, a subi, sur des points importants, essentiels même, l'influence décisive de religions étrangères. Cette influence s'est exercée sur les hommes du N. T., par l'intermédiaire du Judaïsme »: p. 1. Il précise plus loin ce qu'il entend par Religion du N. T. Ce n'est pas l'Évangile, c'est-à-dire la prédication de Jésus, telle que nous pouvons l'extraire principalement des Synoptiques, mais la religion des premières communautés chrétiennes. Ces religions étrangères, qui ont exercé une influence sur le judaïsme et par lui sur le Christianisme des premières communautés, sont surtout la babylonienne, la perse et, à un moindre degré, l'égyptienne : p. 36. M. Gunkel proteste, à toutes les pages de sa brochure, contre la considération exclusive des influences helléniques.

---

1. *Études*, 1906, p. 54-84; 310-332; 784-795.

2. In-16 de VII et 147 p., Leipzig, 1906, Grieben. Band V de la *Morgenländische Bücherei.*

3. In-8°, VI et 96 p., Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht. C'est le premier fascicule des *Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments* publiés par MM. Bousset et Gunkel. — On remarquera que le mot *Religionsgeschichtliche* couvre des tendances concrètes fort diverses.

Ces vues, qui sont, d'une certaine manière, l'application au N. T. de celles de M. Winckler, ont rallié de nombreux adhérents. Citons M. Bousset, qui a publié en 1903 deux ouvrages significatifs : *Die Religion des Judentums in neutestamentlicher Zeitalter* [1] ; et : *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das N. T.* Citons encore MM. A. Jéremias, dont l'ouvrage intitulé : *Babylonisches in N. T.*, 1905 [2], est capital ; Dieterich, Pleiderer ; enfin, M. Cheyne, qui y est allé lui aussi de son manifeste : *Bible Problems and the New Material for their solution*, 1904 [4].

En revanche, de vives oppositions ont surgi, celles surtout de MM. Wellhausen, Harnack, C. Clemen [5], et, plus récemment, de M. J. Baljon [6]. Le savant professeur d'Utrecht admet en principe la légitimité de la méthode d'histoire comparée que préconise M. Gunkel. (Tout le monde, d'ailleurs, est d'accord sur ce point). Il indique très bien les causes de la faveur dont elle jouit : défiance de toute conception atomiste de l'histoire ; introduction de la doctrine évolutionniste dans l'histoire de la Religion ; révélations apportées par les récentes découvertes archéologiques. Toutefois, l'application de cette méthode à l'étude du N. T. lui paraît devoir être peu fructueuse. Dans le détail, son opposition s'étend assez loin. Il n'admet d'influence étrangère que pour l'eschatologie. L'action du Boudhisme est exclue, celle du Mithriacisme rigoureusement limitée. La doctrine égyptienne d'Hermès n'a rien à voir avec celle du Logos et de la Lumière dans le quatrième Évangile.

M. H. Holtzmann est moins hostile. A son avis, ce mouvement et la réaction qu'il a provoquée auront le résultat heureux d'amener une étude approfondie du Judaïsme tardif, dont le caractère syncrétique est indéniable. [7]

On aura remarqué que l'esquisse de M. Jülicher ne trahit, sur aucun point, ces préoccupations nouvelles. Sa vue ne paraît guère s'étendre au-delà de la pensée hellénique, dont il est même peu porté à exagérer l'influence. Il ne note cette influence que pour le quatrième Évangile. C'est le lieu de rappeler que le professeur de Marbourg n'attache aucune importance aux apocryphes juifs. [8] Dans son récent opuscule : *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelges-*

---

1. In-8° de XIV et 512 p., Berlin, Reuther et Reichard, 1903. Le dernier chap. surtout qui a pour titre : *Das Religionsgeschichtliche Problem*, p. 448-493, est intéressant.

2. In-8° de 67 p., même librairie, 1903.

3. In-8° de 118 p., Hinrichs, Leipzig, 1905.

4. In-8° de 271 p., Londres, Williams et Norgate, 1904.

5. C. Clemen, *Die Religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*, in 8° de 39 p., Giessen, Töpelmann, 1904.

6. *Die Früchte des Studiums des Religionsgeschichte für die Behandlung des A. T.* dans *Studien und Kritiken*, janv. 1906, p. 35-85. (D'après l'*Expositor* de mai 1906, p. 172-173. J. Moffatt.)

7. *Neutestamentler und Religionsgeschichtlicher* dans les *Protestantiche Monatshefte*, 1905, X, p. 1-16.

8. Cfr. Fr. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, p. XIX, note 3.

chichte,[1] M. HARNACK touche indirectement au problème qui nous occupe quand il écrit : « Il est indéniable que la tradition synoptique, dans sa totalité, est palestinienne, hiérosolymitaine même, et, réserve faite de la forme rédactionnelle de Luc, qu'elle n'a rien à voir avec les cercles pagano-chrétiens. Cela limite le champ d'action de l'élément grec dans l'Évangile, dans la mesure où cet élément n'avait pas déjà pénétré la pensée juive » ; p. 118. Dès 70, cette tradition est constituée toute entière. En note, il cite comme d'origine palestinienne ce qu'il appelle la légende de la naissance virginale.

Sans entrer dans le vif du débat, il ne sera pas inutile de rappeler les règles si sages dont M. DE LA VALLÉE POUSSIN souhaiterait que les partisans de la méthode comparative ne s'écartent jamais. Il faut, premièrement, que les analogies soient réelles ; secondement, en l'absence de preuves positives du fait de l'emprunt, il est requis que ces analogies dogmatiques, légendaires, verbales même, ne puissent s'expliquer sans invraisemblance par l'action de facteurs indigènes.[2] Les réflexions par lesquelles le R. P. LAGRANGE termine un récent compte-rendu des fascicules parus dans les *Forschungen* de Bousset-Gunkel, sont plus importantes encore. « Ce n'est pas assez de regarder la religion chrétienne comme la couronne des religions et la synthèse de ce qu'elles ont de meilleur, il faut encore reconnaître le principe divin qui l'anime et lui permet de s'assimiler certains éléments humains sans perdre son caractère de religion révélée, tout en maintenant mieux ainsi son efficacité et la satisfaction qu'elle donne à nos meilleurs instincts. »[3]

---

1. In-8° de V et 160 p., Leipzig, Hinrichs, 1906. Une information d'allure enthousiaste, qui a fait le tour de la presse catholique, a signalé ce livre comme marquant le triomphe des idées traditionnelles sur le troisième Évangile et les Actes. D. DE BRUYNE a justement remis les choses au point dans la *Revue Bénédictine*, juillet 1906, p. 439-440. La critique historique dans ce livre revêt un caractère tout autre que la critique littéraire.

2. Article cité, p. 355-360.

3. *Revue Biblique*, 1906, p. 643. Cfr. la recension de la brochure de M. Gunkel, *Revue Biblique*, 1904, p. 271-273.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — M. Carl Schmidt a découvert récemment au Musée de Berlin une double feuille bien conservée d'un Codex grec en papyrus. Sur ses quatre pages, elle porte, à raison de 28-29 lignes par page, environ la dixième partie de la Lettre d'Ignace Martyr aux Smyrniotes. Elle est écrite en majuscule ancienne ; M. Harnack à qui M. Schmidt, retenu en Égypte, a confié le soin de présenter sa découverte au public, n'ose se prononcer sur l'âge de ce manuscrit, mais incline à le croire très ancien. Cfr. *Theol. Literz.* 1906, n° 22, col. 596 et ss.

— Par suite de la mort d'Oskar v. Gebhardt, survenue le 8 mai dernier, M. Harnack se trouvait seul directeur de l'importante collection *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Il vient de demander au professeur Carl Schmidt, de Berlin, de le seconder. Sans compter ses autres ouvrages, le professeur C. Schmidt a publié dans les *Texte u. Untersuchungen* : 1° *Gnostische Schriften in Koptischen Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet*, 1893. (*Texte u. Unt.* Ie Série, VIII, 1/2). 2° *Plotin's Stellung z. Gnosticismus u. kirchlich. Christentum — Fragment einer Schrift des Märtyr-Bischof Petrus v. Alexandrien*, 1900. (*Texte u. Unt.* IIe Série, V, 4). 3° *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur, nebst e. neuentdeckten Fragment untersucht*, 1903. (*Texte u. Unters.* IIe Série, IX, 1.)

— La maison d'édition A. Deichert de Leipzig et Tubingue annonce la publication, à partir de Janvier 1907, d'un nouveau périodique : *Die Theologie der Gegenwart*. Il comportera par an quatre numéros indépendants l'un de l'autre et coûtera environ 3 marks. Il se propose de donner un tableau d'ensemble de ce qu'il y a de significatif dans les ouvrages nouveaux, de dégager les résultats obtenus et de les apprécier. Dans le premier fascicule, le professeur A. Seeberg, de l'université de Dorpat, recensera la littérature relative au N. T. Les professeurs Köberle de Rostock, Grützmacher de Rostock, von Walter de Göttingen, Hunzinger de Leipzig et le pasteur Hagenau de Berlin ont engagé leur collaboration.

— Le Lic. Dr. H. Hoffmann, privat-docent à Berlin et le Lic. L. Zscharnack, privat-docent à Leipzig vont faire paraître, à partir de 1907, chez A. Töpelmann à Giessen, des *Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Ils se proposent d'y étudier, au point de vue historique, l'évolution de la théologie et de l'église protestantes au sein du monde moderne. Comme fascicules devant paraître prochainement on annonce : I. *Die Bedeutung der deutschen Aufklärung für die Entwicklung der historisch-kritischen Theologie*, Von Lic. L. Zscharnack. — II. *Die Ethik Pascal*. Von Lic. Karl Bornhausen.

— A partir de la même date (1907), et chez le même éditeur, paraîtront des *Studien zur praktischen Theologie*. Le directeur de cette nouvelle collection est le professeur Carl Clemen, de Bonn assisté du Dr. K. Eger,

professeur au Predigerseminar, de Friedberg i. H. et du Dr. M. Schian pasteur et privat-docent à Breslau. Elle ne se confinera pas dans l'étude des questions relevant directement de la technique pastorale, mais abordera des problèmes d'intérêt plus général. Elle paraîtra par fascicules, à raison de 25 feuilles d'impression et au prix maximum de 7.50 M. par an.

— La collection intitulée *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* que dirigeaient MM. N. Bonwetsch et R. Seeberg, et qui a paru de 1898 à 1903 chez Th. Weicher, à Leipzig, va réapparaître sous la même direction, après trois années d'interruption, chez l'éditeur Trowitzsch et fils, Berlin. Elle prendra le titre de : *Neue Studien zur Geschichte* et donnera deux volumes par an.

— Le sixième volume der *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* que dirigent les professeurs A. Ehrhard, de Strasbourg et J. P. Kirsch, de Fribourg (Suisse), promet d'être intéressant. Le fascicule 1-2, qui vient de paraître, est une étude du D. H. Brewer, S. J. sur : *Kommodian v. Gaza. Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts.* Le fascicule 3 traitera : *Die Eschatologie des h. Ambrosius. Eine patristische Studie* par le Dr. J. Ev. Niederhuber ; le fascicule 4-5 contiendra : *Tertullians Kirchenbegriff. Eine dogmengeschichtliche Studie*, par le Dr. Karl Adam. On sait que la collection paraît maintenant chez F. Schöningh, à Paderborn.

— Dans le fascicule IV du *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1906, M. A. Hilgenfeld annonce que ce périodique, qu'il dirige, entrera avec l'année 1907 dans la 50me de son existence. Il a le dessein d'esquisser, à cette occasion, un tableau du mouvement de la théologie scientifique pendant les 50 dernières années. M. A. Hilgenfeld est lui-même, comme on sait, l'un des doyens de la science biblique en Allemagne. Il célébrait en 1902 son jubilé de diamant de docteur. Les membres de la Section du N. T. au *Seminar* théologique de l'université d'Iéna, lui offrirent, à cette occasion, la bibliographie de ses ouvrages et articles. Son fils, M. H. Hilgenfeld, professeur de philologie sémitique à la même université, vient, après l'avoir complétée, de la publier sous ce titre : *Verzeichnis der von Adolf Hilgenfeld verfassten Schriften zusammengestellt*, etc., 1906, Leipzig. Le titre des travaux n'occupe guère moins de cinquante pages. M. A. Hilgenfeld, par ses idées, comme par ses soixante années d'activité scientifique, se rattache à la génération déjà ancienne, des maîtres de Tubingue.

— M. Eduard Zeller, qui vit retiré à Stuttgart, vient de célébrer le jubilé peu banal de ses 70 ans de doctorat.

— Le Dr Rohr, professeur d'exégèse du N. T. à la Faculté catholique de théologie de Breslau, passe en la même qualité, à l'Université de Strasbourg, où il remplace le Dr Aloys Schäefer, nommé vicaire apostolique de Saxe.

— Le Dr J. Sickenberger, professeur ordinaire de patrologie à Würzburg est nommé professeur ord. d'exégèse du N. T. à la Faculté de théologie Catholique de Breslau, en remplacement du Dr Rohr. Le Dr Sickenberger est co-directeur du *Biblische Zeitschrift*.

— Le professeur de théologie morale au Séminaire de Mayence, L. P

KNEIB, est nommé professeur ordinaire d'apologétique et d'histoire de la Religion à l'Université de Würzburg, où il remplace le défunt Dr. SCHELL. Le Dr. J. MARGRETH, privat-docent pour l'apologétique à l'université de Münster, le remplace lui-même au Séminaire de Mayence.

— Le Dr HANS VAIHINGER, professeur ordinaire de philosophie et de pédagogie à l'université de Halle, vient de se retirer à cause d'une maladie des yeux. Il publiait, il y a quelques mois : *Die Philosophie in der Staatsprüfung. Wincke für Examinatoren u. Examinanden* ; in-8°, VIII, 192 p. Reuther et Reichard, Berlin.

Nécrologie. — Le Dr. PAUL VETTER est décédé le 21 septembre, à l'âge de 57 ans. Il était professeur ordinaire d'exégèse de l'A. T. à la faculté de théologie catholique de l'université de Tubingue depuis 1893. Principaux ouvrages: *Chosroae Magni explicatio precum Missæ e linguâ Armeniaca in latinam versa*; 1880. — *Die apokryph. III Korinterbrief*, 1894. — *Armenische Vater*, (in NIRSCHLS *Lehrbuch d. Patrologie u. Patristik*, Bd II) 1881-85. — *Metrik d. Buches Job*, (*Biblische Studien*, Bd. II, Heft IV) 1897. — *Die armenisch. apokryph. Apostelakten*, (dans l'*Oriens Christianus*), 1903-04. — *Das Buch d. Mar Abas Von Nisibis*, (*in Festgruss an Rud. v. Roth*), 1893. — *Die Literarkritische Bedeutung der alttestam. Gottesnamen*, (dans le *Theologische Quartalschrift*, 1903). Il y tient que le Pentateuque a été compilé au début de la période des Rois. — Collaborait en outre au *Biblische Zeitschrift*.

ANGLETERRE. — L'intéressante collection que publient Mgr B. WARD, président de St Edmund's College et le P. HERBERT THURSTON, S. J., sous ce titre : *The Westminster Library. A Series of Manuals for Catholic Priests and Students*, et dans laquelle le Dr. W. BARRY a déjà donné : *The Tradition of Scripture. Its Origin. Authority and Interpretation*, va s'enrichir prochainement de plusieurs volumes : Rigth R. J. HEDLEY, O. S. B., Bischop of Newport, *The Holy Eucharist* ; H. THURSTON, S. J. *The Catholic Calendar* ; R. T. B. SCANNEL, D. D. *The priest's Studies* ; Longmans, Green et Co., Londres.

— Ont paru récemment dans l'*International Critical Commentary : A Critical and exegetical Commentary on St Matthew's Gospel* by the R. W. C. ALLEN, M. A., Fellow of Exeter College, Oxford et *A critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms* by CH. H. BRIGGS. D. D., D. Litt, professor of Theological Encyclopaedia and Symbolics, Union Theological Seminary, New-York ; and EMILIE GRACE BRIGGS, B. D., vol. I. (il y aura 2 vol.) T. et T. Clark. Édimbourg, 1906.

— La série des *Essays for the Times* que publie M. FRANCIS GRIFFITH, de Londres, s'enrichit rapidement. Depuis quelques mois ont paru : 16. *Reform in the Teaching of the old Testament*, T. K. CHEYNE ; 17. *Christianity and Wealth*, H. H. BEMROSE ; 18. W. F. D. Smith, F. W. ORDE-WARD ; 19. *Christ and Woman*, F. W. ORDE-WARD ; 20. *The Future of the Bible*, H. HENSLEY-HENSON ; 21. *The critical Study of the old Testament*, S. R. DRIVER ; 22. *Christianity and Socialism*, S. E. KEEBLE ; 23. *The Roman See in the First Centuries*, W. E. BEET ; *The Differentia of Christianity*, J. ROBSON. Les *Essays* sont en Angleterre l'équivalent des *Religionsgeschichtliche Volksbücher* de SCHIELE.

— Dans la collection : *Religions, Ancient and modern* qui paraît chez MM. A. Constable et C°, Londres, ont été mis en vente récemment : *The Religion of Ancient Scandinavia* by W. A. Graigie ; *The Religion of Ancient Egypt*, by W. M. Flinders Petrie ; *Islam* by Syed Ameer Ali. (Chaque vol. 1 sh.)

— **L'Université d'Aberdeen** a célébré, en octobre, par de grandes fêtes, le 400e anniversaire de sa fondation. A cette occasion, elle a créé un certain nombre de docteurs *honoris causâ*. Parmi les docteurs en droit nous relevons les noms de Mgr R. Fraser, du Collège Écossais, Rome ; de Mgr G. Molloy, recteur de l'Université Catholique, et vice-chancelier de l'Université Royale, Dublin ; du Commandeur R. Lanciani, de l'Université de Rome.

Nécrologie. M. Charles Stauton Devas est mort à Farningham, dan les premiers jours de novembre. Né en 1848, il étudia successivement Eton et à Balliol College, Oxford. Anglican d'origine, il se convertit au catholicisme d'assez bonne heure. Il était membre de Lincoln Inn, quand, en 1876, il accepta la chaire d'Économie Politique à l'Université que Manning s'efforçait d'établir à Londres et que dirigeait Mgr Capel. Après l'échec de cette entreprise, il devint Examiner in Political Economy à l'Université Royale de Dublin, charge qu'il exerça pendant neuf ans. Il collaborait à la *Dublin Review*, à *The Economical Journal*, *The International Journal of Ethics*. Citons parmi ses ouvrages : *Groundwork of Economics*, 1884 ; *Key of the World's progress*, 1884.

— Mgr G. Molloy, D.D., D. Sc., vice-chancelier de l'Université Royale et recteur de l'Université Catholique, Dublin ; est mort subitement au cours des fêtes célébrées à l'occasion du 400e anniversaire de la fondation de l'université d'Aberdeen.

AUTRICHE. — Les *Monumenta Judaica*, publiés par M. H. Wünsche, W. Neumann, professeur d'exégèse de l'A. T. et de langues sémitiques à l'université de Vienne, et M. Altschüler, comprennent pour le moment : Pars I, *Bibliotheca Targumica*, I Heft, I Abt. *Aramaia. Die Targumijm zum Pentateuch*, Vienne 1906, in-4°, XXI + 58 pages et 2 planches ; Pars II, *Monumenta Talmudica*, I série, *Bibel und Babel*. I Heft, Vienne 1906, in-4° LXIX + 10 pages avec 2 planches.

— Le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* que publie l'Académie des Sciences de Vienne, s'est enrichi récemment d'un nouveau volume, le 47e, *Tertulliani Quinti Septimi Florentis opera*. Ex recensione Aemilii Kroymann, Pars III, Leipzig, G. Freytag, 1906.

— Le professeur ordinaire d'Histoire ecclésiastique à l'université allemande de Prague, Dr J. Schindler, vient de prendre sa retraite. Il est remplacé par le Dr A. Naegle, précédemment professeur extraord. d'Histoire eccl. et de patrologie au Lycée de Passau.

— Le Dr Krus *s'habilite* à l'université d'Inspruck comme Privat-docent pour la Théologie Morale et Pastorale.

BELGIQUE. — Parmi les cours de l'Université de Louvain, signalons les suivants : — A la **Faculté de Théologie**. J. Forget. *La Dogmatique*

générale : De Romano Pontifice. — J. LAMINNE. *La Dogmatique spéciale ; De Deo uno et trino.* — O. DIGNANT. *La Théologie morale : De Conscientia, De virtutibus theologicis.* — A. VAN HOONACKER. *L'Introduction à l'Histoire critique de l'Ancien Testament : Les Prophètes d'Israël.* — P. LADEUZE. *L'Évangile selon S. Jean. La Patrologie : Origène.* — A. CAUCHIE. *Introduction à l'Histoire de l'Église ; L'histoire ecclésiastique : L'Église et les Gouvernements d'ancien régime.* — L. BECKER. *Histoire de la Théologie au moyen âge.* — R. MAERE. *L'archéologie chrétienne : Le mobilier religieux au moyen âge ; La basilique chrétienne ; Notions sur l'art byzantin.* = A la **Faculté de Philosophie et Lettres.** — D. NYS. *L'Encyclopédie de la Philosophie ; Etude approfondie de questions de psychologie, de logique ou de morale.* — J. LAMINNE. *La Métaphysique.* — L. BOSSU. *L'Histoire de la Philosophie.* — DE WULF. *L'Histoire de la Philosophie du moyen âge.* — P. COLINET. *Rig-Véda, Hymnes choisis.* — W. BANG. *Les inscriptions vieux-persanes des Achéménides.* — A. HEBRELYNCK, *Les hiéroglyphes, textes choisis.* = A l'**Institut Supérieur de Philosophie.** — L. BECKER. *La Théodicée.* — S. DEPLOIGE. *La Philosophie sociale.* — A. THIÉRY. *Commentaire du traité « de Anima » de S. Thomas.* — M. DE WULF. *L'Ontologie ; L'histoire de la Philosophie médiévale et moderne ; Questions spéciales d'histoire de la Philosophie.* — D. NYS. *Questions spéciales de Cosmologie : Le temps et l'espace.* — A. THIÉRY et A. MICHOTTE. *La Psychophysiologie.* — L. NOEL. *Questions spéciales de Psychologie ; la Logique.* — M. DEFOURNY. *L'histoire des théories sociales : la philosophie utilitaire.*

— Le 16 décembre dernier, à l'occasion du dixième anniversaire de la réorganisation du Séminaire historique, on fêtait à Louvain son fondateur, M. le Professeur CAUCHIE. Une manifestation préparée par ses élèves anciens et actuels, auxquels s'étaient joints de nombreux amis, a été pour tous, l'occasion cherchée de rendre témoignage à sa science, à son dévouement inlassable et aussi, chose plus rare, au désintéressement avec lequel il sacrifie ses propres travaux à ceux de ses disciples.

Le comité avait à sa tête, comme Président effectif, M. l'abbé Laenen, archiviste de l'archevêché de Malines, et comme Présidents d'honneur M. Godefroid Kurth, professeur à l'Université de Liège et M. Ch. Mœller, professeur à l'Université de Louvain. Tous, en des discours unanimement applaudis, ont célébré les succès dus à l'enseignement de M. le Professeur Cauchie, dans le domaine de l'histoire. Chaque année, en effet, des travaux remarquables, sortis du Séminaire historique, viennent manifester la vitalité profonde de cette institution ; et ses rapports annuels, de plus en plus développés, attirent l'attention du monde savant, par la variété des sujets, la sûreté de la méthode, et la solidité des conclusions. On n'a pas oublié, en cette fête, la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, née de la même initiative, et se rattachant étroitement au Séminaire historique. Grâce à la vigoureuse impulsion donnée dès le début par son fondateur, ce périodique a su, en peu de temps, se placer au premier rang des recueils de ce genre. C'était justice de le proclamer.

— A la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain, M. J. LAMINNE

précédemment chargé du cours élémentaire de Dogmatique à la même Faculté, a été nommé Professeur de Dogmatique spéciale, en remplacement de M. De Baets, nommé Président du Grand Séminaire de Gand.

— A l'Institut Supérieur de Philosophie, à Louvain, M. A. Michotte, Agrégé du même Institut, a été nommé professeur de Psychologie expérimentale.

ESPAGNE. — La séance solennelle de reprise des cours s'est tenue à l'université de Salamanque, le lundi 1er octobre. M. le professeur E. Roman, de la faculté des Sciences, a prononcé le discours d'usage, sur ce thème : *Desequilibrio mental contemporáneo y sus Causas*. Le remède à ce déséquilibre lui paraît être dans le retour " à la vraie philosophie, à la philosophie éclairée par la foi.... à l'admirable philosophie scolastique. "

— Une importante découverte archéologique vient d'être faite près de Carmona, dans la province de Séville. En fouillant le sol sur l'emplacement d'une ancienne nécropole romaine, les ouvriers ont mis à jour un temple phénicien d'une grande valeur artistique et archéologique. On y a retrouvé des mosaïques et des fresques représentant des plantes, des animaux et des paysages. Sur l'une d'elles on voit un pêcheur au bord de la mer, et une trirème phénicienne ; sur une autre, le taureau classique, objet du culte de ce peuple. On a découvert également plusieurs statuettes de terre cuite et des cachets de cristal et de pierres précieuses, portant des caractères phéniciens. Le professeur allemand Schulten, de l'Université de Göttingen, qui dirige les fouilles de l'ancienne Numance, s'est rendu à Carmona pour examiner cette découverte qu'il juge d'un intérêt exceptionnel.

ÉTATS-UNIS. — **L'Université Catholique de Washington** a rouvert ses portes le 2 Octobre. Voici un aperçu des cours, qui figurent au programme de 1907, pour les facultés de Théologie et de Lettres. M. Poels doit traiter : *L'introduction générale à l'étude de l'A. T. ; Les institutions hébraïques considérées dans la Loi et dans l'Histoire ; Le caractère moral de la Révélation de l'A. T.* — M. Grannan, dans le cours d'Introduction générale au N. T., s'occupera des *Evangiles* ; dans le cours d'herméneutique, il traitera des *principes rationnels, chrétiens, catholiques, d'interprétation* et réfutera les principes et les systèmes rationalistes. Il donnera tout le troisième trimestre à l'*exégèse de la première épître de S. Paul aux Corinthiens*. — M. Ed. T. Shannahan, prof. de théologie dogmatique, traitera du *Dogme de la Rédemption* et M. J. Melody, professeur de théologie morale de la *Vertu de Religion*. — M. Ch. Aiken, prof. d'Apologétique, étudiera *la Religion révélée : La Révélation en général, la Révélation primitive ; la Révélation et l'Anthropologie*. — A la faculté des Lettres, nous relevons, parmi les cours de philologie sémitique et égyptienne (prof. M. H. Hyvernat), un cours d'*Histoire du texte hébreu massorétique* ; un cours d'Archéologie : *Antiquités hébraïques et épigraphie sémitique*.

A l'occasion de la récente décision de la Commission biblique sur le

Pentateuque, le R. Ch. Briggs, professeur de théologie à l'Union theological Seminary, New-York, et le baron Fr. Von Hügel ont échangé une correspondance qui sera discutée. Ils viennent de la publier en volume sous ce titre : *The Papal Commission and the Pentateuch*, New-York et Londres, Longmans et Co. Ils y traitent de la composition du Pentateuque par Moïse, du décret de la Commission biblique, de la nécessité, de la difficulté, de l'avenir probable d'une critique biblique au sein de l'Église Catholique. Une traduction française vient de paraître à la librairie A. Picard (Paris), sous le titre : *La commission pontificale et le Pentateuque*.

— La maison d'édition Robert Appleton, de New-York, a entrepris de publier une Encyclopédie à l'usage des Catholiques de langue Anglaise. Des Collaborateurs ont été recrutés dans le monde entier ; la direction scientifique a été confiée à un groupe de savants estimés . Charles G. Herbermann, L. L. D., Editor-in-Chief ; Edw. A. Pace, D. D. ; Condé B. Pallen, L. L. D., Managing Editor ; Th. J. Shahan, D. D. ; John J. Wynne, S. J. ; l'épiscopat américain a accepté de patronner l'entreprise. *The Catholic Encyclopedia* doit compter quinze volumes. Le premier est sous presse.

— Un jeune docteur de l'Université Catholique de Washington, le R. John A. Ryan, D. D. a publié récemment, sous ce titre : *A Living Wage*, un ouvrage d'économie politique qui provoque un vif mouvement d'intérêt.

— L'Université de Pennsylvanie, à Philadelphie, continue, grâce aux libéralités du " Eckley Brinton Coxe, Junior, Fund " la publication des documents cunéiformes, fruit des fouilles qu'elle fit faire ces années dernières, sous la direction du prof. Hilprecht, aux ruines de Nippur, en Babylonie. On sait que le prof. Hilprecht et ses compagnons eurent la bonne fortune de mettre la main sur les archives du temple de Bel à Nippur. Ils rapportèrent de leurs expéditions 53.000 tablettes appartenant au Cinquième millénaire av. J. C. Le prof. A. F. Clay vient de donner deux nouveaux volumes de ces documents, sous ce titre : *Documents from the temple Archives of Nippur*, Series A, vol. XIV et XV.

— Le R. William Turner, D. D., Ph. D., précédemment professeur de philosophie au Séminaire S. Thomas, S. Paul, Minnesota, a été nommé professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Université Catholique d'Amérique Washington. Le R. Turner a publié, il y a deux ans, une Histoire de la Philosophie, qui est fort estimée. Le R. James J. Fox, D. D. a été nommé à la chaire de Morale, dans la même université. L'ouvrage qu'il a publié sur *Religion and Morality* est considéré aux États-Unis comme classique.

FRANCE. — La Loi de Séparation ayant amené la disparition de la Faculté de théologie protestante de Paris, le ministre de l'Instruction publique a créé, à la Faculté des Lettres de la même Université, quatre chaires nouvelles d'Histoire religieuse. M. A. Lods, précédemment professeur de critique et d'exégèse de l'A. T. à la Faculté disparue, est nommé prof. de *Langue et littérature hébraïques*. — M. Guignebert est

chargé d'un cours d'*Histoire du Christianisme (Origines et moyen âge)*. M. Guignebert vient de publier, à la librairie A. Picard et fils, un Manuel d'*Histoire ancienne du Christianisme. Les Origines*, un vol. in-12, 549 p., des plus élémentaires et qui ne paraît pas destiné à faire oublier le Manuel analogue de Mgr Duchesne. — M. Rébelliau devient le premier titulaire d'une chaire d'*Histoire des idées religieuses du XVIe siècle à nos jours*. Ce choix est particulièrement heureux. M. Rébelliau est très avantageusement connu par ses publications d'histoire religieuse : thèse sur *Bossuet historien du Protestantisme ;* curieuse *Etude sur la Compagnie du Saint-Sacrement* dans la *Revue des D. M. ;* collaboration pour le XVIIe siècle à l'*Histoire de France* que dirige M. Lavisse C'est un esprit large et tolérant, soucieux d'exactitude et se renseignant en bon lieu. — Il est malheureusement impossible d'en dire autant de M. Debidour, inspecteur général de l'Instruction publique, ancien professeur d'histoire à la faculté des Lettres de la Sorbonne, auquel est attribuée une chaire d'*Histoire du Christianisme dans les temps modernes*. On connaît son livre récent : *L'Église Catholique et l'État sous la troisième République, 1870-89*, Paris, 1906.

— Cours de philosophie et d'histoire de la philosophie donnés à Paris A l'**École pratique des Hautes Études** : T. Bernard Leroy, *Interprétation psychologique des états extatiques des mystiques chrétiens.* — Au **Collège de France** : Izoulet, *Philosophie sociale, Turgot, Condorcet.* — Bergson, *Les théories de la volonté*, — Étude de *quelques chap. des Premiers Principes de H. Spencer.*

En **Sorbonne** : Brochard, *Dialogues de Platon.* — Lévy-Bruhl, *La Philosophie anglaise du XVIIIe siècle.* — Séailles, *Les méthodes philosophiques et l'idée de Dieu.* — Dumas, *La personnalité (formation, maladies, désagrégation.)* — Picavet, *Histoire générale et comparée des philosophies du moyen âge du 1er au 8me siècle.* — Durkheim, *La religion. Les origines.* — Durkheim, *L'éducation morale à l' cole.* — Hamelin, *La philosophie de M. Renouvier.* — Delbos, *Histoire de la philosophie moderne.* —Lalande, *La méthode expérimentale. Ses différentes formes, sa valeur. Méthodes qui s'y rattachent.* — Espinas, *L'économie sociale da s la 2me moitié du XVIIIe siècle.*

— Dans sa séance publique du 16 novembre, l'**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres** a attribué les *subventiens* suivantes, prises sur la fondation Piot : 1° 3,000 fr. au P. Delattre, pour la continuation de ses fouilles à Carthage ; 2° 2,000 fr. à M. Holleaux, pour l'achèvement des planches reproduisant les mosaïques et peintures murales de Délos ; 3° 2,000 fr. à M. Grenier, membre de l'École française de Rome, pour exécuter des fouilles dans la nécropole de Bologne ; 4° 2,000 fr. pour la publication, chez M. Leroux, du Journal des fouilles de M. le Commandant Cros à Tello ; 5° 300 fr. à M. l'abbé Hermet pour continuer les fouilles de la Graufesengue (Aveyron) ; 6° 500 fr. à M. Dufour, architecte, pour lui faciliter la publication de son ouvrage sur les monuments d'Anghovat ; 7° 600 fr. à M. Cartailhac, pour ses fouilles dans une grotte préhistorique de l'Ariège ; 8° 400 fr. à M. Rivière, pour achever des fouilles dans une grotte de l'Aveyron ; 9° 500 fr. à M. l'abbé

LEGNAUD, pour achever ses fouilles dans les catacombes d'Hadrumète (Tunisie). Sur la fondation Garnier, elle a attribué une subvention de 3,000 fr. à la mission Saharienne de M. de MOTYLINSKI qui rentre en France muni de nombreux documents sur la sociologie et la linguistique berbères; une subvention complémentaire de 12,000 fr. pour la mission de M. PELLIOT en Turkestan.

— Parmi les *prix* que l'Académie des Insc. et B.-L. a décernés dans cette même séance, signalons: 1,500 fr. au R. P. LAGRANGE, pour ses *études sur les Religions Sémitiques ;* 500 fr. à M. l'abbé LABOURT, pour son ouvrage : *Le Christianisme dans l'Empire Perse*, sous la dynastie des Sassanides ; 500 fr. à M. M. SCHWAB, pour son *Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France ;* 500 fr. à M. V. CHAUVIN, pour sa *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, tomes VII à IX ; une mention à M. DOTTIN, à raison de son *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique.*

— L'Académie des sciences morales et politiques a décerné le prix Lévêque, de la valeur de 3,000 fr., à M. PAUL SOURIAU, professeur à l'Université de Nancy, pour son ouvrage *La Beauté rationnelle.*

— M. Félix Regnault a récemment signalé à la Société d'anthropologie de Paris un petit groupe de mains peintes en rouge, découvert sur les parois de la belle grotte de Gargas, commune d'Aventignan (Hautes-Pyrénées). MM. Cartailhac et Breuil en ont découvert d'autres disséminées sur les surfaces de la grande galerie et ils ont pu faire à leur sujet de très importantes observations. Il y a identité entre ces mains de Gargas et celles qu'on voit sur les rochers et dans les cavernes de l'Australie. Là-bas, les aborigènes posent la main à plat sur la roche mouillée et, avec la bouche, ils soufflent de la poudre rouge et blanche sur elle et autour d'elle. La main enlevée, l'image de la main et des doigts reste figurée en clair sur fond de couleur. Cette couleur est très tenace ; elle dure des siècles. Les mains de Gargas ont été faites de la même manière, et comme on trouve des peintures semblables en Californie, il en résulte que nos Pyrénéens avaient la même mentalité que ces lointains sauvages en voie de disparition.

— Les éditeurs Letouzey et Ané publient en souscription : l'*Histoire des Conciles* de Mgr HEFELE, traduite de l'allemand, sur la 2e édition revue et complétée, par un religieux bénédictin de Farnborough. Elle comprendra 24 volumes in-8° raisin, d'environ 500 pages ; le prix sera de 180 fr. Les deux premiers volumes paraîtront en Février-Mars.

— M. l'abbé FOURNERET, docteur en théologie et en droit canonique, licencié en droit civil, a été nommé professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris, en remplacement de M. Many appelé à Rome. M. Fourneret a publié, chez Lethielleux sa thèse pour le doctorat en droit canonique : *Le Domicile matrimonial : Principes juridiques, Evolution historique, Solution des cas pratiques*, 1 vol. in-8°, 1906

— M. GASTON BOISSIER, secrétaire perpétuel de l'Académie Française, vient de résigner la chaire de langue et littérature latines qu'il occupait au Collège de France depuis 44 ans. Il touche à ses 85 ans. Il compte donner ses nouveaux loisirs et ses forces encore jeunes à la préparation

d'un ouvrage sur L'*Hellénisation de Rome*. L'assemblée des professeurs du Collège de France a proposé, en première ligne, pour le remplacer, M. MONCEAUX, auteur bien connu de l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, et en seconde ligne, M. PICHON ; tous deux sont professeurs au lycée Henri IV.

Nécrologie. — L'avant-dernier jour de Septembre est mort, à l'âge de 68 ans, Mgr LE CAMUS, évêque de La Rochelle. Il était né en 1839. Originaire de l'Aude, il prit ses grades théologiques à Rome. Il accompagna Mgr Las Cases au concile du Vatican. Successivement vicaire à Narbonne, directeur de l'École de Sorèze, fondateur du collège S. François de Sales à Castelnaudary, chanoine titulaire de Carcassonne, vicaire-général honoraire de Chambéry, il fut nommé évêque de La Rochelle le 18 avril 1901. Sérieusement adonné à l'étude de l'Écriture, il fit plusieurs voyages aux pays bibliques en compagnie de son vénérable ami, M. Vigouroux. Aux côtés de ce dernier, l'on peut dire qu'il a marqué sa place parmi les promoteurs et les guides du renouveau qui s'est produit en France dans les études bibliques à la fin du XIXe siècle. C'était un ami ancien et fidèle de l'École biblique de Jérusalem. Il a eu la joie de voir l'an dernier ses méthodes d'exégèse, sagement progressistes, louées par S. S. Pie X. Principaux ouvrages : *La Vie de N. S. J. C.*, 3 vol., 1883 ; *Voyage aux sept Églises de l'Apocalypse*, 1896 : *Notre Voyage aux Pays Bibliques* (*Egypte, Palestine, Asie-Mineure, Grèce*), 3 vol., 1890 ; *Les Enfants de Nazareth. Autrefois par aujourd'hui*, 1900 ; *L'Œuvre des Apôtres*, 3 vol., 1891-1905 ; *Vraie et fausse exégèse. Lettre à propos du livre de M. Loisy : L'Évangile et l'Église*, 1903 ; *Fausse exégèse, mauvaise théologie. Lettre à propos d'une nouvelle publication de M. Loisy : Autour d'un petit livre*, 1904 ; *Lettre réglant la réorganisation des Études ecclésiastiques dans mon Grand Séminaire*, 1901.

— M. l'abbé ALEXANDRE DE MEISSAS, ancien chapelain de Ste Geneviève, ex-aumônier du collège Rollin, professeur de patristique à l'École des Hautes-Études est mort à Issy-les-Moulineaux dans les premiers jours d'octobre.

— M. ALBERT RÉVILLE, professeur au Collège de France, président de la section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études, est décédé le 26 octobre à l'âge de quatre-vingts ans. M. Réville, après avoir fait ses études théologiques à Genève et à Strasbourg, avait été pasteur à Nîmes, puis à Luneray (Seine Inférieure), son pays natal. En 1851, il fut élu pasteur de l'église réformée wallonne à Rotterdam. En 1873, il revint en France et se consacra entièrement à l'étude des questions religieuses. Une chaire d'histoire des Religions ayant été créée au Collège de France par J. Ferry, M. A. Réville en devint le premier titulaire (1880). Au printemps de 1884, il donna, successivement à Londres et à Oxford, les six Lectures annuelles d'histoire des Religions de la Fondation Hibbert. Enfin quand une section des sciences religieuses fut instituée à l'École des Hautes-Études, il en fut nommé président, en même temps que directeur d'Études pour l'Histoire des Dogmes (1884). — Principaux ouvrages ; *De la Rédemption. Études historiques et dogmatiques*, 1859. *Études critiques sur l'Évangile de S.*

Matthieu, 1862 ; *Essais de critique religieuse*, 1869 ; *Histoire du dogme de la Divinité de Jésus-Christ*, 1869 ; *Prolégomènes de l'Histoire des religions*, 1884 ; *Les religions des peuples non civilisés*. 2 vol., 1883 ; *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the native religions of Mexico and Peru* (vol. VI des *Hibbert Lectures*, traduites par P. H. Wicksteed, 1884) ; *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, 1885 ; *La religion Chinoise*, 2 vol. 1888 ; *Jésus de Nazareth. Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*. 2 vol. 1897. (le premier volume vient de paraître en seconde édition, 1906) ; *Vigilance de Calaguris, un chapitre de l'Histoire de l'ascétisme monastique, fin du IVe siècle — commencement du Ve*, 1902. Il faut ajouter à cette liste d'ouvrages, d'ailleurs incomplète, un grand nombre de travaux et d'articles dans divers recueils ou revues : *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses*. Premier volume. 1889 : *Préface ; Du sens du mot Sacramentum dans Tertullien ;* Septième volume, 1896 : *Avant-Propos ; La Christologie de Paul de Samosate ; Revue des Deux-Mondes* de 1859 à 1880 : *La question des Évangiles devant la critique moderne*, 1866 ; *Les Prophètes d'Israël au point de vue de la critique historique*. 1867 ; *Le Judaïsme et le peuple juif au temps de la formation du Talmud*. 1867 ; *La religion primitive d'Israël et le développement du monotheisme*, 1869, etc. etc. ; divers articles dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger, etc.

— M. Ferdinand Brunetière, est mort le dimanche 9 décembre, âgé de 57 ans. Né à Toulon, le 19 juillet 1849, il vint à Paris pour se préparer à l'École Normale Supérieure. Il s'y présenta en 1869, mais échoua et la guerre avec l'Allemagne, qui survint, l'empêcha de se représenter. Des articles de critique signés de lui parurent à la *Revue Bleue*, et à la *Revue des Deux-Mondes*, où il entra en 1875, en qualité de collaborateur officiel pour la critique littéraire et de secrétaire de la rédaction. En 1886, quoique dépourvu de titres universitaires, il devient maître de conférences de langue et littérature françaises à l'École Normale Supérieure. Élu membre de l'Académie Française, en remplacement de John Lemoine en 1893, il fut, la même année, désigné par l'assemblée générale des actionnaires comme directeur-gérant de la *Revue des Deux-Mondes*. On sait que, candidat à la chaire de M. Deschanel père, au Collège de France, il fut écarté par le Gouvernement. De même, quand l'École Normale Supérieure fut transformée, M. Brunetière fut le seul des professeurs atteints par ces changements, qui ne reçut pas de chaire en Sorbonne. La *Société des Conférences* lui offrit alors la chaire que le gouvernement lui refusait. Ce fut l'origine de ce Cours sur les Encyclopédistes qui eût un grand succès. L'impression causée par sa mort a mon ré la place immense que tenait M. Brunetière, non pas seulement en France, mais dans le monde. L'on sait que depuis dix ans, publiquement revenu à la foi catholique, il avait pris une place très en vue parmi ceux qui en font l'objet de leur étude et qui combattent pour elle. Parmi ses ouvrages, citons : *Discours de combat*. 1902 ; *Sur les chemins de la croyance*. 1905 ; *S. Vincent de Lérins*, (en collaboration avec P. de Labriolle) 1906 : *Questions actuelles*, 1906.

ITALIE. — Le Lundi 5 et le Mardi 6 novembre, ont eu lieu à Rome les examens écrits de la session extraordinaire que la **Commission Biblique** tient en novembre pour la collation de la licence. Huit candidats étaient inscrits, mais plusieurs se sont retirés au dernier moment. Lundi matin, composition d'exégèse, en latin, sur l'un des trois sujets suivants au choix : 1° *Le récit de la tentation de N.-S. d'après les synoptiques ;* 2° *Le discours de N.-S. a Nicodème dans S. Jean ;* 3° *Le discours de S. Pierre après la conversion du centurion Corneille.* La durée de la composition était de six heures. Mardi matin, composition d'histoire sur les *Rapports de N.-S. avec les Pharisiens, d'après les Évangiles.* Mardi soir, composition d'introduction sur ce thème : *Introduction à l'Épître aux Romains.* L'oral a eu lieu le 9 novembre. Le R. P. Dom Bonifaz STAKEMAYER, moine-bénédictin du Mont-Cassin, a subi l'examen avec succès.

— Les 20-21 septembre, s'est tenu à Milan la première assemblée de l'Association nationale « *tra i cultori della filosofia.* » Plusieurs rapports intéressants ont été lus et discutés. Le professeur ENRIQUEZ a traité de l'organisation des Facultés de Philosophie dans les Universités, demandant une plus grande facilité d'accès aux cours requis pour les grades et plus de latitude dans la composition de ces cours. Le professeur DE SARLO a insisté sur l'importance des recherches expérimentales pour la psychologie et la philosophie en général ; M. G. M. FERRARI sur la nécessité de pourvoir dignement aux nombreuses chaires vacantes de philosophie dans les Universités ; M. LOMBARDO-RADICE sur le rôle de la pédagogie et de la morale dans les écoles normales, etc.

— Dans les derniers jours d'octobre, s'est réunie à Rome la Commission appelée à juger le concours pour la chaire de philosophie théorique de Catane. Elle était composée des professeurs d'Ercole, Tocco, De Sarlo, Zuccanti et Dandolo. En première ligne, elle a proposé G. Villa, professeur extraordinaire de philosophie théorique à l'Université de Rome et professeur libre de la même science à celle de Pavie, et en seconde ligne Angelo Martini, professeur extraordinaire de philosophie théorique à l'Université de Naples.

— Le professeur LOMBROSO, qui occupe, à l'Université de Turin, une chaire de psychiâtrie, et qui est en outre l'auteur d'ouvrages appréciés sur la criminologie, l'hypnotisme et la psychologie, ainsi que de traités relatifs à l'étude de la fonction cérébrale, avait toujours été, jusqu'en ces derniers temps, un adversaire déterminé des doctrines spiritistes. Or, il vient de se rétracter, et la revue *La Lettura* publie de lui un article dans lequel il déclare qu'après une enquête approfondie sur tous les phénomènes spirites, « il est forcé de formuler sa conviction que ces phénomènes sont d'une importance énorme, et qu'il est du devoir de la science de diriger son attention sans délai sur ces manifestations ».

— Le P. BIEDERLACK, ancien professeur de sociologie à l'Université d'Inspruck, professeur de droit public et des Institutions du droit canonique à l'Université Grégorienne de Rome, vient d'être chargé d'enseigner la sociologie à cette dernière université. (Cours nouveau). Le P. Biederlack a publié en 1895 un ouvrage intitulé : *Die Sociale Frage.*

— M. GUIDO VILLA est nommé professeur ordinaire de philosophie théo-

roque à l'Université de Pavie, en remplacement du sénateur Cantoni dont il était le disciple et l'ami.

Nécrologie. — Le 11 septembre est mort à Gropello Cairoli, son pays natal, le sénateur Carlo Cantoni, professeur de philosophie théorique à l'Université de Pavie et directeur de la *Rivista Filosofica*. Il était l'un des principaux représentants en Italie de la philosophie kantienne. Voici ses ouvrages les plus importants : *G. B. Vico ; Corso elementare di filosofia ; La questione Universitaria ; Emanuele Kant ; Sull' ufficio odierno della filosofia ; La Riforma universitaria ; La libertà di insegnamento e la libertà di studio nella Università.* Il était docteur « honoris causa » de l'Université de Konigsberg.

— Le Dr Lattoni, médecin de Sa Sainteté Pie X, est mort à Rome le 7 décembre. On connaît son récent ouvrage : *Ipnotismo e Spiritismo, Studio Medico-Critico*. Rome, Desclée, Lefebvre, 1906, 223 p in-8°. Cet ouvrage vient d'être traduit en français sous le titre : *L'Hypnotisme et le spiritisme. Étude médico-critique*. Paris, Perrin, 1907, in-12.

ORIENT. — Les fouilles que MM. Grenfell et Hunt dirigent à Behnesa, (l'ancien Oxyrrinchos) dans la Moyenne Égypte, viennent d'amener la découverte d'une feuille de parchemin contenant un fragment d'un Évangile apocryphe perdu. Il s'agit d'un conflit dans le temple entre Jésus et un pharisien à propos d'ablutions. Jésus dit que ses disciples ont été lavés d'eau vive.

— Une importante découverte vient tout récemment d'illustrer les fouilles entreprises par MM. le baron von Landau et Hugo Winckler à Boghaz-Keuï. (Cilicie). L'on a retrouvé un duplicatum du traité conclu, sous la XIXe dynastie égyptienne, entre Ramsés II et le prince des Khâti. Le nouvel exemplaire présente cette particularité d'être écrit en caractères cunéiformes. C'est un nouveau document, à ajouter aux lettres de Tell El-Amarna, pour établir l'influence assyrienne et, par suite, celle de la culture babylonienne sur l'Asie antérieure tout entière. Les Héthéens eux-mêmes, ce peuple puissant et non Sémite, n'y échappèrent pas. Déjà leur art nous l'avait appris.

— M. Clermont-Ganneau, professeur d'Épigraphie et d'Archéologie Sémitiques au Collège de France, vient de recevoir du Gouvernement Français une mission avec subvention de 5000 fr. Il doit se rendre en Haute Égypte pour y poursuivre sur place ses admirables travaux.

— On annonce comme probable pour le printemps prochain la reprise des fouilles à Tell Djézer par M. R. A. St Macalister, au nom du *Palestine Exploration Fund*. Ce tell, exploré de 1902 à 1905, a fourni déjà bien des détails intéressants relatifs à l'histoire de l'ancienne cité cananéenne et hébraïque (Cf. Jos. X, 33 ; Jug. I, 29 ; I. Rois IX, 16 ; I. Macc. IV, 15).

— Une mission autrichienne se propose également de fouiller, sous la direction de M. Sellin, l'emplacement de la première ville de Jéricho. Les ruines enfouies au pied du Djebel Karantal (Mont de la Quarantaine), ne sont pas celles de la Jéricho romaine et évangélique située un peu plus au sud, à l'ouest du village actuel d'Er-Riha.

— Mentionnons enfin la continuation des fouilles de Crète, le pays de Minos. Entreprises simultanément sur plusieurs points de l'île, notamment à Knossos (Mr. Arthur Evans), à Hagia Triada et à Phaistos (Italiens), elles ont mis à jour des palais, des temples, des poteries, qui attestent la présence d'une civilisation contemporaine peut-être des premières dynasties égyptiennes, et demeurée autonome jusque vers le XVe siècle A. C., époque où l'art mycénien exerce déjà sa puissante influence. Les biblistes ne sauraient se désintéresser de ces travaux, puisque l'origine crétoise des Philistins est un fait assez généralement admis parmi les savants.

SUISSE. — Parmi les cours de l'Université de Fribourg, pour le semestre d'hiver (16 oct. — 15 mars), nous relevons les suivants. — A la **Faculté de Théologie**, le R. P. Zapletal, explique le *Livre des Juges* et le R. P. Allo, l'*Evangile selon S. Luc ;* le R. P. Weiss, traite l'*Apologétique*. — Pour la Théologie spéculative, le R. P. del Prado commente la 1re Part. de la *Somme théologique* (Quest. 1-26) et dans des conférences expose : *De veritate fundamentali Philosophiæ christianæ per relationem ad sacram doctrinam. — Quomodo D. Thomas procedat ad manifestandam Trinitatem, Incarnationem, sacramentum altaris et visionem divinæ essentiæ ;* le R. de Langen-Wendels commente, dans la *Somme théologique*, les Quest. 1-21, de la 1^a 2^ae P. ; le R. P. Fei, en dogmatique positive, expose *De Christo restitutore ordinis læsi, de mysteriis Christi, necnon de Novissimis ;* dans un cours de morale pratique, le R. P. Rollmann traite *De Justitia et jure necnon de Contractibus*. — Le R. P. Mandonnet donne, en français, l'*Histoire ecclésiastique du XIIe au XVIe siècle ;* et, en allemand, le R. P. Knar, *Kirchengeschichte vom I. bis zum VIII. Iarhrhundert*. — Mgr J. P. Kirsch. *Die kirchliche Literatur in den ersten drei Iahrhunderten ;* il explique dans un cours pratique le *De Pœnitentia* de Tertullien. — Le même traite en archéologie chrétienne *Der Kultus und die Kultusgebäude im Altertum* et au cours pratique (Seminar) *Die mystagogischen Katechesen des hl. Cyril von Jerusalem*. — S. A. le Prince Maximilien traite de *La liturgie de la Messe* et étudie le *Bréviaire grec*. — Le R. P. Manser, *De Philosophia in genere et Logica ; Geschichte der Philosophie der patristichen Zeit ; Conferenz über logische Probleme*. = A la **Faculté des lettres**, nommons le R. P. De Munnynck : *Psychologia generalis ; Conférences sur les théories psychologiques contemporaines ; Psychologie pédagogique*. — R. P. Michel : *Philosophia moralis ; Geschichte der neueren Philosophie* (I Teil) ; *Ethische Probleme*. — M. Grimme, *Mohammed und der Islam*. — M. Roussel ; *Explication de passages du Mahâbhârata ; Conférences sur la philosophie des Védas*.

Le R. P. Maurus Knar, dominicain du couvent de Graz (Autriche), et docteur de l'Université de cette ville, a été nommé Privat-Docent à la Faculté de théologie de Fribourg, et chargé du cours d'Histoire ecclésiastique, en langue allemande, nouvellement créé.

— Le Dr Durr, Privât-Docent de philosophie à l'Université de Würzburg, passe à celle de Berne en qualité de professeur extraordinaire. — Fraülein Dr. Anna Tumarkin, attachée à cette dernière, en qualité de Privat-Docent d'Histoire de la philosophie moderne, devient professeur titulaire.

RECENSION DES REVUES [1]

AMERICAN (THE) JOURNAL OF THEOLOGY, Oct. — H. S. Nash, *Religion and the Imagination*. (Ce sont deux forces similaires, naturellement appelées à s'unir. Leur but essentiel est le même, *réaliser* l'idéal, rendre l'invisible présent à l'émotion esthétique ou à l'enthousiasme religieux. Il existe donc un lien naturel entre la religion et les arts.) p. 610-627. — W. Cleaver Wilkinson *Are the Resurrection narratives legendary ?* (Réponse résolument négative. Tout dans les Évangiles est exactement ce que nous voyons qu'il aurait dû être si la résurrection de Jésus est un fait littéralement historique, tandis qu'une grande partie à tout le moins du contenu des Évangiles est tel, qu'on ne peut raisonnablement supposer qu'il eût été, si la résurrection de Jésus n'est pas un fait mais une légende.) p. 628-647. — J. Westfall Thompson, *Vergil in Mediaeval Culture*. (Étudie la légende de Virgile au Moyen-Age : Virgile, prophète du Christ, philosophe, magicien.) p. 648-662.— G. H. Gilbert. *Justin Martyr on the Person of Christ*. (La doctrine de Justin sur la personne du Christ se résume ainsi : 1° Le Christ existait en qualité de Dieu avant les siècles ; 2° Ce Christ qui existait comme Dieu, s'est fait homme sans le concours d'un homme. Pour prouver cette doctrine qui est la doctrine commune, Justin a recours à l'Écriture dont il fait un usage inacceptable.) p 663-674. — Eduard Koenig, *Shebna and Eliakim*. (Critique d'une interprétation d'Isaïe, 22, 15 et ss. et 36, 3, proposée par le prof. Kemper Fullerton, *Amer. Journal of Th.* vol. IX, p. 621-642.) p. 675-686.

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, oct. — Ed. Le Roy. *Essai sur la notion du miracle*. (« Les arguments qu'on dirige contre le miracle n'atteignent pas le miracle lui-même, mais seulement une certaine conception qu'on s'en fait. Cette conception d'ailleurs, ils la ruinent de fond en comble. » Si le miracle est une *œuvre purement physique* et une sorte de phénomène absolu survenant en plein milieu de la série phénoménale sans relation avec les phénomènes qui le précèdent et ceux qui le suivent, « il peut être imaginé, non pas vraiment pensé. » « Que les phénomènes s'enchaînent, qu'ils se conditionnent correlativement, qu'ils constituent un ensemble organique dont les parties sont récipro-

1. Tous les périodiques appartiennent au dernier trimestre de 1906. Seuls les articles ayant un rapport plus ou moins avec la matière propre de la Revue ont été résumés. L'on s'est attaché à rendre aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs, en conservant le mode appropriation.

quement solidaires et se déterminent l'une l'autre, c'est ce qui est nécessaire pour qu'ils soient *donnés*... Le miracle n'est concevable — en tant que phénomène—qu'en fonction du morcelage, c'est-à-dire en fonction de certaines formes discursives élaborées par l'esprit humain. » Mais le miracle devient intelligible et se concilie avec le principe des lois largement entendu, s'il y a une loi du miracle ou si le miracle est lui-même une loi, s'il exprime la subordination de l'ordre matériel à l'ordre spirituel, tout au moins l'influence de celui-ci sur celui-là. C'est dans cette voie certainement qu'il convient de chercher l'intelligence du miracle. Il serait au mécanisme, ce que la liberté est à l'habitude. » — « La foi guérit ? Oui, sans doute ; et l'Évangile le disait déjà. Mais c'est cela même qui constitue le miracle, bien loin de le supprimer. Affirmer que le miracle est possible, c'est tout simplement affirmer que la foi n'est pas seulement source de représentations illusoires ou vraies, qu'elle est force agissante, capable d'entrer en balance avec les forces physiques. ») pp. 5-33. — Ch. Calippe. *La première synthèse des idées politico-religieuses de Comte.* (Elle a été faite par Comte lui-même dans un opuscule de 1822 reproduit en appendice à la fin du *Système de Politique positive*, édit. 1854.) — Le monde social est régi, tout comme le monde physique, par des lois indépendantes de la volonté humaine. La science politique a pour but d'observer et de systématiser ces lois. Comte condamne, du tout au tout, au nom de la science, les conceptions et les tentatives révolutionnaires. Les deux « dogmes » de la Révolution, le dogme de la liberté de conscience et le dogme de la souveraineté du peuple, sont avant tout négatifs et destructeurs. Le peuple n'a pas plus de titres que les rois à une souveraineté arbitraire, capricieuse, absolue. Son pouvoir et, d'une facon plus générale, tout pouvoir est limité par les lois naturelles auxquelles est soumise la vie sociale et que seuls, les savants ont mission d'observer et de formuler. A la politique théologique de l'ancien régime, à la politique métaphysique de la souveraineté du peuple, il faut substituer la politique positive ; au gouvernement par les hommes, le gouvernement par les choses ; alors la loi en politique sera vraiment loi, — aux sociétés conquérantes (féodales ou révolutionnaires) dans lesquelles le pouvoir spirituel appartient aux théologiens et aux métaphysiciens doivent succéder les sociétés industrielles dans lesquelles le pouvoir spirituel appartient aux savants.) pp. 34-46. — B. de Sailly. *La tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action.* (« La plupart des systèmes qui ont eu et qui ont cours s'accordent, sans même avoir mis la chose en doute, à considérer la philosophie comme faite pour déterminer souverainement le rapport de la connaissance et de la réalité et pour gouverner à partir de généralités abstraites et fixes les applications contingentes et les actes concrets... L'idée apparait alors comme une entité logiquement définissable... il est inévitable qu'on présume d'aboutir à un système et à un système intellectualiste qui ramène l'être réel à l'être connu ; la philosophie dès lors s'arroge l'empire du droit, ou tout au moins ne trouve en elle-même aucune raison de se limiter ou de se subordonner à quoi que ce soit. » — D'après la philoso-

phie de l'action, « la tâche de la philosophie est de déterminer, non plus directement, le rapport de la pensée et de son objet, mais la relation de la connaissance avec l'action qui la prépare, qui l'exprime, qui la réalise et la prolonge. La pensée n'est ni un commencement absolu, ni une fin en soi; elle est amenée à reconnaître son insuffisance intrinsèque »... « elle a pour tâche d'éclairer les exigences et les sentiers de l'action, de préparer et de justifier les voies de la foi. ») pp. 47-59. — L. Laberthonnière. *Le témoignage des Martyrs.* (M. P. Allard, pour établir qu'il n'y a de vrais martyrs que dans l'orthodoxie seule, « réduit le témoignage des martyrs à n'être que le témoignage matériel d'un fait ; dans l'orthodoxie seule on est mort pour un fait, tandis qu'ailleurs on est mort pour une idée. » M. Laberthonnière conteste que « les martyrs soient morts pour un fait, mis à part d'une doctrine et attesté simplement comme tel dans sa matérialité... ils sont morts pour un fait interprété et restitué à son sens intime, à sa réalité spirituelle, un fait dans lequel ils trouvent incarnée la vérité éternelle du Christ. Ce qu'ils confessent directement c'est leur foi en Jésus-Christ et l'idée qu'ils se font de lui.) pp. 60-90. = Nov — E. Beurlier. *Le rationalisme moral de Kant d'après son récent historien.* (« Si le subjectivisme qui est la base du Kantisme, l'oblige à ruiner l'ontologie traditionnelle de la chose en soi, le moralisme, qui le couronne, l'autorise à en restituer et transporter les thèses dans la métaphysique de l'immanence: le rationalisme Kantien, entendu selon sa véritable signification, est un rationalisme moral. C'est ce rationalisme que, sous le nom de *philosophie pratique* de Kant, M. Delbos vient d'exposer en un ouvrage qui est un monument de tout premier ordre. » M. Beurlier, dans ce premier article, résume, en ses traits essentiels, l'interprétation de M. Delbos, il expose d'abord les principes, puis les prolongements du système.) pp. 113-139. — Le Leu. *La mystique divine et sa psychologie générale. III.* (L'homme est un abrégé complet de l'univers, dans le centre le plus profond duquel Dieu lui-même habite. Voilà par excellence, l'affirmation de la philosophie mystique. Par conséquent, ce n'est pas hors de lui-même, mais en lui-même que l'homme doit chercher sa vie, son ciel et son Dieu. Il doit se connaître lui-même, entrer en soi-même, aller du moi sensible, des instincts (premier ciel de la psychologie mystique) au moi spirituel éclairé par la lumière de la Raison (ciel moyen), au moi surnaturel « inconscient supérieur », sanctuaire même de Dieu dans l'homme (troisième ciel des mystiques, septième demeure de sainte Thérèse, le centre le plus intérieur de J. de la Croix.) pp. 140-165. — E. Le Roy. *Essai sur la notion du miracle, II.* (Examine les difficultés d'établir 1° sa réalité historique, 2° son caractère transcendant. Le miracle ne peut être dit contraire ou supérieur qu'à notre science de la nature, non pas à la nature elle-même. La science est aussi incompétente pour le nier absolument ou pour l'affirmer absolument. Le miracle étant un fait religieux, il n'y a de miracle que par ou pour la foi au moins naissante. Le miracle est une réalité spirituelle, symbolique, significative. Ce qui est vraiment preuve dans le miracle, ce n'est pas le merveilleux sensible qui n'en est que le corps, mais le

sens religieux qui en constitue l'âme.) pp. 166-191. = Déc. — E. LE ROY *Essai sur la notion du miracle, III* (fin). (1° Ses éléments essentiels: considéré, dans sa matière, le miracle est un phénomène sensible, extraordinaire du point de vue du sens commun; considéré dans sa forme, c'est un fait significatif dans l'ordre religieux, qui ne se produit jamais que sous une influence religieuse, dans une ambiance religieuse. Les faux miracles ne sont pas moindres matériellement que les vrais et se discernent par des critères moraux. Le miracle se présente donc comme une signe qui est issu de la foi, qui s'adresse à la foi et qui n'est entendu que par la foi naissante. » — 2° Théorie qui le rend intelligible : elle repose sur une théorie de la matière « d'après laquelle l'activité spirituelle est le premier principe organisateur par rapport à la matière. » Selon cette théorie, la liberté, lorsqu'elle se dégage du mécanisme, n'est qu'un retour de l'esprit à sa nature profonde. La théorie de la liberté achemine à celle du miracle. « Un miracle c'est l'acte d'un esprit individuel (ou d'un groupe d'esprits individuels) agissant comme esprit à un degré plus haut que d'habitude, et retrouvant en fait et comme dans un éclair sa puissance de droit... Le miracle n'est pas incompatible avec un déterminisme largement entendu, il est une manifestation de l'ordre dans ce qu'il a de plus fondamental : la subordination de la matière à l'esprit. *Il y a une loi du miracle.* » Ainsi, en un sens, il est naturel, en un autre sens il est surnaturel comme la foi qui l'engendre. — 3° Il est pour tous une preuve certaine et décisive « parce qu'il montre la vertu dynamogénique de la foi dont il est issu, par conséquent la vérité de cette foi, c'est-à-dire son adaptation harmonieuse à la nature profonde et aux destinées de l'esprit. » Il soutient la foi et en est soutenu « par un de ces conditionnements réciproques, de ces rapports d'antériorité mutuelle, de ces cercles indénouables discursivement qui caractérisent à tous les étages les démarches de la vie. » Le miracle ne devient preuve complète qu'en devenant lui-même critère interne.) pp. 225-259. — E. BEURLIER. *Le rationalisme moral de Kant, II.* Les Prolongements du système. (L'auteur traite des rapports de la morale et de la religion. « C'est la morale qui fonde la religion — entendons la religion rationnelle — et non la religion qui fonde la morale » — et des rapports qui existent selon Kant entre cette religion selon la raison et le Christianisme.) pp. 261-290. — P. ALLARD. *Le Témoignage des martyrs.* (« Je ne dis nullement que les martyrs soient morts pour un fait, mis à part d'une doctrine et attesté simplement dans sa matérialité.» De plus, historiquement, le martyre n'appartient qu'au Christianisme et à l'Église. Les hérétiques morts avec courage et de bonne foi ne peuvent être appelés martyrs. — M. Laberthonnière maintient que le caractère du témoignage des martyrs c'est d'être premièrement et directement un témoignage spirituel.)

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. IX, 3-4. — I. ABHANDLUNGEN. (p. 293-429). J. GOLDZIHER. *Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam.* (Importance très ancienne de la prière

du commencement de l'après-midi (salat-al-casr chez les Musulmans C'est en effet l'heure où les Anges préposés à la garde du monde se relaient : il faut que ceux qui sont relevés de faction puissent dire à Dieu qu'ils ont laissé les hommes pieusement occupés. Traces d'idées analogues dans la Kabbale juive ; elles dérivent peut-être de l'Apocryphe *Testamentum Adami*.) p 293-303. — A. von Domaszevoski. *Die Juppitersäule in Mainz* (Description de cette colonne trouvée à Mayence, et datant des dernières années de Néron, laquelle est de grande importance pour l'histoire de la religion gallo-romaine, à cause de l'image des dieux qui y sont sculptés : les Vertus romaines, Honos, Pax, etc. divinisées, les Lares, le génie d'Auguste, la divinité celtique Rosmerta, les douze grands dieux qui étaient honorés à Marseille, parmi lesquels la Triade ionienne Zeus, Athéna, Héraclès, etc, Le modèle de cette colonne était marseillais.) p. 303-312. — S. Reinach. ΑΩΡΟΙ ΒΙΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ. (Les nouveau-nés réunis dans les enfers de Virgile (*Enéide*, VI, 426 sv.) aux victimes du désespoir et de la guerre, ne peuvent être là que s'ils sont morts innocemment de mort violente. Ce passage de Virgile remonterait à une source orphique, et l'orphisme aurait eu le mérite d'inspirer l'enseignement chrétien en ce qui touche à la condamnation de l'avortement et de l'onanisme, bien plus que le judaïsme sacerdotal ou l'hellénisme littéraire.) p. 312-323. — Fr. Cumont. *Jupiter summus exsuperantissimus*. (Ce nom donné à Jupiter sur un bas-relief du musée de Berlin, remontant à la fin du IIe siècle, se retrouve encore sur des monnaies de Commode, et dans Apulée. Cfr. le *Summus Deus* de Cicéron (*Somnium Scipionis*). C'est le Baal Samin, le Ζεὺς Ὕψιστος (nom qui, en dehors de la Syrie, désignait même Jéhovah), le Baal sémitique d'Héliogabal et d'Aurélien, d'abord astrologique, puis métaphysique, et, à la fin, « presque chrétien » !) pp. 323-337.— Marie Gothein. *Der Gottheit lebendiges Kleid*. (Ce « vêtement vivant de la divinité » que tisse l'Esprit de la Terre, évoqué par le Faust de Gœthe, fut d'abord donné (chez le vieil orphique Phérécyde) par Zeus lui-même à Chtonia, (déesse très voisine de Déméter), puis c'est la fille de Déméter, Coré, qui le tisse (Claudien, dans le *Raptus Proserpinæ*), puis il revêt la Nature, personnifiée pour la première fois par des poètes du Moyen-Age (Bernardus Sylvestris, Alain de Lille), d'où cette conception de la « Nature », sorte de divinité secondaire, *vicaire de Dieu*, passe avec son vêtement dans la seconde partie du « Roman de la Rose », et travaille surtout en France, en Angleterre (voir Chaucer, The Parlament of Fowles), jusqu'à ce que ces produits de la spéculation savante entrent dans la poésie moderne.) pp. 337-365. — K. Holl. *Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche*. (Se référant principalement à un poème de Paul le Silentiaire sur l'Hagia Sophia de Justinien, l'auteur fait remonter au VIe siècle l'origine des « iconostases » tels qu'ils existent maintenant dans l'Église grecque. L'iconostase serait le *Proskenion* du théâtre antique.) pp. 365-385. — H. Braus. *Leichenbestattung in Unteritalien*. (Nombreux détails sur l'habitude de déterrer les corps dans l'Italie méridionale, de les déposer dans une terre qui produise une rapide momification, de les exposer dans des niches ou des ossuaires.

Cette forme de la piété familiale a plus de force que tous les règlements.) pp 385-397. — A. THOMSEN. *Orthia.* (Le cruel usage de fouetter les éphèbes de Sparte, devant la deesse Artémis Orthia, ne peut s'expliquer, ni par l'intention de lui faire une offrande de sang, ni comme un succédané de sacrifices humains, pas même originairement comme une de ces épreuves infligées, chez les Béchuanas, par exemple, ou les Indiens d'Amérique, aux jeunes gens qui atteignent l'âge de puberté, (comme l'entend Frazer). Il aurait plutôt un caractère *sacramentel* que sacrificiel, Orthia étant anciennement, non l'Artémis de Tauride, mais une vieille déesse locale associée à l'arbre nommé *Lygos*, dont les branches servaient justement très souvent à flageller. Par ce « Baumsakrament » Orthia communiquait de sa vertu divine aux patients. L'auteur entre à ce propos dans des considérations sur la philosophie générale de la religion. « Alle religion ist Kultus », car, comme dit Faust « Im Anfang war die That. ») pp. 397-417, — R. M. MEYER. *Mythologische Fragen* . (à suivre). (L'auteur proteste contre la «mode scientifique», qui tient à une exagération des idées de Robertson Smith de faire du « Zauber », du charme magique, une sorte d'entité primordiale d'où serait dérivée toute religion, toute civilisation, même le langage !) pp. 417-429. — II. — BERICHTE (429-516). Dr H. H. JUYNBOLL. *Indonesien.* (Divers ouvrages récents apportent des renseignements importants sur les religions et les croyances animistiques de Sumatra, Célèbes, Malacca, Luzon.) pp. 429-445. — L. DEUBNER. *Russische Volkskunde*, (fin). (Rites agraires, arbres de mai, reines de mai, etc., en Russie. Rites slaves du printemps, conjurations, lustrations pour les champs et le bétail.) pp. 445-464. — K. T. PREUSS. *Beobachtungen über die Religion der Cora Indianer.* (L'auteur a passé plusieurs mois chez les Indiens Cora (Mexique), qui joignent à leur christianisme beaucoup de survivances d'une antique religion, proche, en bien des points, de celle des Aztèques. Ainsi les flèches, ornées de plumes d'oiseaux et de figures d'étoiles, cachées dans des cavernes, remplacent les anciennes statues des dieux, et possèdent la même vertu. Beaucoup d'autres observations des plus curieuses.) pp. 464-481. — A. WIEDEMANN. *Aegyptische Religion*, (1904-1905). (Les Égyptologues veulent trop expliquer l'Égypte par la seule Égypte. Résultats des récents travaux en ce qui concerne particulièrement les dieux animaux et l'autre vie.) 481-500.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT, 4. — G. HOBERG. *Ueber den Ursprung des Pentateuchs.* (Réponse aux critiques de P. Vetter. *Bibl. Zeits.*, 1906, I, 61-67. Hoberg maintient ses conclusions : Composition du Pentateuque par Moïse, sous réserve de nombreuses retouches critiques et d'additions, tant en matière d'histoire que de législation.) pp. 337-346. — J. HONTHEIM, S J. *Studien zu Ct. I, 1 — II*, 7. (I. Critique textuelle ; II. Traduction. I, 1 — II, 7 forment un premier poème ainsi construit: Strophe, 2-4 : antistrophe, 5-6 ; strophe alternante, 7-8 ; strophe, 9-11 ; antistrophe, 12-14 ; strophe alternante, 15-II, 3 ; strophe, 4-5 ; antistrophe, 6-7. III. Explications. IV. Analyse Le cantique est une pure allégorie. Décrit sous les traits d'un amour conjugal idéal, l'amour mutuel de

Jahvé et d'Israël, etc. Nombreuses allusions au cérémonial populaire des noces. V. Remarques finales.) pp. 357-379. — ELRED LAUR. *Thr. I-V. Kap. V.* (Texte hébreu des Lamentations, ch. V., traduction et notes philologiques.) pp. 380-385. — A. BLUDAU. *Griechische Evangelienfragmente aus Ostraka.* (Étudie les nos 514, 515, 518 des « Coptic Ostraca, etc. » de W. E. Crum, 1902, un Ostrakon publié par R. Reitzenstein, 1901, et surtout les 20 exemplaires publiés par G. Lefebvre : Fragments Grecs des Évangiles sur Ostraka dans le *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, T. IV, Le Caire, 1904.) pp. 386-397. — P. DAUSCH. *Kann das Osterfest Jo. 6, 4 mit dem Osterfest Jo. 2, 13 identifiziert werden ?* (Repousse l'identité proposée par le P. Hubert Klug. *Bibl. Zeit.* 1906, pp. 152-163.) pp. 398-401. — P. HEINISCH. *Clemens von Alexandrien und die einjahrige Lehrtätigkeit des Herrn.* (En admettant une durée d'un an ponr le ministère de Jésus, Clément n'est pas sous l'influence des Gnostiques. Il n'est pas davantage l'écho d'une tradition primitive. Cette manière de voir paraît lui avoir été suggérée par Luc, 4, 19.) pp. 402-407. — H. KOCH. *Zu Didache und Johannes-Evangelium.* (Suggère la dépendance de Didache 15, 1 et ss. à l'égard de Jean, 12, 26.) p. 408.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE, Octobre. — DOM A. WILMART. *Les tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire.* (Publie à nouveau, mais en partie, les cinq *Tractatus* sur le Cantique des cantiques ; ils sont du même auteur que les *Tractatus Origenis.* Or les homélies sur le Cantique déclarent ouvertement le nom de cet auteur, Grégoire d'Elvire ; le *De Fide* écrit en 360 ou 361, avoue la même origine.) pp. 233-299. — L. SALTET. *Fraudes littéraires des schismatiques Luciférien aux IVe et Ve siècles.* (Une lettre de S. Athanase aux solitaires a été interpolée par les Luciférien ; deux autres attribuées au même et soi-disant adressées à Lucifer de Calaris ont été composées de toutes pièces par un auteur du même parti ; le *De Trinitate* du pseudo-Athanase sort du même milieu et le *De Fide* du pseudo-Grégoire de Nazianze, doit être attribué à Grégoire d'Elvire.) pp. 300-326.

CHURCH (THE) QUARTERLY REVIEW, Oct. — II. *Gregory the Great.* (Étude sur la vie et l'œuvre théologique de Grégoire le Grand, d'après l'ouvrage récent de F. Homes Dudden. *Gregory the Great, his Place in History and Thought*, 2 vol. 1905.) — III. *The Authorship of the Pastoral Epistles* (1er article.) (Estime que la question se pose ainsi : ou ces lettres sont de S. Paul, ou elles constituent une véritable fraude, et elles n'auraient pas dû entrer dans le Canon. Examine la question au point de vue des critères internes et traite : 1° de la situation historique ; 2° des sujets développés ; 3° du langage et du style. Le fait que la situation historique présupposée dans les Pastorales ne saurait entrer dans le cadre des Actes est plutôt favorable à l'authenticité paulinienne. Les hérésies combattues, l'organisation ecclésiastique supposée, peuvent parfaitement être contemporaines de S. Paul. S'oppose surtout à Von Soden. *Die Pastoralbriefe, Handkommentar* etc. (1891.) — IV. *Thomas a*

Kempis and the Brotherhood of the Common Life. (Étudie le renouveau de vie chrétienne dans les Pays-Bas, auquel Th. a K. consacra sa vie presqu'entière, 1379-1471. D'après deux ouvrages récents : 1° *The Founders of the new Devotion, being the Lives of Gerard Groote, Florentius Radewin and their Followers*, by Thomas a Kempis, translated into English by J. P. Arthur. Londres, Kegan Paul, 1905 ; 2° *The Chronicle of the Canons Regular of Mount S. Agnes* etc. 1906.) pp. 86-111. — V. *The Mozarabic Rite.* (Esquisse d'après l'ouvrage de Dom Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle, publié pour la première fois*, etc. 1904.) pp. 112-123. — VI. *The Beginnings of Britain and Gaul.* (Étudie les races paléolithiques, néolithiques et historiques de la Gaule et de l'Angleterre jusqu'à César. Caractérise la religion des Celtes avant l'influence romaine : vaste et enfantin polythéisme non encore parvenu à l'anthropomorphisme.)

CIUDAD (LA) DE DIOS. 5 oct. — P. G. Antolin. *Un. códice visigodo de la Explanación del Apocalipsis por San Beato de Liebana.* (Ce beau manuscrit, conservé à la bibliothèque de l'Escurial, n'est pas d'Apringius de Beja, comme l'ont affirmé tous les historiens. Il appartient probablement au IXe siècle, et son texte est pareil à celui qu'a publié le P. Florez.) pp. 180-191. = 20 oct. — P. A. R. Prada. *La creación del mundo segun S. Agustín.* (On dit le plus souvent que l'évêque d'Hippone interprète allégoriquement les *jours* de la Genèse. Ce n'est pas exact. Selon S. Augustin, Dieu créa la matière chaotique avec sa forme propre, et comme en miniature, les formes particulières des êtres, par un seul acte créateur. Le P. Prada pense que S. Augustin connaissait la nébuleuse primitive aussi bien que les cosmogonies actuelles ; il s'appuie sur le texte du *De Genesi ad litt.*, I, c. 12, 27. « Non est autem informis omni modo materia ; ubi etiam nebulosa species apparet ».) pp. 277-284. = 5 nov. — Ce numéro est consacré à la mémoire du P. Florez, le célèbre auteur de *La España Sagrada.* On vient de lui ériger une statue à Villadiego (Burgos), lieu de sa naissance. 20 nov. — P. A. R. Prada. *La creación del mundo según S. Agustín.* (fin). (Supposé la matière *ex qua* créée par Dieu, comment, d'elle, le monde s'est-il formé ? Saint Augustin dit seulement que le monde se forma selon les lois établies par Dieu lui-même. A la science de déterminer ces lois ; mais elle ne trouvera jamais une solution satisfaisante sans présupposer les *rationes seminales* imprimées par Dieu dans la matière chaotique.) pp. 445-454.

ECCLESIASTICAL REVIEW, Oct. — A. J. Maas, S. J. *The Mosaic Authorship of the Pentateuch and the Biblical Commission.* (Précise le sens du décret récent touchant le Pentateuque, établit son opportunité et montre qu'il est d'accord avec les données de la critique externe et interne.) pp. 379-388. — F. P. Siegfried, *A new Dictionary of Philosophy.* (Examen du *Dictionnaire de Philosophie Ancienne, Moderne et Contemporaine* du ch. Élie Blanc (1906). On le compare au *Dictionary of*

Philosophy and Psychology du professeur Baldwin (1901-1906), et au *Worterbuch der philosophischen Begriffe* de Eisler (1904).) pp. 400-406.

ÉCHOS D'ORIENT. — Nov. M. Jugie. *La peine temporelle due au péché d'après les théologiens orthodoxes*. (Actuellement, d'une façon à peu près universelle, l'Église orthodoxe soutient qu'il n'existe pas de peine temporelle due au péché pardonné ; conséquemment, il n'y a pas de Purgatoire. Mais cette doctrine est contraire à la tradition de cette même Église telle qu'elle se manifeste jusqu'au XVIIe siècle.) pp. 321-330. — R. Janin. *Les groupements chrétiens en Orient*. (à suivre) (Bref exposé d'ensemble de l'état actuel des confessions et rites orientaux. Rites latins ; rites byzantins.) pp. 330-337.— C Charon. *L'émancipation civile des Grecs Melkites (1831-1847)*.(Fin). Le patriarche grec catholique obtient d'être reconnu comme chef civil, pouvant traiter directement avec la Porte, sans l'intermédiaire des orthodoxes) pp. 337-344. — S. Vailhé. *L'Église maronite du Ve au IXe siècle*. (Fin). (II. L'Église maronite aux VIIIe et IXe siècles. Les Maronites, tout en acceptant le concile de Chalcédoine, sont cependant monothélites, et sont distingués dans les documents contemporains des Maximites ou catholiques. On ne sait s'ils avaient un patriarche, mais ils possédaient plusieurs évêques.) pp. 344-351.— J. Pargoire. *Saint Joseph de Thessalonique*, (Fin). (Biographie de cet archevêque mort en 832, victime des iconoclastes.) pp. 351-356. — G. Mirbeau. *Dédicaces religieuses de Dorylée* (Inscriptions païennes relevées à Chehir-Euïuk (Dorylée.) pp. 356-360.— P. Bacel. *Nomination d'un chouérite au siège de Beyrouth, 1736*. (Athanase Dahan,religieux chouérite. premier évêque de la communauté catholique de Beyrouth, apres sa séparation d'avec les orthodoxes.) pp. 360-363. — R. Bousquet. *Le néomartyr Nicolas Cassetti*. (Mis à mort par les Turcs, en haine de la foi chrétienne, le 19 mars 1657.) pp. 363-366.— J. Pargoire. *Constantinople. Le couvent de l'Évergétis*. (à suivre). (Fondé par le moine Paul en 1049 ; développé par Timothée, son disciple et successeur ; il était situé dans la banlieue qui regarde vers la mer de Marmara, à trois kilomètres de Belgrad-Kapou.) pp. 366-373.

EXPOSITOR (THE). Oct. — J. Llewelyn Davies, *S. Peter : Correspondences between his History and his Teaching*. (Compare ce qui est raconté touchant S. Pierre dans les récits du N. T. et ce qu'il a écrit dans la I^a Petri. Note la transformation accomplie dans son caractère ; signale cinq réminiscences très apparentes dans la I^a Petri d'incidents auxquels S. Pierre s'était trouvé mêlé et que rapportent les Évangiles.) pp. 289-304. — J. Rendel Harris, *The Cretians always Liars*. (Ce qui a donné à Épiménide sujet de porter sur les Crétois le jugement cité. Tite, I. 12, c'est leur mensonge « monumental » concernant le tombeau de Zeus qu'ils prétendaient posséder. M. R. H. souligne de nouveau le caractère phénicien ou phrygien du Zeus Crétois ; il argue d'un passage du commentaire syriaque des Écritures, *Gannat Busamé*. passage qu'il attribue à Théodore de Mopsueste. La même autorité le persuade que le vers cité par S. Paul dans son discours d'Athènes se rattache à Épimé-

nide aussi bien qu'à Aratus.) pp. 305-317. — W. H. Griffith Thomas, *The Doctrine of The Church in the epistle to the Ephesians.* (Étudie les quatre aspects sous lesquels l'épître décrit l'Église : corps du Christ, édifice, épouse, fraternité, et tire des conclusions de portée pratique.) pp. 318-339. — W. H. Bennett, *The Life of Christ according to S. Mark.* (XLVI, Interrogatoire devant le Sanhédrin. XLVII, Reniement de Pierre.) pp. 340-347. — G. A. Smith, *The Jewish Constitution from the Maccabees to the End.* (Insiste sur ce fait que la persécution d'Antiochus Epiphane, 175-164, ruine l'organisation antérieure des Juifs et que Judas Maccabée inaugure un nouveau système de gouvernement national. Il n'y a pas continuité dans la constitution juive de Néhémie au temps du Christ.) pp. 348-364. — W. M. Ramsay, *Tarsus.* (7me article.) (Traite des métaphores romaines dans S. Paul, de l'enseignement universitaire à Tarse, de la théorie de S. Paul sur la religion païenne, de la religion de Tarse.) p. 365-384. — Nov. — J. Rendel Harris, *The Use of Testimonies in the Early Christian Church.* (Tient pour assurée l'existence d'un recueil de *Testimonia adversus Judaeos*, déjà soupçonnée par plusieurs savants et entrevoit la possibilité de le reconstituer d'une manière relativement précise. Ce recueil de textes bibliques de l'A. T. aurait été composé pour l'usage des prédicateurs de l'Évangile et apologistes dès les premiers temps de l'évangélisation. Non seulement le quatrième Évangile, mais les Actes et les Synoptiques semblent attester son existence.) pp. 386-409. — A. E. Garvie, *Studies in the « inner Life » of Jesus ; XVI, The Foreshadowings of the Cross.* (Étudie divers endroits des Évangiles d'après lesquels il est manifeste que Jésus, à partir de son baptême, quoique d'une manière progressive, a eu conscience de sa mission de Sauveur et de la manière dont il aurait à y satisfaire.) pp. 410-426. — R. Mackintosh, *The Antichrist of 2 Thessalonians.* (Ce doit être un Juif ; de même l'apostasie qui doit se produire d'abord est celle des Juifs. « Celui qui retient » pourrait être Michel, l'ange d'Israël, ou bien l'empire romain. Romains XI, marquerait un changement important, mais après tout concevable, dans les idées de S. Paul. M. M. répugne à l'idée de considérer II Th. 2, comme l'œuvre d'un faussaire.) pp. 427-432. — C. H. W. Johns, *Statistics of Sabbath Keeping in Babylonia.* (Développe des considérations déjà indiquées dans l'*Expository Times* de septembre. Cf. *Bulletin de th. bibl.* p. 149.) pp. 433-440. — H. G. Gray, *A Suggestion on S. John, XIX, 14.* (Propose de lire : ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα ὥρα ὥσει ἕκτη.) pp. 451-454. — W. M. Ramsay, *The Permanence of Religion at Holy Places in the East.* (Cette loi de permanence se vérifie dans les milieux musulmans contemporains. M. Sayce énumère différentes classes de faits qui sont la preuve de survivances chrétiennes et préchrétiennes. Il est indubitable que l'histoire du christianisme en Asie Mineure atteste pareillement l'influence de cette loi.) pp. 454-475. — Déc. — W. M. Ramsay, *Professor Harnack on Luke.* (Examen détaillé du livre de Harnack, *Lukas der Arzt* etc., 1906. Approuve sa thèse littéraire et estime excessive la défiance dont il témoigne à l'endroit de Luc historien.) pp. 481-507. — J. Rendel Harris, *The Pool of Bethesda.* (Étudie Jean, V, 4, considéré comme une glose introduite dans le récit

de la guérison du paralytique. Reconnaît dans cette glose un trait de folk-lore palestinien. Cite des pratiques populaires, la première observée par lui à Habusu près de Harpoot, Arménie, la seconde constatée chez les Birmans, curieusement parallèles à Jean, V, 4. Ces pratiques ont lieu dans la nuit du nouvel an. La fête dont il est question Jean, V, 4 doit être le nouvel an comme l'a pensé Westcott. Se demande finalement si ce verset 4 est une glose.) pp. 508-517. — A. E. Garvie, *Studies in the « Inner Life » of Jesus. XVII The Foregleams of the Glory.* (Note que dans la conscience de Jésus, l'espérance de la gloire se mêle à l'attente de la mort ; analyse cette espérance et son objet ; présente la Transfiguration comme une jouissance anticipée et donc un gage de la gloire qu'il espère, accordés à la prière de Jésus. La Transfiguration doit être conçue comme une vision dont furent divinement favorisés Jésus et ses trois disciples ; ni scène réelle, ni hallucination. S'efforce d'expliquer psychologiquement cette vision.) pp. 518-530. — J. Agar Beet, *The Holiness of God and of the Godly.* (Appliqué à des objets, saint signifie dans l'A. T. : appartenant à Dieu et cela parce qu'ils les a réclamés. De même appliqué à des personnes. La sainteté implique donc deux éléments : demande de Dieu vis-à-vis de tels objets ou personnes ; acquiescement de l'homme à cette demande. D'où sainteté objective et sainteté subjective. Appliqué à Dieu, saint désigne le droit que Dieu a, comme Créateur, à exiger le dévouement absolu.) pp. 531-544. —W. H. Bennett, *The Life of Christ according to S. Mark.* (XLVIII. L'interrogatoire devant Pilate. XLIX. Jésus tourné en dérision par les soldats romains. L. Crucifiement.) pp. 545-552. — D. S. Margoliouth. *Biblical Criticism in the eleventh Century.* (Sur un traité d'apologétique musulmane attribué au Cordouan Ibn Hazm (994-1064) et dans lequel on montre par voie de critique interne que les assertions de l'A. et du N. Testament sont irrecevables.) pp. 553-563.

EXPOSITORY (THE) TIMES, Oct.— A. Deissmann. *The New Testament in the Light of recently discovered texts of the Græco-Roman World. I. The Problem.* (Insiste sur la nécessité, pour bien connaître le monde Gréco-Romain et spécialement les milieux populaires ou le Christianisme s'est développé, d'utiliser les textes non littéraires, inscriptions et surtout papyrus et ostraca. Décrit en gros ces trois catégories de documents.) pp. 8-15.— A. H. Sayce. *Recent Biblical and Oriental Archæology.* (Signale la découverte, dans les archives de Nippur, de divers noms propres intéressants, en particulier de Iaûtum, forme féminine de Iaû.) pp. 26-27. — A. Allen Brockington, *The Recognition of Signs.* (La reconnaissance des Signes n'est pas réellement affectée par les découvertes scientifiques. Elle est uniquement conditionnée par notre conception de Dieu. La condition de cette reconnaissance est morale). pp. 34-36.— Nov.— A. Deissmann. *The New Testament*, etc. II. *The importance of the texts for the Philological Interpretation of the New Testament.* (Le grec du Nouveau Testament ne forme pas une espèce linguistique à part. Il n'est essentiellement rien autre que la κοινή, non pas telle qu'on l'écrivait, mais telle qu'on la parlait, spécialement dans les milieux po-

pulaires. C'est ce que prouvent ces textes non littéraires, longtemps inconnus ou dédaignés. D'où l'importance de ces textes pour l'étude philologique du Nouveau Testament. L'auteur donne quelques exemples d'ordre morphologique, lexicographique et syntaxtique. Insiste en terminant sur ce que, à raison de sa langue, le N. T. est un livre populaire.) pp. 57-63. — A. H. SAYCE. *Recent Biblical Archaeology. A. Babylonian Tourist of the Abrahamic age and his map of the World.* (Il s'agit d'une description du monde avec carte déjà publiée par Peiser et qui vient d'être éditée plus correctement dans le 22e volume des : *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.* M. S. tient cette pièce pour contemporaine, à tout le moins, de Hammourabi. Elle est l'œuvre, non pas d'un géographe en chambre, mais d'un voyageur. La carte est étudiée avec un soin particulier. M. Sayce paraît y trouver confirmation de ses idées connues sur le site du Paradis.) pp. 68-73. — *Contributions and Comments*, pp. 94-96. AGNÈS SMITH LEWIS. *A new Reading of Luke XXIII, 39.* — F. W. MAUNDER, *The Babylonian Sabbath.* (Maintient, contre M. C. H. W. Johns, ses positions antérieures. Cfr. Bulletin de th. bibl. p. 149). — J. MOFFATT, *Madness in Animals.* (Comme illustration de Marc V, 13 cite Théocrite, V, 14 et ss.) — Déc. — A. DEISSMANN, *The New Testament* etc. III. *The Importance of the Texts for the Literary Interpretation of the N. T.* (A cette question : quand le Christianisme primitif est-il devenu littéraire et quels sont les stades divers de son développement litteraire ? les textes gréco-romains, en nous fournissant de nombreux exemples d'écrits non littéraires et d'écrits appartenant à la littérature populaire, nous facilitent de répondre. Divers stades dans l'histoire des écrits chrétiens : 1° Stade non littéraire : lettres de Paul ; 2° Stade des écrits appartenant à la littérature populaire : quatre Évangiles, Actes, Apocalypse etc. ; 3° Stade littéraire : épitre aux Hébreux ; 4° Aux stades 2 et 3, la littérature est simplement interchrétienne. Elle s'adresse au public tout entier avec les Apologistes ; 5° Enfin, stade de la littérature Canonique.) pp. 103-108. — JAMES ORR, *Professor W. E. Addis on Hebrew Religion.* (Le prof. Orr déclare prendre occasion du Livre de M. Addis pour examiner quelques-unes des contradictions entre les vues de la critique moderne sur l'histoire de la Religion d'Israël et ce qu'il estime être celles de la Bible elle-même. Pense que la date assignée à plusieurs des écrits de l'A. T. est motivée par une certaine conception de la Religion et non pas le contraire, comme on le prétend et comme cela devrait être. Souligne l'opposition de Winckler, dont il répudie d'ailleurs le Panbabylonisme, aux conclusions de Wellhausen-Stade. Repousse l'idée, capitale dans la théorie de Addis, de l'introduction de la Loi Lévitique seulement sous Esdras, et conteste pareillement les dates assignées à J. et E. Enfin, répudie la méthode suivie et les principes appliqués dans l'utilisation elle-même des documents.) pp. 119-125. — *Contributions and Comments.* H. C. H. W. Johns, *The Babylonian Sabbath.* (Réplique à la note de M. Maunder, The Exp. T. de Nov. p. 95. Maintient le caractère non décisif des documents publiés par Schiaparelli et Strassmaier sur le repos sabbatique en Babylonie.) pp. 140-142.

HIBBERT (THE) JOURNAL, Oct. — THE EDITOR (L. P. JACKS) *Church and World.* (Cette ancienne division de l'humanité ne répond plus à rien, est injuste et dangereuse.) pp. 1-22. — W. TULLY SEEGER. *The vital value in the Hindu God-Idea.* (Cette idée c'est que le moi spirituel, *atmâ*, est l'individualisation du Moi suprême, de Dieu. Seule cette idée est capable d'assurer la domination de l'esprit sur les sens.) pp. 74-84. — J. MASSON. *Pierre Gassendi and the Atoms. An Episode in the conflict between theology and early science.* (Expose la carrière de Gassendi et son rôle dans le mouvement intellectuel d'une époque qui jeta les bases de la science moderne. Étudie sa conception des atomes et l'opposition — jugée excessive — dont elle témoigne à l'égard de la doctrine aristotélicienne des formes.) pp. 85-104. — H. STURT. *Do we Need a Substitute for Christianity?* (Réponse affirmative. Ce substitut est une Église théiste non-chrétienne. Voici les deux caractéristiques de ce théisme. Il regarde Dieu et le monde comme étant en évolution. Il regarde l'homme, non plus comme l'être misérable qui a besoin de rachat et de grâce, mais comme l'agent du perfectionnement de l'univers.) pp. 105-112. — J. ARTHUR HILL. *Psychical Research as bearing on Veracity in religious Thought.* (La méthode scientifique est devenue pour nous la seule voie de parvenir à des connaissances sûres. Les religions historiques, leurs livres sacrés, les titres à l'adhésion qu'elles font valoir ne tiennent pas devant l'application de cette méthode et doivent être abandonnés. Seules les *Recherches psychiques* fournissent le fondement solide d'une nouvelle religion. En appelle à l'autorité de Myers.) pp. 113-118. — J. GERARD, S. J. *A Dialogue on eternal Punishement.* (Apologie de la croyance à l'éternité des peines par le moyen, principalement, d'une analyse du péché et d'un exposé précis de la doctrine catholique sur l'enfer.) pp. 119-135. — A. SMYTHE PALMER. *The Zoroastrian Messiah.* (Insiste sur le caractère solaire du Messie Iranien, Sôchyans, le rapproche des divinités solaires de Babylonie, Chamach (Chawach) et Marduk, et explique, en fonction de ces doctrines zoroastriennes, certaines expressions des prophètes juifs sur le Messie et le nom divin El Chaddaï.) pp. 156-165.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, t. XXI, 2. — P. R. M. SCHILLES, O. P. *Reue und Busssakrament. Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältniss von Reue und Busssakrament.* (suite) (L'auteur rectifie sur plusieurs points l'exposé qu'a fait le Dr Gottlers de l'enseignement de S. Thomas sur cette question. Il précise en quel sens pour S. Thomas la contrition est disposition à la grâce et effet de la grâce, comment, dans la justification, l'acte de contrition précède l'infusion de la grâce et l'acte de charité selon une priorité de nature au point de vue de la causalité matérielle, tandis que l'infusion de la grâce et l'acte de charité précèdent l'acte de contrition selon une priorité de nature au point de vue de la causalité formelle. L'auteur étudie ensuite l'effet du sacrement *in actu*.) pp. 143-178. — FR. KLIMKE, S. J. *Die Philosophie des Monismus.* (suite) (Après le monisme matérialiste, l'auteur étudie le monisme spiritualiste et le monisme transcendant. Il montre comment

on est conduit du spiritualisme atomistique d'un Leibniz ou d'un Herbart au spiritualisme moniste de Lotze, de Schopenhauer ou de Wundt, par l'interprétation des principes mêmes du spiritualisme : principe de la divisibilité à l'infini de la matière, de l'impossibilité de l'action des substances les unes sur les autres, et par l'idée de force en général conçue par analogie avec la force spirituelle et le vouloir. A ces principes du spiritualisme l'auteur oppose la doctrine aristotélicienne sur la divisibilité à l'infini et sur la causalité. Dans le monisme transcendant (l'être véritable n'est ni matériel, ni spirituel) l'auteur distingue deux tendances; la tendance agnostique de Spencer, empirisme inconséquent, moins agnostique au fond, qu'il ne devrait l'être, et la tendance positive de ceux qui par des méthodes diverses, s'efforcent d'obtenir une connaissance approchée de l'absolu ; cette seconde tendance se trouve dans le monisme rationaliste de Fichte, Schelling, Hegel, et aussi dans le monisme auquel ont été conduits des philosophes empiristes soit par la théorie de l'évolution, soit par le problème du parallélisme psychophysiologique. L'examen de ces dernières formes du monisme fera l objet de l'article suivant.) pp. 178-208. — N. Del Prado, O. P. *De B. Virginis Mariae sanctificatione* (suite). (Fomes remansit ligatus in B. Virgine usque ad Conceptionem Christi, non quidem per actum rationis suæ, sed per abundantiam gratiæ, quam in sanctificatione recepit. Per secundam sanctificationem, quæ in Conceptione Salvatoris fuit, B. Virgo confirmationem in bono adepta est. Confirmatio in bono in statu viæ fit per gratiam et virtutes infusas, et completur per gratiam Dei actualem ex se et per se efficacem... Confirmatio in patria habet necessitatem infallibilitatis tam ex parte Dei ut moventis, quam ex parte liberi arbitrii ut moti. Confirmatio autem in via solum ex parte Dei ut moventis.) pp. 208-209. — P. L. Zeller O. S. B. *Im Dienste des Unbewussten.* (Critique de la philosophie religieuse de Drews.) pp. 227-242.

IRISH (THE) THEOLOGICAL QUARTERLY, Oct. — Mgr P. Batiffol, *The Christian Apostolate.* (Édition anglaise de l'article publié dans la *Revue Biblique* d'Octobre, sous ce titre : *L'Apostolat.*) pp. 393-407. — D. J. Coffey, *The Origin of Life ; its physical basis and definition.* (Étudie et critique le livre récent publié sous ce titre par M. Butler Burke, et dans lequel le physicien anglais expose les expériences célèbres à l'aide desquelles il est arrivé à produire des êtres simili-vivants, les radiobes.) pp. 423-434. — H. Pope, O. P., *The Integrity of the Book of Isaias.* (Signale les difficultés auxquelles se heurte l'hypothèse qui soustrait au prophète du VIIIe siecle les ch. 40-66 du livre qui porte son nom et la juge mal fondée.) pp. 447-457. — D. Barry, *The Basis of Justice.* (La justice dite commutative n'a pas pour base unique les droits de l'individu ; elle est fondée aussi sur les exigences du bon ordre social.) pp. 458-463. — W. Mac Donald. *Studies in Idolatry.* (A propos d'un livre récent publié sous ce titre par Ernest R. Hull. Le P. Hull est un jésuite missionnaire dans l'Inde. L'idolâtrie dont il parle est celle des Hindous actuels. Le R. Mac Donald souligne et apprécie quelques-uns des jugements du P. Hull, sous ces rubriques : 1° État d'esprit

des Hindous idolâtres ; 2° Culte des images chez les Catholiques et chez les idolâtres ; 3° Idée que les Hindous se font de Dieu. Au sentiment du P. Hull « l'hindouisme n'est pas un polythéisme, mais un *polythéophanisme*. » 4° Les Hindous sont-ils dans la bonne foi ? Le P. Hull pense que oui en ce qui concerne la généralité des cas. Le R. Mac Donald souligne quelques-uns des problèmes soulevés par cette manière de voir.) pp. 464-475.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES, Oct. — H. H. Howorth, *The Origin and Authority of the Biblical Canon in the Anglican Church*. (Montre comment le canon biblique de l'Église Anglicane lui a été imposé par des personnes sans mandat et comme par surprise. L'exclusion des « Apocryphes » (Deutéro-Canoniques) est en contradiction avec les principes de l'Église Anglicane. Souhaite que cette inconséquence disparaisse.) pp. 1-40. — R. H. Connolly, O. S. B. *St Ephraim and Encratism*. (Réponse au R. Burkitt. Celui-ci pense que ces B'nai Q'yamâ auxquels Aphraates interdit le mariage ce sont les membres mêmes de l'Église syriaque et non une corporation d'ascètes dans cette Église. Dans un récent article, il ajoutait qu à son avis les écrits de St Éphrem devaient confirmer cette interprétation. Dom Connolly montre qu'il n'en est rien. Il suggère cette clef de certains passages obscurs d'Aphraates et d'Éphrem : les candidats à l'état ascétique y entraient souvent à l'époque de leur baptême. Le baptême équivalait dans ce cas à une profession d'ascétisme.) pp. 41-48. — A. J. Wilson. *Emphasis in the New Testament*. (Détermine les signes extérieurs auxquels on peut reconnaître « l'emphase » dans le N. T. et analyse les diverses émotions dont l'emphase peut être l'expression.) pp. 75-85. — C. Birmingham. *The Homelies of St Macarius of Egypt*. (Les 50 homélies sont du même auteur. L'évidence interne suggère un auteur se trouvant exactement dans les conditions de temps et de lieu où vivait Macaire. La seule difficulté, étant donné la célébrité de Macaire, est que ces homélies ne sont mentionnées par aucun écrivain postérieur. Ne saurait prévaloir contre le témoignage des manuscrits corroboré par l'évidence interne.) pp. 85-90. — C. H. Turner. *The Liber ecclesiasticorum Dogmatum. Supplenda to J. of Theol. Stud. VII, 78-99*. (I. Extrait d'une lettre du P. F. W. Puller. Il y est prouvé que le *Liber* a été composé en latin et non traduit du grec. Certains indices confirment l'attribution du *Liber* à Gennade de Marseille. II. Texte des six premiers ch. du Liber, d'après un manuscrit de Lucques, codex 490, fol. 233. III. Extraits des *Statuta Ecclesiæ antiqua*. Montrent que la recension du *Liber* faite par Gennade, était connue de l'auteur des *Statuta* (Césaire d'Arles ?). La forme originale du *Liber* serait donc antérieure à Gennade ou de la jeunesse de celui-ci. IV. Corrections diverses au premier article indiqué plus haut.) pp. 103-114.

KATHOLIEK DE. Déc. — J. K. *Het geloof aan de Onbevlekte Ontvangenis bij de Protestanten en in de Grieksch-schismatieke Kerk*. (La croyance au dogme de l'Immaculée-Conception a été admise par les

Protestants au moins jusqu'en 1529, par les Grecs schismatiques jusqu'au XVIIe siècle ; elle a été rejetée ensuite par les uns et par les autres.) pp. 467-477.

KATHOLIK (DER) 8. — SELBST. *Randglossen zur biblischen Frage* (à suivre). (Esquisse l'histoire récente de la question Biblique en Allemagne et en France. Plus récente en Allemagne, elle n'y est pourtant pas une importation Française, comme le disent certains catholiques Allemands. Elle est née d'un certain état d'esprit scientifique qui est international, humain. Entreprend de formuler ses vues sur cette Question Bibl. en prenant pour thème quelques ouvrages Allemands récents. Commence par von Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, 1904. Pense qu'il y a d'excellentes choses dans cet ouvrage, dans la première partie surtout. Insiste sur la difficulté de discerner les genres littéraires, et estime nécessaire l'emploi de critères théologigiques et le recours à la tradition exégétique). pp. 161-175. — J. HONTHEIM, S. J. *Das Todesjahr Christi und die Danielische Wochenprophetie* (Suite). (C. *La prophétie des Semaines dans les anc. traductions. a. La prophétie des Semaines d'après les LXX.* 1° Texte du Codex Chisianus ; 2° Critique textuelle ; 3° Texte du Codex Syrohexaplaire. 4° La forme primitive des LXX : 5° Modifications postérieures du texte primitif des LXX aboutissant aux recensions du C. Chisianus et du C. Syrohexaplaire. 6° Explication du texte du C. Chisianus : 7° Son explication par Fraidls (1883) ; 8° Resultats : le texte du Chisianus s'explique très bien par le texte consonantique de la Massore, qui s'en trouve confirmé ; le Chisianus comprend le texte de Daniel dans un sens Messianique. pp. 176-188. — I. ZUMBIEHL, *Der Zweck des Buches Daniel*, (Double but : enseigner aux Juifs que toujours Jahvé est pour eux le Dieu de l'Alliance ; rappeler aux rois des nations la fragilité de leur puissance. C'est aussi bien en situation au temps de l'exil que sous les Séleucides. Repousse l'hypothèse d'un but parénétique et d'une origine maccabéenne.) pp. 201-224. — D^r IG. SEIPEL *Die Lehre von der gottlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Sentenzen und in der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin* (fin). (S. Thomas comprend sous le nom d'actes de la charité toutes les manifestations qui trahissent la présence de cet *habitus* : l'amour, la joie, la paix, la miséricorde, la bienfaisance, l'aumône, la correction fraternelle. — A comparer Pierre Lombard et S. Thomas, sur la question générale de la charité, on s'aperçoit que, s'il y a concordance sur certains points de détail, il existe entre eux une différence fondamentale sur la nature de la charité. C'est la doctrine de S. Thomas qui a subsisté.) pp. 189-201. — *Miszellen :* Fr. GILLMANN. *Die Heiligung der Gottesmutter nach Huguccio (+ 1210).* (Texte d'Huguccio dans lequel il enseigne formellement que la Ste Vierge a été conçue avec le péché originel, mais sanctifiée dans le sein de sa mère).

LIBERTÉ (LA) CHRÉTIENNE, Oct.— L. GAUTIER, *Le Pentateuque et le Vatican.* (Après avoir dit que la Commission Biblique s'affirme décidé-

ment comme un organe de réaction, montre que la récente décision sur le Pentateuque est en somme plus complexe et plus large qu'on ne le pense dans certains milieux protestants. Elle lui paraît toutefois représenter la survivance d'une mentalité vieille de cinquante ans et dont Keil est le type. c. 434-445. — G. CHAMOREL. *L'Evangile et la lutte économique du temps présent.* (Décrit la lutte économique du temps présent, puis le rôle du socialisme qu'il définit «l'ensemble du mouvement qui a pour but la transformation économique de la société. » Tient que le socialisme est « au fond, un héraut du règne de Dieu sur la terre. » Le socialisme doit apparaître au chrétien non certes comme un associé — les motifs dont s'inspirent le socialisme et l'Évangile sont très différents — encore moins comme un ennemi, mais plutôt comme un immense organisme, à bout de souffle, et qui cherche l'inspiration qui le rendra vainqueur. L'Évangile doit montrer l'esprit social qu'il renferme.) c. 445-458. — J. BARRELET, *Néhémie*, (Discours prononcé à la rentrée de la Fac de Th. de l'Église libre du canton de Vaud. Retrace le rôle de Néhémie dans la restauration nationale. L'arrivée d'Esdras en Palestine a précédé de 12 ans le premier voyage de Néhémie qui se place en 445-444. En 432 Néhémie retourne à Suse, mais revient la même année et fait un second séjour de durée inconnue à Jérusalem.) c. 458-478 = Nov. — J. de BOUGEMONT. *L'eudémonisme dans la prédication de Jésus.* (à suivre) (Jésus, dans la prédication de son propre Évangile « fait appel aux sentiments de crainte et d'espérance dans l'âme de ses auditeurs » ; mais aussi « l'élément du devoir, de l'obéissance au bien, parce qu'il est le bien, est représenté dans l'Évangile. ») c. 481-489. — ED. LAMBELET. *Les limites de la puissance de Dieu d'après une nouvelle théorie.* (suite-fin) (Contre les théories de M. W. Monod, qui, pour justifier l'existence du mal, admet une impotence relative de Dieu, sa puissance étant un devenir, et Dieu lui-même se faisant avec l'aide des creatures.) c. 489-495.

MIND. — Oct. — F. H. BRADLEY. *On Floating Ideas and the Imaginary.* (Discute la question de l'existence d'idées flottantes, examine la différence de contenu du réel et de l'imaginaire, la relation de l'imagination et du jeu, ainsi que du jeu et de l'activité sérieuse, pour en conclure qu'il n'y a pas de distinction bien tranchée entre l'imaginaire et le réel.) — G. VAILATI. *A Study of Platonic Terminology.* (Étudie dans Platon les expressions qui ont rapport à une première ébauche de la distinction que la logique moderne désigne sous le nom de connotation et dénotation des termes.) — DR. H. FOSTON. *The Constitution of Thought.* (La valeur pratique des représentations comme signes anticipés d'évenements futurs règle le travail d'abstraction et de généralisation. Cette valeur pratique dépend de certaines conditions et la necessité de fixer ces conditions engendre la pensée.) — HUGH MACCOLL. *Symbolic Reasoning.* (Examen des paradoxes issus de la notion d'infini dans les mathématiques usuelles, dans la géométrie non-euclidienne, en métaphysique. Les paradoxes proviennent de l'ambiguïté de certains termes.)

MONIST (THE). — Oct. — Giovanni Vailati. *Pragmatism and Mathematical Logic.* — (Énumère les points de contact entre le pragmatisme et la logique mathématique ; relativité de la valeur d'une assertion à l'usage qu'on veut en faire, modification de la théorie de la définition à ce point de vue ; souci de ramener une assertion à ses termes les plus simples; intérêt pour les recherches historiques touchant le développement des théories scientifiques ; renforcement des *théories abstraites par des faits ou exemples particuliers ;* recherche de la concision dans l'expression.) — Charles Peirce. *Prolegomena to an Apology for Pragmaticism.* — (Propose un système de diagrammes destiné à faciliter la démonstration du Pragmaticisme.) — Stephen S. Colvin. *Pragmatism, Old and New.* (Comparaison du pragmatisme avec les tendances similaires dans l'histoire de la pensée.)

MONTH (THE), Oct. — The Editor, *Agnosticism.* (Définit l'agnosticisme et critique le principe sur lequel il repose : il n'y a pas d'autre moyen d'arriver au vrai que la voie empirique.) pp. 337-350. — T. R. *Aristotle and the first Law of Motion.* (Expose et justifie le raisonnement qui, de l'existence du mouvement actuel, conclut à un premier moteur.) pp. 431-434. = Nov. — The Editor, *Rewards and Punishments. A Dialogue.* (Apologie du rôle joué dans la morale chrétienne par les idées de récompense et de châtiment.) pp. 449-456. — H. Thurston, *The editorial Labours of Cardinal Rampolla.* (Huit ou neuf pages à propos de : *Santa Melania Guniore, Senatrice Romana. Documenti Contemporanei e Note*, Rome, 1905.)

MUSÉON (LE), 3. — E. Blochet. *Études sur l'ésotérisme musulman.* (à suivre) (Sous ce titre se trouvent réunis une série d'articles traitant des croyances et pratiques des Soufis. Le premier, où est exposée la *Hiérarchie* de la secte, a paru dans le *Journal Asiatique* de 1902. *Introduction.* Importance du Soufisme dans l'histoire de la culture musulmane. Le Soufisme est un produit de la pensée Iranienne et c'est en Perse surtout qu'il a été influent ; rôle moindre mais très réel dans les pays de langue arabe moins libres. Sorte de syncrétisme du Boudhisme, du Gnosticisme Philonien et du monachisme Copte. Le système est antérieur au VII siècle et son introduction dans la Théologie du Coran représente un effort pour l'assouplir. II. *La Règle exotérique du Soufisme.* La règle du Soufisme est double : la règle exotérique, ou *règle* tout court, destinée à tous les musulmans et la règle ésotérique pour les adeptes du Soufisme. Diverses conceptions de la *Règle*, diverses classifications des prescriptions de la *Règle.*) pp. 189-212. — L. Gry, *Le Messie des Psaumes de Salomon.* (Les deux ps. qui viennent en considération sont le XVIIe et le XVIIIe. Dans XVIII, seuls les ver. 4-10 sont *ad rem.* Encore ne sont-ils probablement qu'un pastiche de XVII sur lequel se concentre l'intérêt. Entre le début et la conclusion du ps. XVII, se succèdent trois parties délimitées par le V. 21 et le diapsalma. Première partie = période prémessianique ou présente ; deuxième = action du Messie en Israël ou constitution du royaume messianique ; troisième = action

du Messie sur les nations ou état glorieux du royaume. La formule χριστός κύριος est étudiée avec soin. On incline à l'attribuer à un traducteur chrétien du psaume. L'original aurait eu : L'Oint de Jahvé. Décrit ensuite les traits principaux de la personnalité du Messie et conclut : « Le Messie des Ps. de Sal. est un roi glorieux dans ses deux fonctions de guerrier et de juge, mais c'est avant tout l'homme idéal, le Pharisien sans reproche, celui que l'on devait justement attendre comme un digne chef des Hasidim.) pp. 231-248. — J. G. *St Thomas et l'Inde. A propos d'un livre récent.* (Il s'agit du livre de Mgr Medlycott, *India and the Apostle Thomas. An Inquiry, with a critical Analysis of the Acta Thomæ.* Londres, 1905. J. G. estime que l'identification récente des deux rois de l'Inde dont parlent les *Acta Thomæ,* ne garantit aucunement la valeur d'ensemble de ces Actes. Mgr M. a bien établi que ni St Pantène, ni St Frumence, ni Théophile l'Indien, ni Thomas le Manichéen n'ont évangélisé l'Inde. Il ne fait pas preuve d'un esprit critique aussi satisfaisant dans les arguments à l'aide desquels il s'efforce d'établir l'apostolat de St Thomas dans l'Inde.) pp. 262-271.

PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 4. — Dr. Gutberlet. *Eine Ethik des freien Wollens.* (Prouve contre Max Wentscher, l'insuffisance du libre arbitre comme fondement unique de la morale ; seuls les principes de l'Éthique chrétienne lui assurent une base solide). pp. 397-406. — Klimke S. J. *Der Instinkt.* (suite). (Développe et justifie la définition suivante de l'instinct : « L'instinct est cette capacité psychophysique, prédéterminée, propre aux êtres vivants, d'exécuter avec uniformité et sûreté certaines actions au moyen d'un système psychophysique de causes excitatrices des organes de sensation internes ; ces actions sont ordonnées à un but, mais cette ordination comme telle est inconsciente). pp. 407-420. — Dr. Nic. Stehle. O M. I. *Die Phantasie und ihre Tätigkeit.* (fin). (Conclusion générale : la puissance de l'Imagination et son champ d'action sont très étendus ; bien des faits merveilleux trouvent leur explication naturelle dans le mode d'agir de cette faculté. Toutefois sa puissance a des limites et certains phénomènes ne sauraient se produire sans l'intervention de Dieu, des anges, ou des démons). pp. 421-438. — J. H. Endres. *Fredegisus und Candidus. Ein Beitrag zur Geschichte der Fruhscholastik.* (Frédégise de Tours, dans son traité *De nihilo et tenebris,* admet et veut prouver la réalité et l'existence du néant et des ténèbres ; cependant il n'est pas panthéiste. — Candide Bruun, moine de Fulda, dans les *Dicta Candidi,* étudie diverses questions ; il essaie, entre autres, une preuve de l'existence de Dieu qui n'est pas très concluante). pp. 638-450. — J. Ufbinger. *Nikolaus Treverensis.* (Le *Nicolaus Treverensis,* dont parlent plusieurs correspondances d'humanistes célèbres, n'est autre que Nicolas de Cuse. Ces lettres permettent de compléter la biographie de ce célèbre personnage durant les années 1425-1430, de le suivre à Cologne (1425), dans la charge de secrétaire du cardinal Orsini (1426-27), à Cuse (1428-29), à Rome (1430).) pp. 451-470.

PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW, Oct. — Hugh M. Scott, *Has scientific Investigation disturbed the basis of rational Faith?*

(Recense les résultats récents obtenus dans les principaux domaines scientifiques : étude du monde, problèmes relatifs à son origine, la vie et ses formes organiques, origine des espèces, histoire de l'homme, et montre que les bases de la foi rationnelle demeurent fermes.) pp. 433-453. — D. Gath Withley, *What was the primitive condition of Man ?* (Examine le point de savoir si les conclusions plausibles de la préhistoire, en ce qui concerne l'homme, contredisent la Genèse et juge qu'il n'en est rien. Traite successivement : du récit Biblique touchant l'homme primitif ; de la patrie première de l'homme ; des ancêtres imaginaires de l'homme ; de ses traces les plus anciennes et des races humaines primitives ; de la capacité mentale de l'homme primitif ; des ustensiles des premiers hommes ; du vêtement, de l'agriculture, des animaux domestiques ; des coutumes funéraires et de la religion ; gravure et sculpture ; poterie, arts ; organisation tribale et commerce.) pp. 513-524.

PROCEEDINGS OF THE SOCIETY OF BIBLICAL ARCHÆOLOGY, Nov. — A. H. Sayce. *The Chedor-laomer Tablets.* (à suivre) (Étudie et traduit les textes cunéiformes déjà publiés par Pinches dans les *Transactions of the Victoria Institute* 1895-6, pp. 43-90, sous ce titre : *Certain Inscription and Records referring to Babylonia and Elam.* Reprend et justifie la lecture Kudur-lakhkhamar = Chedor-laomer proposée par Pinches. Note que la syllabe *ga* du nom divin Lagamar est devenue *kha* aussi bien dans le récit biblique que dans les textes cunéiformes de Pinches. Cette transformation anormale lui paraît suggérer la dépendance du récit biblique à l'endroit de ces textes.) pp. 193-200. — V. Schmidt, *Two Statuettes of the Goddess Buto.* (Il s'agit de statuettes de la déesse égyptienne Buto, dont la première est au Museo Civico de Mantoue et la seconde à la Glyptothek de Copenhague. La seconde représente la déesse avec une tête de lionne,) pp. 201-202. — Th. G. Pinches, *The Babylonian Gods of War and theirs Legends.* (Sur Zagaga, Nergal, Ninib. Pinches conçoit Zagaga, comme étant specialement le Dieu de la tactique, Nergal, celui du carnage. La formule lue habituellement Ninib serait à lire Nirig et la prononciation sémitique pourrait être Enu-rechtu = the primæval Lord. Nirig est qualifié de Marduk cha alli = Dieu de la force ou, d'apres Jensen, Dieu de la terre labourable, traduction que Pinches juge possible Suit la transcription et traduction de divers textes.) pp. 203-218. — R. Campbell Thomson. *A Assyrian Incantation against Ghosts.* (Transcription et traduction d'une incantation publiée dans *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets*, Part XXIII, planches 15 et ss. Cette formule d'incantation décrit en détail les procédés à suivre pour chasser un esprit qui s'est manifesté. Une autre formule en appendice vise le cas où l'on connaît le nom du revenant.) pp. 214-227.

RAZON Y FE, Oct. — L. Murillo, *La democracia anti-clerical y la constitución jerárquica de la Iglesia.* (Pour combattre l'anticlericalisme espagnol, l'auteur expose l'origine, les deux pouvoirs, les trois degrés, la sphère d'action de la hiérarchie ecclésiastique.) pp. 141-160. = Nov.

— L. Murillo. *La intervención del Estado en la Iglesia según la escuela democratica.* (L'école démocratique espagnole soutient la légitimité de l'intervention de l'État dans ce qui concerne la hiérarchie catholique. Ni le droit divin, ni le droit naturel, ni le droit historique n'autorisent pareille intervention.) pp. 277-292.

REVUE AUGUSTINIENNE, 15 Oct. — S. Peitavi, *La vie de Piété chez les Protestants d'Angleterre.* (Ce qui caractérise la piété des protestants anglais, c'est « un impressionisme dévot », « un mysticisme flou », « piétisme sentimental sans efficacité pratique ». Résulte à la fois du tempérament anglais et des formes qu'a prises en Angleterre le Christianisme depuis la Réforme. Décrit ensuite le mouvement de vie intérieure plus réelle et plus complète, issu du Tractarianisme, qui se perpétue et s'organise dans la Haute-Église.) pp. 398-416. — R. Dauly, *La Solidarité.* (Traite de l'origine, des bases, de la valeur de la solidarité conçue comme système de morale. Conclut : « Soumission à l'absolutisme divin, émancipation à l'endroit de l'absolutisme humain, voilà la morale éternelle ; soumission à l'absolutisme humain, émancipation, etc., voilà la morale de l'altruisme. ») pp. 458-469. — P. Gilardin, *Les Criminalistes et la Morale.* (Expose les deux grandes théories sur le Criminel, la théorie anthropologique de Lombroso et la theorie sociologique de Lacassagne, Tarde, etc. Impliquent l'une et l'autre un déterminisme exclusif du libre-arbitre. Fait ressortir les conséquences pratiques de ces conceptions.) pp. 469-483. — M. R. Brault, *Un sociologue positiviste et chrétien. Le Play.* (Raconte brièvement la vie de Le Play et caractérise sa méthode scientifique. Bibliographie de ses œuvres avec dates.) pp. 483-493.

REVUE BENEDICTINE, Oct. — Dom H. Quentin, *Le Concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique.* (La thèse de l'inauthenticité du Concile de Cologne n'est pas absolument démontrée. Il pourrait être regardé comme l'occasion dans laquelle auraient été recueillies, en faveur de S. Athanase, les 22 signatures que nous connaissons.) pp. 477-486. — Dom H. Quentin, *Prétendues souscriptions du deuxième Concile de Tolède.* (Les quatre noms que le R. P. Fita croit devoir ajouter n'ont aucun rapport avec le Concile de Tolède. Ils n'en sont rapprochés que grâce à une erreur dans la mise en pages du *Viaje literario* de Villanueva.) pp. 487-488. — Dom F. Cabrol, *Autour de la liturgie de Ravenne. Saint Pierre Chrysologue et le rotulus.* (Le rotulus de Ravenne a vraisemblablement pour auteur S. Pierre Chrysologue, ou du moins quelqu'un de son école et de son temps.) pp. 489-500. — Dom U. Berlière, *Frédéric de Laroche, évêque d'Acre et archevêque de Tyr. Envoi de reliques à l'abbaye de Florennes (1153-1164).* (Publication d'une lettre de Frédéric de Laroche, accompagnant l'envoi de reliques et biographie de ce personnage.) pp. 501-513. — Dom R. Angel, *D'un recueil de documents appartenant à l'héritage du cardinal Agostino Trivultio.* (Ce recueil, conservé dans les archives de la famille Gualterio, contient un certain nombre de lettres dont on

peut tirer des renseignements précieux pour la biographie du cardinal diplomate.) pp. 514-528. — Dom M. Festugière, *Quelle sera la philosophie de l'Eglise? (suite).* (Le thomisme est la philosophie privilégiée de l'Église. L'œuvre de la restauration thomiste doit se poursuivre dans un double sens, il doit d'une part provoquer à l'étude suivie des maîtres qui ont conduit vers nous la tradition, et de l'autre s'informer dans le domaine scientifique et s'adapter au progrès moderne.) pp. 529-567. — Dom P. De Meester, *Études sur la théologie orthodoxe. II Le dogme de la Sainte Trinité.* (Les théologiens grecs accusent les Latins d'avoir trop *rationalisé* l'étude de la Trinité. Eux se bornent aux trois questions suivantes : 1) Trinité de personnes dans l'unité d'essence, 2) Égalité et consubstantialié des personnes, 3) Différences des personnes selon leurs caractères individuels.) pp. 568-575.

REVUE BIBLIQUE, Oct. — J. Guidi. *L'historiographie chez les Sémites.* (Étudie les procédés littéraires d'historiens éthiopiens et arabes. « Au lieu de la critique des sources et de l'élaboration des matériaux et des livres antérieurs, nous y voyons copiés et unis bout à bout des morceaux tirés des histoires plus anciennes, sans que le lecteur soit averti de la différence de leur origine.») pp. 509-519.— P. Batiffol. *L'Apostolat.* (L'apostolat est une création spécifiquement chrétienne et non un emprunt au judaïsme. Est apôtre, au sens propre du terme, celui qui a été envoyé personnellement par le Christ en personne. L'apostolat proprement dit n est pas un simple charisme conféré par l'Esprit. L'apostolat constitua dans le Christianisme un principe de ralliement et d'autorité, le lien gouvernemental de l'unité chrétienne.) pp. 520-532. — M. J. Lagrange. *Pascal et les prophéties messianiques.* (Analyse, en l'opposant à certaines conceptions mathématiques de la preuve par les prophéties, la manière dont Pascal l'entrevoit et l'esquisse. L'équation entre l'Évangile et les prophéties messianiques s'établit en fonction du sens spirituel ou mieux du sens religieux de ces prophéties et non point de leur sens littéral, matériel, historique. Ainsi considérée, cette équation apparaît plus manifeste, plus significative et persuasive de la vérité du Christianisme que jamais.) pp. 533-560. — *Mélanges.* — M. J. Lagrange. *L'Avènement du Fils de l'Homme*, (suite). (Étudie les menus textes eschatologiques dispersés dans les Synoptiques.) pp. 561-574. — A. Jaussen. *Oumm El-Gheith.* (Usages relatifs à la pluie chez les nomades des plateaux de Moab.) pp. 574-582. — *Lieux de culte à Pétra.* V. Molloy et A. Colunga. *Le Haut-Lieu d'El-Hubzeh*, pp. 582-587 ; M. Abel. *Le monument funéraire peint d'El-Bared*, pp. 587-591 ; M. R. Savignac. *Le Sanctuaire d'Et-Qantarah*, pp. 591-594.— *Chronique.*— A. Jaussen. *Le puits d'Agar; Berdan* (*Le puits du Jugement.*) pp. 595-600.

REVUE CATHOLIQUE DES ÉGLISES. Oct. — P. Sevestre. *L'assemblée du clergé de 1641 et Richelieu* (à suivre) (Richelieu chercha à l'empêcher ; ne le pouvant, il pratiqua la candidature officielle.) pp. 449-458. — J. Wilbois. *La mission de l'Église Russe. Lettres de Moscou*, (à suivre). (En Russie, religion et sociologie étant inséparables, l'auteur

expose d'abord « le côté matériel de l'existence en Russie. ») pp. 459-479.

REVUE DU CLERGE FRANÇAIS, 1er Oct. — F. Dubois. *L'éternité des peines de l'enfer.* (Éclaire l'éternité des peines par l'étude de la nature du péché mortel et de la sanction. Le péché mortel est une interversion dans la finalité : il est déicide. La moralité de la peine est justifiable devant la droite raison. L'éternité des peines, conséquence du péché et de la peine, est conforme à la dignité de Dieu et à celle des créatures.) pp. 230-251. = 15 Oct. — B. Allo. O. P. *Nos attitudes en face de la vérité.* (Dénonce les diverses formes revêtues par la peur de la vérité dans le domaine religieux. Conflit entre les militants et les intellectualistes, la solution de ce conflit entre deux tournures d'esprit nécessaires, consiste à pratiquer une mutuelle tolérance. Nouvelles divisions dans le camp des penseurs : les Logicistes, les Esthètes, les Utilitaristes, ces derniers sont au fond des militants. Les vrais penseurs religieux font abstraction de l'utilisation immédiate de leurs travaux. Méfiance de certains traditionnels pour la vérité d'autrui. Conclusion : 1° Se convaincre qu'aucune vérité n'est jamais dangereuse pour celui qui la comprend bien. 2° Poser en principe la légitimité et la nécessité de la division du travail.) pp. 337-361.— P. Gaucher. *Le signe infaillible de l'état de grâce.* (Prouve par l'Écriture, les Pères, le sentiment des théologiens, des raisons théologiques et psychologiques, que l'acte naturel d'amour de Dieu *super omnia*, est le signe infaillible de la certitude absolue de l'état de grâce.) pp. 362-385. = 1er Nov. — A. Villien. *Histoire des commandements de l'Église (suite). Troisième commandement.* (Il est très malaisé de savoir combien de fois par année ou par série d'années, l'ensemble des chrétiens se confessait pendant les premiers siècles. C'est parallèlement au rite de la pénitence publique annuelle faite au carême, que paraît s'introduire l'usage ferme de la confession annuelle. Cet usage est canonisé peu à peu, vers le milieu du IXe siècle, par les constitutions synodales et par les conciles qui déterminent en général que ces confessions au nombre de trois ou de quatre seront faites au curé de la paroisse. A la fin du XIIe siècle, le relâchement les a ramenées en pratique à une seule. Et c'est pour ce motif que le concile de Latran de 1215 fait de la confession annuelle l'objet d'une prescription étendue uniformément à l'Église universelle.) pp. 468-491. = 1er Déc. — G. Michelet. *L'expérience religieuse d'après William James* (Critique, au point de vue psychologique et catholique, les trois affirmations fondamentales de l'auteur : nature, valeur, origine des faits religieux. Les formes religieuses les plus aiguës peuvent n'en être qu'une déformation. L'auteur, en rapprochant la psychologie religieuse de la psychologie générale, finit par l'identifier avec elle. Il ne suffit pas de définir la religion un rapport de l'homme avec le divin mais avec un Dieu personnel, concret. James a trop accusé les types qu'il nous présente en les ramenant à la joie ou à la douleur : en réalité, dans toute religion, ces deux sentiments se mêlent.) pp. 5-24. — E. Vacandard. *Léon XIII à l'école de Bossuet.* (Léon XIII feint d'ignorer la théorie médiévale, représentée par Boni-

face VIII, sur l'origine et les rapports de l'Église et de l'État. L'idée que s'était faite de ces rapports l'antiquité chrétienne, notamment Tertullien et les papes Gélase et Anastase, lui agréait davantage. Aussi, il s'adressa au génie qui l'avait le mieux comprise et le mieux développée et se mit à l'école de Bossuet.) pp. 25 37. = 15 Déc — V. L. Bernies. *Dieu est-il ?* (La production des êtres nouveaux, l'eclosion de la vie, l'apparition de l'intelligence prouvent que Dieu est cause première du monde, réalité vivante, intelligente et transcendante, infinie nécessairement et seule absolue.) pp. 129-147.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Oct. — P. Fournier. *Étude sur les Fausses décrétales* (suite-à suivre). (La patrie des Fausses décrétales. « C'est dans la province de Tours, au Mans ou aux environs du Mans, qu'il faut placer l'auteur ou les auteurs des Fausses décrétales. » Celles-ci, en effet, « conviennent à la situation de la province de Tours entre 846 et 852, mieux qu'à la situation d'aucune autre province » ; de plus, à la même époque et dans la même région, on trouve des apocryphes qui « portent la marque de l'atelier isidorien ».) pp. 761-784. — D M. Girard, S. J. *Anania Mogatzi. Épisode de la lutte religieuse en Arménie (943-965).* (Étude biographique sur le catholicos d'Arménie Anania Mogatzi. Il était monophysite et combattit les Chalcédoniens (catholiques) représente surtout par Jagob de Tathev. Finalement le catholicisme eut gain de cause, car le successeur d'Anania fut un catholique. L'auteur traite successivement les points suivants : situation de l'Arménie, lors de l'élévation d'Anania à la dignité de catholicos ; son élection et ses premiers démêlés avec Jagob ; les nouvelles luttes entre Anania, Jagob et Kosrov, évêque d'Antzévatzik, les luttes du catholicos d'Arménie contre les Albanais ; ses nouveaux démêlés en Siounie avec Jagob ; le second voyage d'Anania en Albanie ; les dernières années du catholicat d'Anania.) pp. 785-804. — R. Maere. *Les origines de la nonciature de Flandre.* (fin). L'intervention pontificale en France, à l'époque de la Ligue, amena la présence de commissaires (Matteucei, puis Malvasia), jouant à la fois le rôle d'agents administratifs et diplomatiques. Pour la facilité des relations avec Rome et avec les Espagnols, ils séjournaient dans les Pays-Bas, soit à Anvers, soit à Bruxelles. L'un d'eux, Malvasia, fut même nommé nonce, quand un prince du sang, l'archiduc Ernest, devint gouverneur. Ces faits préparaient l'institution de la nonciature de Flandre ; elle eut lieu en 1596, à l'arrivée de l'archiduc Albert.) pp. 805-825.

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTERATURE RELIGIEUSES, 5. — J. Zeiller. *Une légende hagiographique de Dalmatie, saint Domnius de Salone.* (fin). (Examen critique de la légende et des arguments en sa faveur. Il demeure probable que c'est pendant la période obscure, qui va du VIIe siècle au Xe siècle, que la légende a commencé de s'élaborer ». A comparer l'histoire et la légende, « il demeure acquis que l'évêque martyr Domnio gouverna l'église de Salone à la fin du IIIe siècle ; son homonyme apostolique ne commença d'exister dans la légende qu'au

milieu du moyen âge ».) pp. 885-407. — P. DE LABRIOLLE. *L'argume de prescription.* (Analyse le *De Præscriptione* de Tertullien et souligne l'argument de prescription, emprunté au droit romain et utilisé contre les hérétiques. Succès de cet ouvrage, surtout depuis le XVIe siècle. La raison, c'est que l'argument est mieux présenté que chez S. Irénée p. ex. Tertullien a dû voir les inconvénients de la tactique qu'il préconise : éviter toute discussion *sur le fond*, avec les hérétiques, car il consent parfois à discuter. Elle était surtout à l'usage des faibles.) pp. 408-429. — L. DE LA VALLÉE POUSSIN. *Introduction à la Pratique des futurs Bouddhas, par Çantideva.* (Çantideva est un théologien bouddhiste du VIIe siècle, et son ouvrage un traité de la vie spirituelle qui conduit à l'état de Bouddha. On y trouve des considérations et des vues ascétiques intéressantes. Traduction française de trois chapitres.) pp. 430-458.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS nov.-décemb. — CLODIUS PIAT. *La raison et la croyance en Dieu.* (La raison est non seulement nécessaire pour prouver l'existence de Dieu, mais aussi pour découvrir le principe métempirique des faits de la révélation, pour juger de la soi-disant intervention de Dieu dans la conscience immanente personnelle, pour maintenir enfin leur valeur aux motifs de crédibilité. Pourtant la raison se sent débile, malgré tout, devant cet Être premier qu'elle a prouvé, mais qui reste inéprouvable ; de sorte qu'en cela encore, pour bien voir la vérité, il faut d'abord la vivre.) pp. 394-412.— EUGÈNE GRISELLE. — *L'apologétique de Nicole d'après ses lettres (fin).* (Pour Nicole, les doutes en matière de foi sont fruits du caprice plutôt que de la raison. Il vaut mieux ne pas s'engager dans leur fourre inextricable. Il faut s'attacher à l'autorité de l'Église, car l'évidence qui naît de la discussion est difficile, et le prétendu instinct en faveur de la vérité est invoqué par l'hérétique lui-même. Cette conception simpliste et trop optimiste de l'apologétique selon Nicole, doit, pour être comprise, être replacée dans son cadre et ses circonstances historiques.) pp. 424-453.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Nov. — A. HANNEQUIN. *La méthode de Descartes.* (Descartes a eu le sentiment qu'en approfondissant la nature du jugement mathématique, il se plaçait d'emblée au centre du problème de la connaissance.... en quoi il s'affirmait comme le maître et le précurseur de Kant. « Ce qu'a été pour Kant la doctrine des jugements synthétiques à priori, la doctrine du jugement mathématique l'a été dans les *Regulæ* pour Descartes. » — La déduction cartésienne, qui est la déduction mathématique, diffère essentiellement du syllogisme; ce n'est pas une opération à trois termes, mais à deux termes, « c'est essentiellement un jugement qui pose une relation. » « La relation prend chez Descartes la valeur d'une chose non incluse dans les termes, mais la valeur d'une chose qui leur est supérieure, puisque, sauf le premier, elle les fait être et les engendre. » C'est l'interversion des idées de l'école qui mettait au premier rang les notions et les termes qu'il suffirait de poser, pour que la liaison fût posée du même coup.)

pp. 755-774. — A. Hannequin. *La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement.* (Première leçon. La première tendance de Leibniz consiste à soumettre toute connaissance digne de ce nom aux lois d'une logique et d'une mathématique universelle. Il comprit ce qu'il y a de profondément original dans la méthode progressive des vraies mathématiques, (méthode qui donne une priorité à la relation sur les concepts) : nul n'y fut plus que lui un inventeur de génie (découverte du calcul infinitésimal) ; mais son erreur fut de croire, durant toute sa vie, qu'entre cette méthode et la logique aristotélicienne, il n'y avait pas de différence de nature, mais au contraire identité et unité. En fait, tous les travaux qu'il entreprit dans le sens et dans l'esprit de la logique formelle, tels que la Caractéristique Universelle, échouèrent fatalement. Deuxième leçon. La deuxième tendance principale de la philosophie de Leibniz dérive de la conviction que tout se fait mécaniquement dans la nature, mais que le mécanisme qui suffit à tout dans la nature, ne se suffit pas à lui-même et ne trouve, en définitive, son principe que dans la réalité de l'esprit et de Dieu.» Cette attitude de Leibniz, qui fut d'abord un préjugé psychologique ou théologique, devint en définitive l'œuvre la plus philosophique et la plus réfléchie.) pp. 775-795. M. Ruyssen. *La Guerre et le Droit.* (L'auteur montre par quelle transition la guerre s'est associée au droit, dont elle était la négation, quels sont les facteurs (division du travail, honneur militaire, religion et philosophie) qui ont favorisé l'expansion du droit hors des frontières des groupes politiques. — La guerre moderne n'est pas simplement une survivance de la barbarie, la dernière trace de l'anarchie primitive, elle a subi la pénétration graduelle du droit. « Tout d'abord par ses préliminaires et ses conclusions, elle est comme encadrée par les institutions juridiques qui lui abandonnent un rôle de plus en plus restreint ; en outre, par ses propres lois et coutumes, elle est condamnée à évoluer sur un terrain de plus en plus circonscrit, tenue de respecter certaines existences, certaines richesses, certains droits. Elle est en ce sens une procédure, mais une procédure imparfaite, dans la mesure où elle suspend encore certains droits au bénéfice de la force. » « La guerre a pu être nécessaire dans le passé, elle a pu jouer parfois un rôle civilisateur ; elle est très certainement aujourd'hui, aux yeux du pur juriste, un contresens réactionnaire. » A cette procédure imparfaite une procédure plus parfaite peut être substituée, « sans qu'il soit nécessaire de postuler une transformation radicale de la nature humaine ».) pp. 796-825 ; — G. Aillet. *La responsabilité objective* (à suivre). (Au point de vue de la morale, et en partie encore du droit pénal, qui dit *responsabilité dit faute.* C'est aussi le point de vue du droit romain et de notre droit civil à l'origine. « Mais peu à peu se développe une autre idée, qu'avait déjà connue le droit germanique, et qui est que *tout dommage* (même sans faute) *exige réparation.* C'est au fond le conflit entre la justice sociale, organisatrice des réparations nécessaires, et la justice individuelle, respectueuse de la liberté, soucieuse de ne sanctionner que le démérite personnel. Comment réaliser l'une sans violer l'autre. Les discussions actuelles des juristes sur ce sujet offrent au moraliste un champ d'observation assez

fertile, pour une étude positive de la responsabilité.) pp. 827-844. — C. Cantecor. *Principes de la morale rationnelle par Landry.* (M. Landry a tenté de concilier en sa doctrine le rationalisme ou formalisme de Kant et l'utilitarisme empiriste : la raison nous renvoie comme guide au seul plaisir. « Il n'est pas de méthode plus incertaine et plus étrange que celle que M. Landry a juge à propos d'employer. Il s'agissait de déterminer quelle est, selon la raison, la fin de la vie. M. Landry, qui se croit rationaliste, n'a pas cru devoir procéder logiquement à cette détermination, il lui paraît qu'on reconnaît le bien absolu à l'irrésistibilité qui contraint la volonté ».) pp. 845-865.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Nov — Cte Domet de Vorges. *Les manuscrits inédits de Maine de Biran.* (Expose et apprécie les principales idées philosophiques qu'ils contiennent : L'existence et l'activité du moi, la substance, la valeur objective de la connaissance.) pp. 353-370. — P. Hadelin. *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle.* (La perception empirique de la substance, le rejet de l'abstraction et la suppression du problème critique sont les conséquences idéologiques de la doctrine de Roger Bacon sur l'identité entre la substance et les accidents.) pp. 371-391. — Jean Halleux. *A propos d'un livre sur l'existence de Dieu.* (Examen critique de la valeur probante des arguments que présente M. Sertillanges dans son ouvrage : les Sources de la croyance en Dieu.) pp. 392-419. — F. Van Cauwelaert. *L'empirio-criticisme.* (Exposé et critique de l'Empirio-Criticisme de Richard Acenarius, Ernest Mach, Hans Cornelius et Théodore Lichen.) pp. 420-433.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN, 3. — J. Bousquet. *Vie d'Olympias la diaconesse.* (Traduction française avec introduction d'une vie éditée par les *Anal. Boll.*, t. XV, pp. 409-423. Olympias, riche veuve de Constantinople, dirigée par S. Jean Chrysostome, persécutée avec lui, morte en exil, le 25 juillet 408. La vie traduite ici est anonyme et date de la seconde moitié du Ve siècle. L'auteur s'est inspiré du *Dialogue* de Palladios, et de *l'Histoire Lausiaque.*) pp. 225-250. — F. Tournebize. *Les cent dix-sept accusations présentées à Benoît XII contre les Arméniens.* (suite-à suivre). (Continuation de l'exposé des accusations. Réponse des évêques Arméniens présents au concile de Sis (1344 ?), représentant surtout la Cilicie. Elle « laisse voir que la plupart des erreurs ou croyances dénoncées avaient été admises, au moins dans telle ou telle partie de la Grande Arménie. ») pp. 274-300 — L. Delaporte. *Le Pasteur d'Hermas. Nouveaux fragments sahidiques.* (Texte et traduction, d'après le mss. copte 1305. (Bibliothèque nationale, Paris) du Mandatum XII (3, 4-4, 4), des similitudes VI (2, 1-7), VIII (10, 3-11, 5) et IX (5, 1-6, 1) pp. 301-311. — F. Nau. *Note sur un manuscrit syriaque (commentaire des Psaumes, d'après Théodore de Mopsueste) appartenant à M. Delaporte.* (Le texte du ms. de M. Delaporte est identique au texte du ms. Sachau 215, conservé à Berlin, contenant un commentaire syriaque. Il utilise des fragments de Théodore de Mopsueste, et est utilisé par Bar-Hebræus. Il se place ainsi entre 496 et 1286.) pp. 313-317.

REVUE DE PHILOSOPHIE, Oct. — PAUL GAULTIER. *La critique d'art.* (Il y a une critique d'art qui est possible, à condition qu'elle ne soit ni purement dogmatiste, ni purement impressionniste, mais qu'elle fasse appel au sentiment esthétique et que, sous sa dépendance, elle apprécie les œuvres d'art. Il faut d'ailleurs reconnaître que l'émotion esthétique a elle-même des lois qui la dirigent.) pp. 341-358. — E. BAUDIN. *La philosophie de la foi chez Newman* (4e art.) (Impuissant déjà vis-à-vis du problème de la raison, le fidéisme ne l'est pas moins vis-à-vis des divers problèmes de la foi qu'il mutile tous par suite d'une mutilation initiale de la raison. Il fausse la psychologie de la foi subjective, compromise par l'exclusivisme de l'affirmation sentimentale. Il fausse la philosophie de la foi objective, ramenée à tort à un simple problème de vie personnelle. Il fausse enfin l'apologétique, réduisant les *praeambula fidei* à un art d'user exclusivement des mobiles de crédibilité au détriment des motifs de crédibilité.) pp. 373-390. — E. PEILLAUBE. *Un article de M. E. Le Roy : Scolastique et philosophie moderne.* (Cite un article paru dans la revue *Demain*, où M. Le Roy écrit que le conflit actuel entre la philosophie moderne et la philosophie scholastique est moins un conflit de doctrines qu'un conflit d'esprit et d'attitude ; il y aurait surtout entre les deux discontinuité de méthode. M. Peillaube répond qu'il y a continuité entre le péripatétisme et la philosophie expérimentale et doctrinale qui est en train de s'élaborer.) pp. 415-429. — H. DEHOVE *Sur la perception extérieure.* (Le perceptionnisme, comparé aux autres théories, a une position très forte, spécialement quand il s'agit de rendre compte de l'idée de l'existence du monde extérieur. Dans ce 1er article M. D. critique la théorie illusioniste et conclut que celle-ci, en prétendant expliquer l'idée d'objet par la seule association, ne l'explique pas, en réalité, mais, par une pétition de principe, la postule et la prend comme accordée.) pp. 430-443. = Nov. — J. GARDAIR. *La connaissance de Dieu.* (Réponse à un article de M. Sertillanges paru dans la même revue, 1er août 1906. La plupart des théologiens reconnaissent que les perfections « *simpliciter simplices* », existent en Dieu *formaliter eminenter*. M. Sertillanges n'aurait insisté que sur l' « *eminenter* », au dire de M. Gardair. Celui-ci insiste sur le « *formaliter* ».) pp. 445-470. — G. GUEUTIN, *Le libre arbitre.* (Essai de réfutation du déterminisme psychologique par l'analyse des « batailles morales. » « Mon passé moral n'est pas la raison suffisamment explicative du présent et de l'avenir de ma moralité ; car alors mon présent ne pourrait revêtir qu'une seule forme : continuer. Un changement moral produit par les seules causes externes serait inintelligible : on ne subit pas sa propre conversion. » La question du libre arbitre ne peut se résoudre qu'en sortant de la science et de la psychologie.) pp. 471-505. — H. DEHOVE. *Sur la perception extérieure* (2e article.) (La théorie illusioniste croit échapper à la pétition de principe en disant qu'elle ne se donne pas arbitrairement l'idée d'objet, mais la prend dans la tendance naturelle de toutes les représentations sensibles à l'objectivation. C'est encore supposer la question résolue par un appel à l'innéité, qui est sans fondement et en désaccord avec les faits.) pp. 580-595. = Déc. COMTE DOMET DE VORGES, *Dieu infini.* (Critique la thèse de M. Schiller

qui, après Stuart Mill, repousse l'idée d'un Dieu infini pour n'admettre qu'un Dieu fini. M. Schiller a confondu à tort les deux notions d'infini et d'indéfini. Avec son Dieu fini, M. Schiller retourne à l'anthropomorphisme et est forcé d'aboutir à des conséquences qui ébranlent le Christianisme.) pp. 597-610. — A.-D. SERTILLANGES, *La connaissance de Dieu.* (Répond aux critiques faites par M. Gardair à son article : *Agnosticisme ou anthropomorphisme.* Insiste particulièrement sur ceci : dans cette proposition : *Dieu est*, le verbe être n'a aucune valeur définissante, mais exprime le lien logique d'une proposition vraie. Dieu, dans sa mystérieuse réalité, est *super-être ;* par suite il est *simpliciter innomabilis.*) pp. 614-625. — P.-X. MERTENS. *Valeur objective de l'idée de substance.* (Montre que nous connaissons directement l'existence d'un être qui répond au concept clair et distinct de substance : le moi ; que nous déduisons l'existence d'autres substances par un raisonnement obvie dont la majeure est un principe analytique, et la mineure une expérience quotidienne ; enfin réfute les objections de Locke et de Berkeley.) pp. 718-723.

REVUE PHILOSOPHIQUE, oct.— G. DUMAS. *Les conditions biologiques du remords.* (Le remords ne résulte pas seulement de la comparaison que nous faisons avec nos idées de bien et de mal ; il dépend aussi de conditions affectives et physiologiques, mises spécialement en lumière dans les états anormaux de la mélancolie anxieuse ou de la maladie du scrupule.) pp. 337-358. — F. PAULHAN. *L'échange économique et l'échange affectif : Le sentiment et la vie sociale.* (Étudie les caractères distinctifs, les rapports, les transformations réciproques de l'échange affectif et de l'échange économique.) pp. 359-399. — W.-M. KOZLOWSKI. *L'« a priori » dans la science.* (Deux genres d'*a priori* dans la science ; l'*a priori historique* qui a introduit les postulats scientifiques, l'*a priori psychologique* qui a introduit les concepts fondamentaux. Il faut découvrir cet *a priori* par la recherche des principes directeurs de l'investigation scientifique, par la psychogenèse des concepts scientifiques.) pp. 400-411. — Nov. — H. BERGSON. *L'idée du néant.* (L'idée du néant, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à celle d'existence, est une pseudo-idée, un simple mot ; les problèmes que l'on soulève autour d'elle deviennent des pseudo-problèmes, et — l'illusion dissipée — s'évanouissent comme des fantômes.) pp. 449-466. — BOS. *Les éléments affectifs de la conception.* (La *querelle des Universaux* s'éclaire d'un jour nouveau si l'on réfléchit à la place que tient l'élément affectif dans le mode tout individuel de la formation du concept. Les intellectuels purs sont particularistes ; les affectifs sont au contraire universalistes.) pp. 466-484. — PROBST-BIRABEN. *L'extase dans le mysticisme musulman. Les étapes du soufi.* (Il apparaît que l'ascète musulman passe par trois phases : préparation, perfection, extase. L'extase n'est pas un état de la conscience subliminale, mais un état anormal de la conscience principale où les opérations psychiques sont devenues des réflexes, où la conscience supérieure est devenue une hyperconscience soumise à des lois mentales nouvelles.) pp. 490-498. — Déc. — ADRIEN NAVILLE. *La morale conditionnelle.*

(Il faut distinguer la *téléologie morale* qui est le système des buts obligatoires, de la *morale* proprement dite qui est le système des moyens les meilleurs pour réaliser l'idéal conçu par la téléologie. C'est la morale ainsi entendue et non la téléologie morale qui est conditionnelle et relative à l'ambiance sociale.) pp. 561-575. — L. Dugas. *La fonction psychologique du rire.* (Veut préciser les nombreuses théories sur le *pourquoi* du rire — en insistant sur l'élément d'impulsivité psychique, sur la part de subconscient qui entre dans le rire.) pp. 576-599. — G. H. Luquet. *Logique rationnelle et psychologisme.* (Prend la défense du psychologisme critiqué par M. Couturat (*Rev. de Métaphysique et de morale*, mai 1906.) Entraîné par des analogies verbales, M. Couturat aurait confondu logique et opérations logiques, psychologie et psychologisme. De plus le psychologisme n'a pas à s'opposer à la logique ; il est du domaine exclusif de la théorie de la connaissance.) pp. 600-610.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. (1er Oct.) — A. Durand. *L'Évangile de l'Enfance.* (Exposé des raisons historiques en faveur de la naissance du Christ d'une vierge. Réfutation des principales objections d'ensemble.) pp. 1-13. — A. Baudrillart. *L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst.* (Histoire de sa pensée philosophique et exposé de ses jugements sur les différents systèmes de philosophie.) pp. 13-28. — (15 Octobre). A. Durand. *L'Évangile de l'Enfance* (suite). (Histoire du dogme de la naissance virginale de Jésus-Christ. Le témoignage de la tradition.) pp. 65-73. — A. Baudrillart : *L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst* (suite). La critique du Cartésianisme de l'Ontologisme et de Rosmini.) pp. 73-85. — (1er nov.) Mgr Douais : *La répression de l'hérésie.* (Extrait de l'avant-propos de son ouvrage : « L'inquisition : ses origines historiques ; sa procédure ». (In-8° Paris, Plon, 1906). pp. 129-135. — A. Durand. *L'Évangile de l'Enfance* (suite). (Expose les théories modernes des adversaires de la naissance virginale du Christ). pp. 135-151. — A. Leleu : *Le Christianisme et la Justice.* (La doctrine catholique sur la justice offre de cette vertu, si chère à nos contemporains, la notion la plus précise, comme la justification la plus rigoureuse.) pp. 152-157. — L. Jaud : *L'œuvre apologétique de Mgr Gibier.* (But, plan, caractère, valeur de ses conférences). pp. 162-174. — (15 novembre). L. Labauche. *La distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.* (Ces deux ordres diffèrent 1° par la fin, 2° dans la nécessité de leur existence. L'ordre surnaturel n'est pas exigé par la nature comme le soutenait Baïus ; il n'y a cependant pas antagonisme entre les deux ordres, mais harmonie). pp. 193-208. — Dom Cabrol. *Les origines du culte catholique. Le Paganisme dans la liturgie.* (La théorie des emprunts au paganisme repose sur l'analogie : or l'analogie n'implique point nécessairement filiation. Étant donné l'opposition des principes (fétichisme et vie extérieure du paganisme, monothéisme et vie intérieure du catholicisme), les deux religions ne pouvaient se faire d'emprunts.) pp. 209-223. — H. Lesêtre. *Les récits de l'Histoire sainte : les Hébreux en Égypte.* (Examine au point de vue de la vraisemblance historique : l'histoire de Joseph, la terre de Gessen, la multiplication des Hébreux). pp. 224-229.

— (1er décembre). — A. DURAND. *L'Évangile de l'Enfance* (suite). (Passe en revue tous les passages des Évangiles auxquels les adversaires en ont appelé pour nier le caractère primitif de la croyance chrétienne en la Vierge Mère.) pp. 257-277. — DOM CABROL. *Les origines du culte catholique : Le Paganisme dans la Liturgie* (fin). (Les signes dont use l'Église sont universels. La liturgie chrétienne est originale, ses rites forment une synthèse. L'évolution du rite ne s'opère pas sous la pression d'influences étrangères au Christianisme). pp. 278-287. — J. GUIBERT. *Leçon d'Apologétique. Pourquoi je crois en Dieu.* (Exposé des preuves classiques de l'existence de Dieu). pp. 297-305. = (15 décembre). A. DURAND. *L'Évangile de l'Enfance* (suite). (Bien que S. Paul ne parle nulle part expressément de la conception surnaturelle du Christ, rien n'autorise à affirmer qu'il l'ignore et encore moins qu'il l'exclut). pp. 321-333. — PH. PONSARD. *Le sentiment religieux dans Alfred de Musset.* (Musset n'a pas eu la foi d'un chrétien, il ne paraît pas non plus avoir cru avec certitude à l'existence de Dieu, ni à l'immortalité de l'âme. Cependant son cœur tend sans cesse vers l'infini et cela lui vient du Christianisme.) pp. 333-344. — A. HAMON. *Critères de l'Extase.* (Très différents dans leurs effets sur l'intelligence et la volonté, la névrose et l'extase ne peuvent véritablement se confondre). pp. 345-353. — P. NOURRY. *Peut-on imputer à la Papauté du XVe siècle l'ajournement fâcheux de la Réforme de l'Église.* (Conclusion : La réforme de l'Église a été ajournée par la nécessité, où était la Papauté de s'adonner d'abord à la restauration de sa primauté religieuse, politique, sociale et de s'adapter au mouvement humaniste.) pp. 287-299 et 354-361.

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, Sept. — P. LOBSTEIN. *Études sur la doctrine chrétienne de Dieu ; IV. La Toute-Puissance de Dieu.* (Étudie successivement : la notion traditionnelle de la T.-P. de Dieu et sa notion biblique. Propose une solution dont il fait la contre-épreuve à l'aide des témoignages religieux des Réformateurs et par l'examen des objections de la pensée moderne (Stuart-Mill, Wilfred Monod) et conclut qu'il faut substituer la conception téléologique ou finale à la conception étiologique ou causale.) pp. 345-416. — J. M. S. BALION. *L'Utilité de l'histoire des religions pour l'étude du N. T.* (Traduction française par Genouy de l'article publié dans Studien und Kritiken, janv. 1906, pp. 35-85. Étudie l'application de la méthode comparative au N. T. reconnaît en principe sa légitimité, admet son utilité dans le domaine eschatologique ; pour le reste, estime qu'elle donnera peu de résultats. L'influence du Boudhisme, Mithriacisme, littérature Hermétique d'Égypte est à écarter à peu près entièrement. Conclut : « L'influence des religions étrangères sur le Christianisme primitif ne saurait être tenue pour importante. ») pp. 417-450.

REVUE THOMISTE (Novembre-Décembre) R. P. GARDEIL, *La Crédibilité (2e partie) : Les Problèmes. III. La Crédibilité et l'Apologétique.* Y a-t-il place dans le domaine apologétique pour une discipline qui prendrait exclusivement son point d'appui dans les éléments subjectifs :

action, moralité, surnaturel latent, délaissés par les apologétiques intellectualistes ? L'auteur répond d'abord à une question préalable en prouvant que l'Apologétique subjective ne saurait s'ériger en Apologétique unique et exclusive, son point de départ étant une hypothèse qui laisse place à d'autres hypothèses. Puis il traite de l'Apologétique pragmatiste, qui, si elle suppose le surnaturel absent de la vie, ne saurait aboutir, ni à une exigence du surnaturel, ni aux déterminations objectives de la foi catholique. Il en est tout autrement, si l'on suppose le surnaturel présent.) pp. 511-528. — R. P. Hugon. *De l'Etat des âmes séparées* (2e Art.). (Étudie d'après la doctrine de saint Thomas : les divers modes de connaissance dans la Vie future, le langage des esprits, la science des âmes séparées, le mouvement des âmes séparées, les apparitions.) pp. 529-546. — R. P. Pègues. *Des droits de l'État en matière d'enseignement* (2e Art.). (Le monopole de l'État, la suppression de l'enseignement libre vont contre la conception même de l'État moderne qui proclame l'indifférence absolue à l'égard des doctrines. Toutefois, cette liberté de pensée est elle-même une erreur. L'État doit interdire tout enseignement contraire aux premières vérités proclamées par la raison. Quant aux vérités ayant trait à la religion positive, le devoir de l'État, s'il en doute, est de les respecter, s'il en est certain, de les favoriser. Vis-à-vis des autres religions, il doit pratiquer la tolérance). pp. 547-570.

RIVISTA FILOSOFICA. — Sept.-Oct. — A. Faggi. *Gli Albori della Psicologia in Grecia.* — (La distinction de l'âme et du corps fut assez tardive dans la psychologie grecque. Avec Démocrite et Anaxagore naissent au sein de l'antique animisme, mais encore confus, le matérialisme et le spiritualisme). — G. Vidari. *Il moralismo di Kant.* — (A propos de V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant* et A. Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.* La perpétuité des tendances idéalistes et métaphysiques de la conscience morale et, d'autre part, l'exagération du moralisme de Kant, ne rendent-elles pas possible et nécessaire une forme de connaissance, pour ainsi dire métaphysique, des principes fondamentaux de la moralité ?). — G. Della Valle. — *La fase attuale della psicologia sperimentale ed il Congresso di Würtzburg.* (Nouvelle orientation de la psychologie expérimentale ; à la quantité s'oppose la qualité, à la mesure mathématique, l'introspection ; à la méthode des moyennes, la considération des différences individuelles, à l'observation empirique sans méthode et sans but, la recherche avec un objet déterminé.)

SCUOLA (LA) CATTOLICA, nov. — R. D. Minoretti. *Il Modernismo.* (C'est un nom générique qui désigne un ensemble d'aspirations et d'erreurs. Origines du modernisme : une sage tendance à développer l'action dans tous les domaines, n'étant pas soutenue par l'humilité, le travail de sélection, irritée des résistances, s'est tournée en éloge de toute nouveauté, en critique des hommes et des choses anciens. Contenu . d'une part, fausse interprétation de l'Écriture, faux évolutionisme

de la foi, apologétique antiscolastique ; d'autre part, indépendance vis-à-vis de l'autorité. Jugement : il faut admettre un certain progrès, mais aussi une certaine immobilité. Éviter de « caqueter », mais travailler. Que les mœurs soient le garant de la science.) pp. 444-458. — G. Mattiussi, S. J. *Primato della Volontà* (fin). (La volonté n'a pas de pouvoir sur l'exercice absolu de l'intelligence, mais sur l'exercice relatif, vis-à-vis des objets singuliers. Quant à la spécification (assentiment à une énonciation ou négation) la volonté ne peut rien pour les premiers principes ou les conclusions nécessaires, de prémisses nécessaires ; mais elle a une grande influence sur les opinions et l'acte de foi. Elle est souvent cause d'erreur.) pp. 459-476. — G. Mattiussi, S. J. *Ancora la Volontà nel pensiero del Ven. Duns Scoto.* (Discussion avec le P. Agostino Gemelli sur la pensée de Scot touchant le primat de la volonté, et quelques questions de détail.) pp. 477-478. — C. Gaffuri, *Ancora « I precursori dell' uomo »*, (suite — à suivre). (Le squelette découvert à Neanderthal, (entre Düsseldorf et Elberfeld), en 1856. Opinions à son sujet. Conclusion : il n'y a pas lieu d'en faire un type intermédiaire entre le genre *Homo* et un animal hypothétique, ni même une espèce particulière du genre *Homo ;* le type qu'il offre se rencontre à toutes les époques. — Quant au crâne de Calaveras (Californie), l'authenticité de sa découverte en terrain tertiaire est très problématique ; il est moderne, et appartient à un Indien, ou plus probablement à un Esquimau.) pp. 496-507.

STIMMEN AUS MARIA-LAACH, 9. — St. Beissel, S. J. *Die Wallfahrt nach Loreto.* (A l'occasion de l'ouvrage d'Ul. Chevalier, et en se basant sur lui, l'auteur montre que la légende de la translation de la maison de Nazareth n'a pas été le premier ni le plus important mobile du pèlerinage de Lorette ; ce fut la renommée des miracles accomplis en ce lieu.) pp. 361-376. — J. Blotzer, S. J. *Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums* (à suivre). (A propos de Pfleiderer qui veut expliquer historiquement le Christ par la comparaison avec les religions anciennes, l'auteur étudie les mystères païens en eux-mêmes d'abord Mystères d'Éleusis, de Bacchus, d'Adonis.) pp. 377-391 — M. Mischler, S. J. *Bildung des Willens.* (Motifs : c'est une des principales puissances de l'homme, la principale ; elle a besoin de formation et peut être formée. But : enlever ses faiblesses, son manque de rectitude, ses hésitations, son défaut de persévérance. Moyens : augmenter ses connaissances, avoir des principes, les appliquer à sa vie extérieure ; domination de soi, formation de bonnes habitudes, secours surnaturels, plein vouloir.) pp. 391-411. — 10. — S. Beissel, S. J. *Die Hingabe eines ausserordentlich grossen Vermögens. Eine heroische Tat der hl. Melania* (A l'occasion de l'ouvrage du cardinal Rampolla sur sainte Melanie la Jeune l'auteur étudie un point spécial de cette biographie : l'abandon par la sainte de son immense fortune. Celle-ci représentait d'après le cardinal un revenu de 116.000,000 fr. ; les copistes ont dû exagérer les chiffres. Elle provenait d'une ancienne famille de consulaires et de préfets. Sainte Melanie fut entravée dans son dessein. L'idée

lui en était venue de l'exemple de plusieurs de ses proches.) pp. 477-490. — J. Blotzer. S. J. *Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums* (fin). (Le culte de la Mère des Dieux et de son amant Attis eut la Phrygie pour patrie. Introduit à Rome en 204 av. J. C., il s'y développa et parvint même à faire entrer ses fêtes dans le calendrier officiel (2e quinzaine de mars). Outre les fêtes publiques, souvent obscènes, il avait ses mystères, pareils à ceux de Mithra. Le Mithriacisme se répandit très rapidement, après que les empereurs (Commode, Aurélien) y adhérèrent. Ce qui attirait à lui c'était, avec ses rites purificateurs, sa croyance à une autre vie, au triomphe du bien sur le mal. Description de ses rites.) pp. 500-518.

TEYLER'S TEOLOGISCH TIIDSCHRIFT. 4. — H. U. Meyboom. *De Carpocratianen.* (Les Carpocratiens constituaient une secte hérétique née vers le milieu du second siècle. L'auteur s'efforce, en rassemblant les indications éparses chez divers auteurs des premiers siècles, de jeter quelque lumière sur leurs origines et leurs théories.) pp. 491-520. — P. Feenstra. *Fries redivivus.* (Exposé des théories par lesquelles J. H. Fries, disciple de Kant, a tâché de combler l'abîme qui séparait, chez son maître, la science de la croyance.) pp. 521-534.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 2. — Westphal, *Aaron und die Aaroniden.* (Du Code Sacerdotal on ne peut tirer aucun renseignement historique sur Aaron : là sa figure n'est qu'une projection dans les temps primitifs du haut Sacerdoce postérieur. On soupçonne seulement qu'il a dû y avoir jadis un grand personnage de ce nom. Mais d'après les vieilles sources, l'Aaron, frère de l'antique prophétesse Miriam, a l'air d'avoir été un prince séculier, qui, avec Hur, a joué un rôle important aux côtés de Moïse. Il n'y a pas lieu de suspecter l'historicité de ces personnages. Quant aux généalogies sacerdotales de P. et de R., on y distingue deux groupes, l'un où se montre la tendance à légitimer le Sacerdoce des Sadokites, en les attachant au vieil Aaron, l'autre qui est exempt de cette tendance. Ce sont des mélanges de vieilles traditions avec des inductions généalogiques inspirées des faits contemporains de P. L'Aaron historique pourrait fort bien appartenir, comme Moïse, à la tribu de Lévi. Celle-ci s'étant éteinte, et ses rares survivants n'étant plus connus que comme prêtres, on s'explique que la tradition ait fait d'Aaron un grand prêtre, le Lévite κατ' ἐξοχήν.) pp. 201-230. — Alf. Zillesen. « *Tritojesaja* » *und* « *Deuterojesaja* ». *Eine literarkritische Untersuchung zu Is. 56-66.* (L'auteur d'Isaïe LVI-LXVI est un esprit nourri de la lecture du Deutero-Isaïe, qui, sans proprement citer celui-ci, s'inspire de lui de toutes manières, tant en fait d'idées que d'expressions, malgré les différences de leurs temps et de leurs buts. Z. passe successivement en revue les citations de XL-LV dans LVI-LXVI, les combinaisons, les mots et phrases caractéristiques et propose des corrections.) pp. 231-276. — R. Gottheil. *Hizzib iad.* (Les mots « להושיב ידו בנהר » de II Sam. VIII, 3, sont à interpréter par « להשיב ידו בנהר פרת » de I Ch. XVIII, 3, « ἐπιστῆσαι χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ

ποταμὸν Εὐφράτης. » (LXX). Cette « main » est une stéle.) pp. 277-280. — Ed. Nestle. *Miscellanea*, p. 281-292.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE, 4. — J. Kern, S J. *Zur Kontroverse der katholischen und des Griechisch - orthodoxen Theologen über das Subjekt der hl. Oelung.* (L'Église orientale accuse l'Église latine d'avoir changé le sujet de l'Onction en désignant le malade en danger de mort. En fait, jusqu'au XIIe siècle, les Pères parlent des malades en général ; diverses causes ont introduit dans l'Église latine la pratique de l'*extrême* Onction. Les Grecs commettent un sacrilège en conférant ce sacrement aux personnes en bonne santé ; les Russes sont d'accord avec l'Église latine.) pp. 597-624. — J. Stufler. S. J. *Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott.* (suite-fin). L'auteur soutient contre Schell que la rédemption du Christ nous a *mérité* la grâce : Dieu accorde celle-ci en vertu de la justice, non d'une pure bonté. De plus cette théorie n'est pas un anthropomorphisme atteignant l'absolue indépendance de Dieu dans sa causalité. La théorie contraire de Schell a ses origines dans ses idées sur la volonté divine.) pp. 625-649. — Dr J. Ernst. *Die dogmatische Geltung der Beschlusse des zweiten Konzils von Orange.* (L'auteur, contre Gutberlet et Scheeben, affirme que, non seulement les 8 canons, mais encore les 17 maximes théologiques qui suivent, ont reçu l'approbation du Pape Boniface II. D'après ces maximes et S. Augustin, les œuvres des infidèles sont des péchés, en comprenant sous ce mot, même les œuvres naturelles moralement bonnes.) pp. 650-670. — E. Dorsch. S. J. *Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche.* 5e art. (Position des *amis d'Origène*, (Denys, Théognoste, Piérius, Didyme, Athanase, etc.) vis-à-vis du sens allégorique.) pp. 671-692 — Dr Fr. Maier *Die Echtheit des Iudas-und 2. Petrusbriefes.* (Réplique à une critique d'Holtzmann. L'auteur *croit* que l'Épître de S. Jude et la 2e Épître de S. Pierre sont authentiques. La preuve relève de la critique historique et philologique. Jusqu'ici elle n'a pas été faite contre l'authenticité.) pp. 693-729. *Analekten.* J. Hontheim S. J. *Bemerkungen zu Isaias 42.* (Critique textuelle. Traduction, d'après le système strophique de Zenner. Explication. Analyse. Remarques.) pp. 745-761. — Fr. Zorell, S. J. *Psalm 86 (87). Fundamenta ejus.* (Traduction et explication sommaire.) pp. 761-764. — Fr. Zorell. S. J. *Was bedeudet der Name Jesus ?* (Jesus = Jahve salva !) pp. 764-766. — Dr Arn. Steffens. *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel.* (Preuve de cette croyance par une peinture de la cathédrale de Cologne, c. 1360.) pp. 766-767.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE, 3. — Dr Schlossmann. *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz* (à suivre). (Il n'est pas prouvé que Q. Septimius Tertullianus Florens, l'apologiste, doive être identifié avec le jurisconsulte Tertullien ; il n'est pas prouvé non plus que Tertullien fut un jurisconsulte dans les divers sens où les Romains entendaient ce mot.) pp. 251-275. — J. V. Pflugk-Hartung. *Die Papstwahlen und das Kaisertum 1046-1328* (a suivre). (L'empereur Henri III,

prince et patrice des Romains, eut la part prépondérante dans l'élection des Papes, bien qu'il restât encore des facteurs secondaires ; l'évêché de Rome était devenu un évêché d'Empire.) pp. 276-295. - Dr J. DIETTERLE. *Die Summae Confessorum, von ihren Anfangen an bis zu Silvester Prierias.* III *Die Summae confessorum der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und des 16 Jahrhunderts bis zur Silvestrina.* (suite).(Summa Angelica,ainsi appelée de son auteur le franciscain Angelus de Clavassio; elle fut rédigée (en 1470), par ordre alphabétique, et eut grande vogue. Luther l'attaqua spécialement.) pp. 296-310.— FR. SCHMALTZ. *Zur Darstellung des pietistischen Terminismus.* (Exposé de différentes opinions sur la question du terme fixé par Dieu aux hommes, de leur endurcissement ou de leur conversion finale.) pp. 311-319. — *Analekten.* P. KALKOFF. *Luther vor dem Generalkapitel zu Heidelberg.* (Suite des événements dans l'année du chapitre.) pp. 320-323. — D. KALKOFF. *Der Briefwechsel zwischen dem Kurfürsten Friedrich und Cajetan.* (Important pour expliquer la conduite de Cajétan à la fin de l'année 1518.) pp. 323-332.— TH. BRIEGER. *Zu den neuesten Augustana-Studien.* (Discussion avec Kolde. L'auteur maintient les points principaux de ses conclusions au sujet de la Confession d'Augsbourg.) pp. 333-335. — P. LEHMANN. *Zwei ungedruckte Briefe an Melanchton.* (Texte de deux lettres rédigées en grec et adressées par le philologue Joachim Camerarius à Mélanchton les 9 et 17 nov. 1522.) pp. 335-339. — VON HOENSBROECH. *Der Zweck heiligt die Mittel.* (Réplique à Dasbach. « Le Jésuite Bécan explique aussi expressément que possible : 1/ qu'il est permis de conseiller un moindre mal, pour en éviter un plus grand ; 2/ les adversaires de cette opinion lui sont opposés parce qu'à leur avis, il n'est pas permis d'employer un moyen mauvais pour atteindre une bonne fin. ») pp. 339-347. — TH. BRIEGER, *Randbemerkungen zu Troeltsch Vortrag über « die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. »* (Contre Troeltsch soutenant que « Luther n'est nullement le fondateur de l'époque moderne. ») pp. 348-355.

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Oct. — Dr A. DORNER. *Eduard von Hartmann.* — (Appréciation des vues de Hartmann dans les différentes branches des sciences philosophiques. En rapprochant la philosophie de la nature des traditions des grands idéalistes allemands, Hartmann s'est efforcé de revenir du matérialisme à l'idéalisme.) — ALBERT BASTIAN. *Quellen und Wirkungen von Jakob Böhmes Gottesbegriff.* (fin) (Böhme se rapproche de Descartes par la manière dont il explique l'origine de l'idée de Dieu, de Malebranche par sa conception des rapports du monde et de Dieu, de Spinoza enfin et surtout par ses théories de l'immutabilité et de l'éternité divines et des relations des individus avec l'absolu. Influence de Böhme sur les principaux philosophes allemands du XIXe siècle). — A. MEINONG. *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* (1er article). (S'efforce d'établir ces deux points : a) il y a des objets qui ne rentrent dans le domaine d'aucune des sciences actuelles ; b) il y a, dans les modes de connaissance, une opposition fondamentale, aperçue depuis longtemps,

mais qu'on n'a pas suffisamment mise en valeur dans la systématisation des sciences (la connaissance qui tient compte de l'existence de son objet et celle qui n'en tient pas compte.) — CHR. D. PFLAUM. *Bericht über die italienische philosophische Literatur des Jahres 1905.* — (Histoire de la Philosophie. — Philosophie Générale et Métaphysique — Logique et Épistémologie. — Psychologie — Esthétique. — Philosophie du Droit.)

ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE. 4. — A. MAECKLENBURG. *Ueber den Ephod in Israel.* (Ce mot a dans l'A. T. deux sens distincts (cf. d'une part Ex. XXVIII, 6-12 etc, d'autre part, Juges. VIII, 27, etc.). Dans le premier cas, il s'agit d'un vêtement sacerdotal, dans le second, d'une sorte d'armoire renfermant l'image de la divinité, comme chez les Babyloniens.) pp. 433-460. — A. HILGENFELD. *Kritik und Antikritik an der Apostelgeschichte.* (Exposition des théories de Semler, Baur, Hilgenfeld, Iülicher (critique) Harnack (anticritique) sur les Actes des Apôtres. L'opinion d'Harnack est jugée du point de vue de l'école de Baur.) pp. 461-483.— Dr FR. GÖRRES. *Der echte und der falsche Victor von Cartenna.* (Double question. I. Un Victor, évêque de Cartenna en Mauritanie, a, au témoignage de Gennade, composé divers ouvrages dans la seconde moitié du Ve siècle. — II. En vain on a voulu (Cave et Oudin) retrouver son *De Pœnitentia publicani* dans les œuvres de S. Ambroise, et (Tillemont) son *Libellus consolatorius* dans celles de S. Basile. La soi-disant utilisation d'œuvres historiques de Victor, d'après une édition introuvable de Mientras, par Marcus et Papencordt, est une erreur de ces auteurs.) pp. 484-494. — Dr P. SAEKMANN. *Voltaire als Kritiker der Bibel und des Christentums.* (fin). (Exposition — sans appréciation — des critiques de Voltaire sur l'autorité de la Bible, sur l'exposition historique des livres saints, sur Jésus et le Christianisme.) pp. 494-571.

Le gérant : G. STOFFEL.

Superiorum permissu.	*De licentia Ordinarii.*

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 2.533

Les éléments psychologiques du Caractère moral d'après Aristote

On peut, à première vue, désespérer de trouver dans le vocabulaire d'Aristote une expression qui corresponde exactement à notre mot français de *caractère*, pour désigner la physionomie morale d'un individu, ou d'un peuple (1). Cette expression existe cependant, et même elle revient à chaque page de l'Éthique à Nicomaque. Nous voulons parler du mot ἦθος (τὸ).

Étymologiquement, ce mot a trait aux *mœurs* comme celui dont il dérive, ἔθος (τὸ). Mais tandis que ἔθος (τὸ) désigne les mœurs en général, les coutumes, ἦθος (τὸ) s'applique de préférence aux mœurs humaines (2). Il y a plus, dans l'Éthique à Nicomaque, ἦθος (τὸ) caractérise un état particulier des mœurs humaines; il nous les représente à l'état d'*habitude*, ou de simples *dispositions*. Toutes les fois que ἦθος (τὸ) est employé par Aristote pour signifier l'ensemble des *habitudes* acquises, groupées autour de l'axe volontaire, il est synonyme de *caractère*. Quand au contraire Aristote l'applique à un ensemble de *dispositions* naturelles ou acquises, qui n'ont de l'habitude que l'apparence, il est synonyme de *tempérament* (3). Le tempérament est subordonné au caractère comme la disposition l'est à l'habitude.

---

1. Χαρακτήρ (ὁ), en grec, signifie, à proprement parler, une empreinte, un signe gravé; on l'emploie également pour désigner tantôt le graveur lui-même, tantôt les instruments à son usage : nous disons, dans ce dernier sens, les *caractères* d'imprimerie. Χαρακτήρ (ὁ) se dit aussi du style, des traits du visage. Quelques écrivains comme Thucydide, l'ont utilisé pour désigner le « caractère » moral d'un individu, ou d'une race. Mais on ne voit pas qu'Aristote l'ait jamais fait. Cette expression ne se rencontre pas une seule fois, sous sa plume, dans l'Éthique à Nicomaque. La seule fois qu'il s'en est servi dans la Politique, c'est à propos d'une empreinte de monnaie. (II a, 9 — 1257a 40 sq.)

2. Bonitz : *Index Aristotelicus :* ἦθος (τὸ). — Berlin, 1831.

3. *Éthique à Nicomaque :* H x, 10, 1179b 819 : ἦθος εὐγενές, φιλόκαλον. C'est ce que nous appelons le « naturel ». Il y a le *naturel* doux et le *naturel* léonin : ἤθη ἡμερώτερα καὶ λεοντώδη : Πθ, 4 ; 1338b 18 ; le *naturel* aigre : ἤθη πικρότερα, II, f, 225, 1519a 6 ; le *naturel* vertueux ou méchant : σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι κατὰ τὰ ἤθη (etc.) Πθ, 2, 1448a 2 ; — 6, 1449b 37.

Habitudes et *dispositions*, voilà donc à quoi finalement se ramènent *les éléments psychologiques du caractère*, dans la morale aristotélicienne, et ce sont ces éléments que nous voudrions analyser ici même, dans les quelques pages qui vont suivre.

Nous espérons que cette analyse, basée sur une étude consciencieuse des textes, fournira au lecteur la preuve des affirmations qui précèdent. D'abord nous nous demandons quelle est la raison d'être de l'habitude, dont Aristote écrit qu'elle est « une disposition de l'âme, bonne ou mauvaise, destinée à faciliter le jeu de ses facultés connaissantes et motrices ». Une fois établie la raison d'être de l'habitude, nous verrons en quoi ce phénomène psychologique se rapproche ou s'éloigne de la simple disposition habituelle. Cela fait, il nous sera facile de dégager les conséquences de cette doctrine pour l'étude du caractère moral, et d'entrevoir à quels titres la disposition et l'habitude interviennent dans sa constitution.

§ I

RAISON D'ÊTRE DE L'HABITUDE

« Tous les êtres, toutes les substances ont une manière d'être » fondamentale et habituelle, une forme qui est leur essence et » à laquelle ils tendent d'eux-mêmes comme à leur fin et à leur » bien. Cette forme essentielle, substantielle, est ce qu'on nomme » leur nature. La définition des êtres naturels, à la différence des » agrégats formés par l'art, la violence ou le hasard, c'est d'avoir » en eux-mêmes le principe de leur mouvement, mouvement dans » la fin duquel consiste leur nature et leur essence même. Mais » ce n'est pas tout : cette fin du mouvement naturel, c'en est » aussi le principe, la cause efficiente. C'est par l'acte où il tend » que l'être se meut; c'est cet acte qui, étant sa fin ou son » bien, fait naître en lui le désir duquel naît le mouvement, et » qui, immédiatement présent aux puissances de la matière, les » amène à lui, et les réalise incessamment (1) ».

Tout être agit selon sa nature; celle-ci est à la fois le principe et le terme de son activité (2). L'action, en définitive, n'a

1. RAVAISSON : *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, Paris, Picard, 1834-46 ; t. II, p. II.

2. ARISTOTE : *Phys.* : II, 199, 3, sq. — τέλος γὰρ (ἡ φύσις) καὶ οὗ ἕνεκα. II *Phys.* 1, 192b 21, 13 ; III, 1, 200b 12 ; VIII, 3, 253b 5 ; 4, 254b 17 : ἡ φύσις ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτος καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. — Cf. ibid. IV. Met. : 4, 1015a 14 ; 1014b 19 ; V, 1, 1025b 20.

pas d'autre but que d'enrichir la source même d'où elle jaillit. Et voici la théorie psychologique qui du coup se dégage de cette métaphysique.

Dès qu'une forme, ou une nature prend place dans la hiérarchie des êtres, immédiatement une tendance intérieure et innée l'oriente tout entière dans le sens de l'activité qui lui est propre. Aristote donne à cette tendance le nom de désir naturel (ὄρεξις) (1). Il ne faudrait pas se la représenter comme une *entité* distincte de la forme, exerçant sur elle une pression analogue à celle d'un poids d'horloge sur les rouages qu'il actionne. La vérité est que cette tendance naturelle est une des deux fonctions qui ressortissent à toute forme quelle qu'elle soit. Au lieu de considérer celle-ci à l'état statique, dans l'ordre de l'être, où elle joue le rôle de principe *déterminant*, nous l'envisageons au point de vue dynamique, comme principe d'opération. Depuis le minéral qui ne s'en rend pas compte, jusqu'à l'homme qui la constate, sans pouvoir s'y soustraire, tous les êtres ont cette tendance en partage. C'est moins une lumière qui dirige, qu'une force qui entraîne. On la trouve également dans les facultés de l'âme, telles que l'intelligence, la volonté et la sensibilité (2). Là encore c'est un penchant primitif qui a l'allure et tous les caractères de l'instinct : facilité, nécessité, automatisme et inconscience.

L'intelligence a sa tendance radicale et innée à connaître le vrai, tout comme la volonté a la sienne à se porter vers le bien; les puissances sensibles n'échappent pas non plus à cette loi d'*attraction objective*. Si donc par impossible, il n'y avait pour chacune de nos facultés qu'une seule manière de se porter vers l'objet qui sollicite leur activité, leur inclination naturelle, dont nous venons de parler, serait à la fois nécessaire et suffisante à opérer ce transfert.

Mais il est loin d'en être ainsi. Encore que la vérité, par exemple, soit une dans son fond, elle peut revêtir aux yeux de l'intelligence des aspects multiples. La multiplicité des sciences en est une preuve évidente. Or, par nature, l'intelligence n'est pas inclinée à envisager la vérité sous tel aspect à l'exclusion de tel autre. Il faut donc de toute nécessité que sa tendance naturelle, mais générale, à connaître la vérité, se précise en fonction des points de vue variés sous lesquels celle-ci demande à se faire jour, et qu'elle s'adapte à chacun d'eux.

---

1. *De Anima* : II, 3, 414b 2.

2. *Eth. Nic.* : 1113a 11 ; 1139a 23 ; 1139b 5 : *ὄρεξις διανοητική, βουλευτική* ; — *ὀρέξεις φυσικαί*, 1149b 4.

Comment se fera cette adaptation? D'abord par des *actes* d'intelligence correspondant aux différentes manifestations *objectives* de la vérité. Les actes intellectuels, au moyen desquels je me livrerai à l'étude de la Métaphysique, seront irréductibles aux actes qui m'introduiront dans la connaissance de la science mathématique; je devrai m'appliquer à comprendre les principes de la géométrie analytique par des procédés qui ne cadreraient point avec l'étude de la science naturelle, et ainsi de suite, pour toutes les sciences où la vérité absolue se diffuse en quelque sorte, et ne nous présente jamais que l'un ou l'autre de ses aspects lumineux. A supposer alors que je répète un certain nombre de fois ces actes intellectuels à l'égard d'une même vérité scientifique, cette répétition finira par susciter dans mon intelligence une tendance de plus en plus ferme à m'orienter dans le sens de cette vérité. Aristote donne précisément à cette tendance le nom d'*habitude*, et, à l'ensemble des tendances du même ordre, celui de vertus intellectuelles (1).

Ce nom de vertu substitué à celui d'habitude indique clairement la raison d'être de ce phénomène. Qui dit vertu dit force, activité. Or, l'habitude intellectuelle n'est pas autre chose, dans l'intelligence, qu'un supplément d'activité destiné à orienter dans une direction précise son inclination générale à connaître le vrai, et qui — à la manière d'une vis de précision — vient resserrer à la fois et fortifier le jeu un peu lâche de ses ressorts.

Il en va de même des habitudes morales. Par nature, nous sommes inclinés à rechercher le bien et à nous complaire dans sa possession (2). Mais le bien — pas plus d'ailleurs que le vrai — n'existe pour nous à l'état absolu (3). Tout au contraire, lorsque notre volonté nous entraîne à sa conquête, nous ne le rencontrons jamais qu'à l'état fragmentaire, dans les multiples réalités objectives où il s'incarne et se particularise, qu'il s'agisse du bien naturel ou de tout autre bien. Or comment une inclination naturelle au bien en général, pourrait-elle nous faire atteindre chacune de ces réalités, si elle n'était préalablement soumise au même travail d'adaptation que l'inclination naturelle de l'intelligence à connaître le vrai? La volonté en nous — et toutes les

1. *Eth. Nic.* : *ἕξεις ἠθικαὶ* (*τοῦ ἤθους*) *καὶ διανοητικαί* (*τῆς διανοίας*) 1102a 5-1103a 10; 1103a 5, 1138a 55, sq. *πῶθεν γίνονται* : 1103a 14 — b 25; 1105a 17 — b 18; 1109a 20 — b 26; 1179a 20, sq.

2. *Eth. Nic.* : 1194a 3 : *τάγαθον, οὗ πάντ' ἐφίεται*

3. *Eth. Nic.* IV 1096b 30-35; 1097a 10.

facultés de l'âme auxquelles elle imprime ses impulsions — ont précisément cette ressource de pouvoir s'orienter, par des *actes* précis, dans des directions déterminées. Je puis faire des actes de justice, de force, de tempérance, comme aussi des actes contraires d'intempérance, de faiblesse et d'injustice. Pour peu dès lors que je répète ces actes, l'orientation ira en s'accentuant; des tendances nouvelles et variées se substitueront peu à peu, dans chacune de mes puissances, à leur penchant primitif et indéterminé. Alors j'entrerai en possession d'habitudes morales, vertus ou vices, selon les cas.

D'après ce qui précède, il est assez facile de se rendre compte du rôle que l'habitude est appelée à jouer dans notre vie psychique, de sa *raison d'être*. Tandis que les puissances de l'âme lui sont données pour agir, l'habitude a pour première fonction d'orienter leur activité dans une direction déterminée (1). Sans ses facultés, l'âme resterait en quelque sorte immobilisée en elle-même, et dans l'impossibilité de penser, de vouloir et de sentir. Au contraire, les facultés, sans l'habitude, seraient soumises à un changement perpétuel. Incapables, par des actes isolés, de s'arrêter à une manière d'agir définitive, elles épuiseraient les énergies de l'âme dans des efforts sans cesse renouvelés. L'indétermination elle-même de cette inclination naturelle qui pousse nos facultés vers leur objet respectif, les empêche de donner à notre activité spécifique — j'entends par là toute l'activité qui ressortit à notre nature d'être raisonnable — son maximum d'intensité. En venant remédier à cette indétermination radicale, par une sorte de précision automatique, l'habitude a cet avantage de rendre nette une situation un peu floue.

Si elle n'exalte pas l'activité d'une ou de plusieurs facultés au dépens des autres d'où elle serait absente, elle permet à l'âme de se déployer largement et sans perte d'énergie, dans le sens de sa nature. Si au contraire, elle hypertrophie une de nos facultés, intellectuelles ou sensibles, au dépens des autres, elle amène une rupture d'équilibre au sein de l'organisme, et compromet pour autant l'activité globale, celle-là même que nous avons appelée spécifique, du sujet humain.

Dans ces conditions, la définition de l'habitude donnée par Aristote au Livre des Catégories devient intelligible : « C'est, dit-il, » une disposition qui détermine en bien ou en mal la nature ou

1. *Mét.* : IX, 1-6 ; V, 12 ; — *Eth. Nic.* : 1129ᵃ 12, sqq.

l'activité du sujet (1). Toutefois, si cette définition nous permet d'assigner à l'habitude sa véritable raison d'être, en la distinguant nettement des puissances de l'âme qu'elle détermine, elle ne suffit pas à la distinguer de certaines autres qualités, qui n'ont de l'habitude que l'apparence extérieure, et ont été souvent confondues avec elle.

Aristote donne à ces dernières qualités le nom de dispositions habituelles (διάθεσεις).

§ II.

HABITUDES ET DISPOSITIONS HABITUELLES

Voici à quel signe, d'après le Philosophe, il est permis de distinguer spécifiquement l'habitude de la simple disposition, naturelle ou acquise.

L'habitude (ἕξις) est *de soi* la modification *stable* d'un sujet donné ; la disposition (διάθεσις) au contraire, une modification *instable*. Ainsi la santé et la maladie sont des dispositions ; les sciences et les vertus sont des habitudes (2).

Cependant, il arrive qu'en réalité on perde facilement une habitude, alors que de simples dispositions de l'esprit ou du corps se conservent indéfiniment. Il y a en effet certaines dispositions mentales, comme l'opinion ou le préjugé, qui sont ineffaçables, alors que la science s'oublie et que la vertu se dégrade. Est-ce donc qu'au rebours des affirmations d'Aristote l'instabilité conviendrait plutôt à l'habitude, et la stabilité à la disposition ? Il n'en est rien. Toutefois, une contradiction aussi apparente demande à être expliquée, si nous voulons mettre davantage en relief la vraie nature de l'habitude.

Nous avons montré plus haut, en essayant de trouver à ce phénomène psychologique sa raison d'être, que notre dynamisme intellectuel et moral manquait, pour exercer complètement son activité, d'une détermination absolue ; qu'il y avait, en d'autres termes, un certain jeu dans ses ressorts. Or, l'habitude, disions-nous, a précisément pour but de supprimer, ou du moins d'atténuer ce jeu, en fixant chacune de nos facultés dans une direc-

---

1. *Met.* IV, 1022, 26 : Ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο.

2. *Catégories*, 8, 28, 35 : διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον· ἕξεις δὲ αἱ τοιαῦταί εἰσι καὶ αἱ ἀρεταί.

tion *objective* déterminée. Elle est donc par essence un phénomène *stable.*

Mais d'où lui vient, en dernière analyse, cette stabilité? Ce n'est certes pas de la faculté elle-même où elle s'enracine, puisqu'au contraire elle la lui communique, en s'y enracinant. Reste donc que ce soit de l'objet auquel cette faculté se réfère, par l'intermédiaire de l'habitude. De telle sorte que la stabilité de ce phénomène est avant tout *objective.* Prenons des exemples. La science, d'après Aristote, est une habitude. Or, qu'est-ce que la science, sinon une connaissance par les causes (1)? Mais connaître ainsi, c'est connaître de la manière la plus stable qui se puisse imaginer : car c'est, selon la nature même de l'objet scientifique, ou bien ramener des conclusions à leurs principes immédiats, ou bien ramener ces derniers à un point indivisible et immuable, l'*évidence*, où toute connaissance doit virtuellement aboutir, pour être vraiment scientifique. Dans ces conditions, l'habitude ou vertu intellectuelle est donc bien une détermination stable de l'intelligence.

Il faut en dire autant des habitudes, ou vertus morales. Elles aussi ont une stabilité *objective*, garantie par la *Fin* elle-même qui commande l'activité humaine. Car, aussi longtemps que nous serons des hommes, nous serons tenus, sous peine de déchéance morale, de régler tous nos actes d'après cette Fin, qui n'est autre que le *bien rationnel* (2). Or, il n'y a de vertu morale qu'à ce prix. Celle-ci emprunte donc fatalement à la *Fin* de l'agir humain, dont elle dépend dans sa genèse et son développement, la *stabilité* qui la caractérise.

La question du *vice* paraît plus difficile à résoudre. Tout le monde accorde en effet qu'il existe des habitudes vicieuses, dont l'effet le plus immédiat est de contrecarrer l'ingérence de la raison dans le domaine de l'action. Par elles nous sommes déjetés en quelque sorte en dehors de l'axe intellectuel, autour duquel doit évoluer une vie vraiment humaine, et par conséquent voués d'avance à toutes les fluctuations qui peuvent naître d'un état d'âme aussi anormal. De deux choses l'une alors : ou le vice n'a de l'habitude que l'apparence; ou l'habitude n'est pas ce qu'Aristote veut qu'elle soit, un phénomène *objectivement* stable.

---

1. *Anal. post.*, I, 2, 71a 21. — *Mét. :* XI, 4, 1061b 30.

2. GILLET : *Du Fondement intellectuel de la Morale d'après Aristote.* — Paris, Alcan, 1905 ; p. 100, sv.

Certains psychologues, parmi ceux qui pensent avec le Stagyrite que la stabilité est une propriété essentielle de l'habitude, se tirent de ce dilemme en accordant que le vice n'est pas une habitude proprement dite (ἕξις), mais une simple disposition (διάθεσις) habituelle, dont la permanence s'explique suffisamment par les conditions subjectives du sujet vicieux, tels une volonté réduite à l'impuissance, ou un tempérament déséquilibré.

Nous ne croyons pas cette opinion tout à fait conforme à la vérité, et voici pourquoi. Sans doute, si l'on fait attention à l'activité globale et spécifique de l'homme, celle qu'une raison éclairée doit imprégner de sa lumière, et une volonté droite marquer à son effigie, nous n'avons pas, pour expliquer objectivement la stabilité du vice, les mêmes principes dont nous nous sommes servis pour caractériser celle de la vertu. Mais, qu'on veuille bien le remarquer, le vice, comme la vertu, est toujours la modification d'une de nos facultés appétitives, dont il ne fait en somme qu'*accentuer*, en la précisant, la tendance naturelle qu'elles ont à s'élancer à la conquête de leur objet propre. Pour autant donc que l'*objet* précis, déterminé, vers lequel un vice quelconque inclinera l'une de nos facultés, sera de nature à exercer sur elle une attraction constante, pour autant ce vice lui-même aura des chances *naturelles* et *certaines* de durer. A ce titre, il est bel et bien une habitude. Supposons, par exemple, qu'au lieu de viser le « juste milieu » rationnel, dans la recherche du plaisir sensible, je ne m'en soucie pas le moins du monde, ou m'en écarte volontairement. Il n'en reste pas moins que ce plaisir, sous toutes ses formes, correspond adéquatement à la tendance naturelle et animale qui nous porte tous à jouir. Or, on ne saurait nier, sans aller contre l'expérience, qu'une fois abandonnée à elle-même, et soustraite à l'influence lumineuse et forte de la droite raison, cette tendance ne demande à se satisfaire. Elle est entraînée comme par son propre poids vers toutes les réalités sensibles qui lui sont présentées par les sens et l'imagination, à titre de sources intarissables de jouissances. Si donc l'*intempérance* n'a pas d'autre but que d'accentuer cette tendance naturelle, en la précisant, en l'aiguillant, pour ainsi dire, dans une direction déterminée, nous devons en conclure qu'elle a, de ce chef, tout ce qu'il faut *objectivement* pour être un phénomène stable, une habitude. Qu'à un certain point de vue, lorsqu'on envisage par exemple la subordination des puissances de l'âme, l'ordre hiérarchique des fins, d'après lequel doit se régler notre

activité d'homme, la stabilité des habitudes vicieuses ne soit pas aussi absolue que celle des vertus morales, soit. Mais ce n'en est pas moins une stabilité objective, qui ne tient pas exclusivement aux conditions individuelles du sujet où ces habitudes prennent racine et se développent.

D'ailleurs, quoi qu'il en soit de cette explication, il nous paraît difficile d'interpréter autrement la pensée d'Aristote. Ne définit-il pas en effet l'habitude une qualité stable, qui détermine *en bien* ou *en mal* le sujet humain? Or de toutes les déterminations appelées à porter atteinte à notre activité humaine, le vice, nous le verrons bientôt, est la seule qui présente de sérieuses garanties *objectives* de stabilité.

Tout ce que nous savons jusqu'ici, c'est que l'habitude, en vertu de cette loi d'attraction objective qui régit le monde de l'âme et de ses facultés, est par nature un phénomène stable. Nous savons en outre que ce phénomène, sous certaines conditions, garantit, et, sous d'autres, compromet, atrophie notre activité spécifique.

Mais d'où vient donc qu'*en fait* certaines habitudes, la plupart même, se perdent avec tant de facilité? Car encore une fois, la science s'oublie et la vertu se dégrade.

D'après le Philosophe, cela dépend uniquement des *dispositions* individuelles, psychologiques et physiologiques, du sujet humain où les habitudes sont appelées à éclore et à s'épanouir. Stables objectivement, celles-ci sont vouées, du chef de ces dispositions, à une instabilité subjective.

Au premier rang parmi les dispositions psychologiques naturelles qui menacent la stabilité subjective de l'habitude, il faut placer cette indétermination *radicale* des facultés de l'âme, dont nous avons parlé, par rapport à chacun des objets spéciaux, bien déterminés, vers lesquels les oriente momentanément certaines habitudes. Jusqu'au jour où ces dernières, par la répétition des actes qui leur auront donné naissance, auront triomphé d'une pareille *indétermination*, elles seront susceptibles de disparaître, soit sous l'influence d'actes contraires, soit même par le manque d'exercice. En cela, nos facultés ressemblent à un terrain mouvant qui a besoin d'être bien cultivé, affermi, pour retenir, dans ses sillons, les semences qu'on lui a confiées, et leur permettre d'y pousser de profondes racines.

Sans doute cette indétermination radicale de nos facultés n'est que l'envers psychologique de leur inclination naturelle à se

porter vers leur objet propre et adéquat. Je veux dire par là qu'elle ne constitue pas à proprement parler une entité distincte de ces facultés, et exerçant sur elles une pression en sens inverse de celle que nous attribuons à l'inclination naturelle elle-même. Il suffit que l'objet correspondant aux puissances de l'âme soit général de sa nature, pour que la tendance naturelle qui les y porte nécessairement, les laisse par là même indifférentes et indéterminées par rapport aux objets spéciaux qui, dans le cadre pour ainsi dire illimité de cet objet général, serviront comme de points de mire à des tendances particulières, aux habitudes. Mais c'est précisément ce double aspect naturel de nos facultés, cette détermination et cette indétermination objectives simultanées, qu'il fallait mettre en lumière. Car nous avons là la clef des différences profondes qui sépareront à jamais la simple disposition (διάθεσις) de l'habitude (ἕξις).

On ne peut nier en effet qu'une forme quelconque, fût-elle saturée de déterminations ultérieures, à la seule condition d'être abandonnée à son inclination naturelle, ne retombe dans l'espèce d'indétermination que nous avons dite. Supposons par exemple l'intelligence en possession d'habitudes scientifiques, acquises au prix d'efforts multipliés. Que faudra-t-il pour la ramener peu à peu à cet état de « table rase » qui la caractérise, avant tout contact avec l'être? Il suffira la plupart du temps de cesser toute opération intellectuelle correspondant aux sciences qui l'ont enrichie, en décuplant son activité naturelle. Y a-t-il cependant rien de plus stable objectivement que les habitudes scientifiques? Assurément non. Mais pour que cette stabilité se change en une stabilité subjective, il faut, par des actes intellectuels incessamment répétés, que l'habitude vienne à bout de l'indétermination primitive de l'intelligence, de cette *disposition* fâcheuse que l'on retrouve à la racine de toutes nos facultés.

Voyons maintenant la contre-épreuve de ce phénomène. A côté de la science, dont on ne peut mettre en doute la stabilité objective, il y a au contraire des opinions, des préjugés surtout, qui ne présentent aucune garantie objective de durée. Cependant, tandis qu'il est nécessaire à l'intelligence, pour conserver de véritables habitudes intellectuelles, d'en multiplier sans cesse les actes, il lui suffit, pour garder indéfiniment un préjugé, de s'abstenir de penser. Dans les esprits qu'ils déterminent, sans être pourtant de nature à y engendrer la conviction, les préjugés et certaines opinions ressemblent à ces herbes folles qui poussent

à fleur de terre et que le moindre coup de vent semblerait devoir balayer. Mais que par hasard, cette terre soit grasse, alors, en dépit de toutes les bourrasques, ces herbes demeureront vivaces. Pareillement tous les parasites intellectuels dont nous nous occupons en ce moment. Leur durée est conditionnée en grande partie par l'*inertie* originelle de l'intelligence qui, abandonnée à elle-même, ne change pas de direction, aussi longtemps qu'une cause nouvelle n'intervient pas.

Supposons maintenant qu'au lieu d'avoir affaire à une faculté spirituelle, comme l'intelligence ou la volonté, nous soyons en présence de facultés matérielles, connaissantes ou motrices, peu importe. Il est clair alors qu'en plus de cette *inertie* psychologique, commune à toutes les puissances de l'âme, nous aurons à vaincre l'*inertie* de la matière dont ces facultés sont pétries, et qu'il nous faudra, pour y implanter des habitudes physiques, intellectuelles ou morales, venir à bout de toutes les *dispositions* naturelles ou acquises, qui sont l'apanage quasi fatal de la matière, et s'y incrustent sous l'influence de l'hérédité, du milieu, de l'éducation. Les sens, la mémoire, l'imagination, au service de l'intelligence, sont dans ce cas; pareillement l'appétit sensible, qui est soumis à la volonté.

Nous pouvons dès lors ramener à ces formules très simples les lois qui président à la stabilité de l'habitude et de la disposition :

Plus une habitude a de garanties objectives de stabilité, moins elle en a de subjectives ;

Au contraire, moins une disposition, naturelle ou acquise, a de garanties objectives de stabilité, plus elle en a de subjectives.

Dans le premier cas, il s'agit, au nom même de l'objet déterminé de l'habitude, de vaincre l'indétermination originelle de la faculté par rapport à cet objet, et de venir à bout des dispositions matérielles qui ne feraient que l'accentuer. Dans le second cas, il suffit d'abandonner la faculté à son élan naturel, et de ne point réagir contre les dispositions matérielles qui le favorisent, pour garantir à ces dernières une durée indéfinie.

Prenons par exemple certaines dispositions physiques comme la santé et la beauté (1). Rien de moins stable *objectivement* que ces dispositions. Leurs éléments constitutifs sont pour ainsi dire dans un état d'équilibre instable. Cela tient d'une part à la mul-

1. *Catég.*, 8 b.

tiplicité des causes dont ils dépendent, hérédité, tempérament, milieu, éducation, et, d'autre part, au caractère essentiellement changeant de la plupart de ces causes. Cependant il y a des santés qui durent et des beautés qui ne se fanent que très tard. C'est que, subjectivement, l'inertie de la matière reprend ici tous ses droits, suivant cette loi que nous rappelions à l'instant, et en vertu de laquelle toute modification de la matière persiste, aussi longtemps qu'une cause nouvelle n'intervient pas.

Nous avons nommé la santé et la beauté; mais d'une manière générale, les dispositions organiques, tout ce qu'on peut appeler les dispositions du tempérament physique, en sont là. A peu près rien objectivement, mais tout subjectivement garantit leur durée. Qu'elles soient normales ou anormales, les dispositions de nos facultés sensibles connaissantes obéissent à la même loi d'inertie. Ce qu'on désigne sous le nom de maladie des sens, de la mémoire, de l'imagination, le prouve sans conteste. Car ce n'est pas dans la nature elle-même des objets perçus, remémorés ou imaginés, que l'on peut trouver une explication à la persistance de ces phénomènes. La conformation organique, aussi longtemps qu'une cause nouvelle ne la modifie pas, en est au contraire une raison suffisante. Lorsqu'on songe alors que nous ne pouvons acquérir de vraies *habitudes* intellectuelles que moyennant ces facultés sensibles, elles-mêmes essentiellement liées à des organes, il est facile d'expliquer la stabilité ou l'instabilité subjective de ces habitudes. Tout dépendra de la nature des *dispositions* dont nous venons de parler. A supposer qu'elles soient contraires à la science que je veux acquérir, il me faudra les faire disparaître, ou tout au moins les neutraliser; si elles lui sont favorables, je devrai les utiliser; et, au besoin, s'il n'en existe point, je serai tenu d'en créer. De telle sorte que la stabilité des habitudes intellectuelles est véritablement conditionnée, comme le prétend Aristote, par les dispositions individuelles du sujet qui les acquiert.

Il faut en dire autant des *habitudes morales*, des vertus et des vices. Non seulement leur genèse et leur développement sont à la merci des dispositions organiques, qui donnent au *tempérament physique* sa physionomie originale, mais ils sont de plus conditionnés par l'ensemble de ces dispositions particulières de l'appétit sensible auxquelles Aristote donne le nom caractéristique de *passions*, et qui contribuent à la formation de ce qu'on pourrait appeler le *tempérament moral* (1).

1. Nous n'oublierons pas qu'Aristote, au Livre des Catégories (Cat. 8 b) fait

Les passions, en effet, ne sont que des modalités, naturelles ou acquises, de l'irascible et du concupiscible. Rien de moins stable *objectivement* que ces phénomènes, puisque sous la dépendance de causes essentiellement multiples et changeantes, comme l'hérédité, le tempérament physique, l'âge, le sexe, le milieu, l'éducation, l'imagination et la volonté. D'autre part, cependant, à raison même du caractère matériel des puissances qu'elles modifient, les passions sont à leur tour soumises à la loi d'inertie. D'où leur stabilité subjective, que l'on a souvent mise en relief, sans essayer toujours d'en donner la véritable raison. Et puisque, d'après le Philosophe, les passions sont la *matière* propre des habitudes morales, le rôle de ces dernières devra donc consister, soit à les utiliser si elles leur sont favorables, soit à les neutraliser, si elles étaient plutôt de nature à leur nuire. Cela s'appelle « philosopher » avec les passions. On parle beaucoup des *vertus* et des *vices* de tempérament. En réalité, il ne s'agit pas là de *vertus* et de *vices* dans le sens où ces phénomènes sont de vraies *habitudes* morales, mais des *passions* qui leur ressemblent, et en ont l'apparence extérieure (1). Sous l'influence des habitudes qui les utiliseront, elles pourront participer de leur nature, mais qu'on veuille bien remarquer qu'à les étudier séparément, habitudes et dispositions diffèrent du tout au tout. D'abord, comme nous venons de le dire, leurs durées respectives ne s'originent pas aux mêmes causes; elles sont plutôt en raison inverse l'une de l'autre. La durée des habitudes leur vient premièrement de leur objet qui est stable; celle des dispositions, physiques, intellectuelles ou morales, leur vient des conditions matérielles du sujet qu'elles affectent.

---

de la passion (πάθος, τὸ) une qualité à part. Cela tient, d'après lui, aux deux éléments constitutifs de ce phénomène psycho-physiologique. La passion est en effet un *mouvement* de l'appétit *corporel*. En tant qu'elle est un mouvement, une *émotion*, la passion est un phénomène spécifiquement distinct de la disposition; car toute disposition n'est pas une émotion. Mais en tant que la passion affecte une faculté corporelle, comme l'appétit sensible, elle est bel et bien une disposition, une détermination *subjectivement* stable.

1. La différence entre la passion et le vice s'origine aux causes qui expliquent la stabilité respective de ces deux phénomènes. La stabilité du vice est surtout *objective;* de ce chef le vice est une habitude. Au contraire la stabilité de la passion est avant tout subjective; elle dépend des conditions matérielles de l'appétit qu'elle modifie, et de toutes les dispositions organiques où cet appétit plonge ses racines.

Ce qui est vrai, c'est que certaines passions sont la matière propre du vice, comme d'autres le sont de la vertu. Mais *de soi* la passion n'est ni un vice ni une vertu. L'amour, la haine, le désir, l'aversion, l'espoir, le désespoir, la colère, la tristesse le plaisir, la joie, voilà autant de phénomènes *amoraux*, susceptibles sans doute d'être *moralisés*, mais qui n'auront qu'une valeur morale *d'emprunt*, lorsqu'une vertu ou un vice, spécifiés par un *objet* bien précis, se chargeront de les *utiliser*.

En outre — et c'est ce qu'il nous reste à démontrer par manière de corollaire — tandis que l'habitude proprement dite est toujours un phénomène d'activité, la disposition est par elle-même un phénomène de passivité. Son activité est une activité d'emprunt, elle lui vient soit de la faculté qu'elle modifie, soit de l'habitude qui l'utilise.

§ III.

LE CARACTÈRE MORAL

L'habitude est donc, d'après Aristote, un phénomène *objectivement* stable. Nous pensons l'avoir suffisamment démontré. La simple disposition habituelle est par contre un phénomène *subjectivement* stable.

Certains philosophes, à la suite de Descartes, ont appelé ces dispositions stables des habitudes, et parce que leur stabilité, dans la plupart des cas, leur vient surtout de la matière, ils en ont conclu que l'habitude est un fait général de la nature, mais qui n'atteint son maximum que dans les êtres matériels.

Telle n'est pas la pensée d'Aristote. D'après lui, la ressemblance entre l'habitude et la disposition, au point de vue de leur durée, n'est qu'apparente; car leur persistance commune dans un sujet donné n'est pas due eux mêmes causes. C'est à la *passivité* et à l'*inertie* de la puissance où elle s'incruste, que la disposition doit de persister indéfiniment, c'est-à-dire aussi longtemps qu'une cause nouvelle n'intervient pas. Au contraire, l'habitude est redevable de sa persistance à l'*activité* même de la puissance qu'elle affecte, en venant préciser et accentuer l'inclination naturelle qui l'emporte vers un *objet* fixe, et définitivement stable. Il s'ensuit que la disposition est un *phénomène de passivité*, tandis que l'habitude est un *phénomène d'activité*. C'est ce que tout le monde n'admet pas.

Maine de Biran a cru, pour sa part, reconnaître dans l'habitude deux fonctions irréductibles, c'est à savoir que l'habitude *affaiblit* tout ce qui est *passif*, mais que, par un effet contraire, elle *perfectionne toute activité*. D'où la division de son Mémoire en habitudes passives, et actives. « Tout mouvement volontaire, » fréquemment répété, devient de plus en plus prompt et précis; » l'effort ou l'impression résultant du mouvement s'affaiblit dans » le même rapport que la rapidité, la précision, et la facilité

» augmentent; et, dans le dernier degré de cet accroissement, » le mouvement, devenu tout à fait *insensible*, ne se manifeste » plus à la conscience que par les produits auxquels il concourt, » ou les impressions auxquelles il est associé (1). Si toutes nos » facultés, conclut Maine de Biran, sous quelque nom qu'on les » distingue, ne sont que des modifications de celles de sentir et de » mouvoir, elles devront participer à l'une ou à l'autre de ces » deux influences de l'habitude : s'altérer, se dégrader (et dans » certains cas s'exalter) comme *sensations* ou *sentiments*; se déve- » lopper, se perfectionner, acquérir plus de précision, de rapi- » dité, de facilité dans leur exercice, comme *mouvements* (2). »

Dans le premier cas, nous aurons affaire aux *habitudes passives*, qui comprennent la *perception*, l'*éducation* des sens, l'*association des idées*, tout ce que Maine de Biran appelle les *habitudes de l'imagination*. Dans le second cas, nous serons en présence d'*habitudes actives*, dont la volonté sera le principe-moteur, comme elle l'est du mouvement.

Il y a évidemment dans cette analyse une confusion de l'actif et du passif, puisque la perception, aussi bien que l'association des idées, implique mouvement et action. De ce que nos facultés sensibles (ou intellectuelles) réclament, pour agir, d'être excitées *du dehors* par leur objet, et du dedans par la volonté, il ne s'ensuit pas qu'elles soient des puissances passives, et qu'en cela elles s'opposent aux facultés motrices qui se portent au contraire vers le leur.

On pourrait d'abord répondre que la volonté elle-même, avant de se mouvoir ou d'imprimer son mouvement aux autres facultés, emprunte ses déterminations au dehors, et par exemple a besoin d'être mue, d'une certaine manière propre à l'intelligence, par les réalités que celle-ci lui représente. Mais ce qui est vrai, c'est que l'*activité* de l'intelligence et des puissances sensibles, s'exerce en sens contraire de l'activité volontaire ou motrice. Là nous avons affaire à une force centripète, ici à une force centrifuge. L'intelligence et les sens attirent à eux leur objet pour se l'assimiler; la volonté se porte plutôt vers le sien pour s'assimiler à lui. Mais dans les deux cas il est question de puissances actives dont la passivité est tout entière ordonnée à l'acte qui la supprimera.

De ce que l'habitude a pour effet immédiat d'affaiblir dans

1. MAINE DE BIRAN : *Mémoire sur l'habitude*, p. 96.
2. MAINE DE BIRAN : *Ouv. cité*, p. 296.

un être sa passivité et de la faire peu à peu disparaître, il ne s'ensuit pas qu'il y ait des habitudes passives. Car toutes les habitudes, même celles que Maine de Biran appelle des habitudes actives, en sont là. Leur premier rôle est d'enlever à une faculté quelconque, sensible ou motrice, l'espèce d'indétermination où elle se trouve avant de sentir ou d'agir. Et cet affaiblissement progressif de la passivité de nos facultés est en raison directe de l'activité de l'habitude elle-même. C'est dans la mesure où une habitude est active qu'elle en vient à supprimer cette passivité. Pour le bien comprendre, il suffit de se rappeler que l'unique raison d'être de l'habitude, c'est de suppléer, par son activité, à l'indétermination naturelle d'un être en regard des différentes réalités qui le provoquent à l'action.

Ravaisson, en reprenant le problème de l'habitude et de ses lois, et en s'inspirant d'Aristote, a essayé de simplifier la solution donnée par Maine de Biran. Celui-ci expliquait les différents effets de l'habitude par la différence des activités qui se modifient; il opposait les facultés sensibles aux facultés motrices. Voici les deux lois de l'habitude qu'il avait formulées : la *réceptivité* diminue, la *spontanéité* augmente. N'y aurait-il pas moyen, s'est demandé Ravaisson, de ramener ces deux lois à une loi plus générale qui les comprendrait en les expliquant, et qui s'accorderait avec tous les phénomènes constatés? Écoutons la réponse; elle est digne d'attention, et va nous servir à mettre davantage en lumière la pensée du Philosophe sur ce point important.

« La continuité ou la répétition affaiblit la passivité, exalte » l'activité. Mais dans cette histoire contraire des deux puis- » sances contraires, il y a un trait commun. Toutes les fois » que la *sensation* n'est pas une douleur, à mesure qu'elle se pro- » longe et se répète, à mesure par conséquent qu'elle s'efface, » elle devient de plus en plus un *besoin*. D'un autre côté, à » mesure que dans le *mouvement* l'effort s'efface, et que l'ac- » tion devient plus libre et plus prompte, à mesure aussi elle » devient davantage une *tendance*, un penchant qui n'attend plus » le commandement de la volonté, qui le prévient, qui souvent » même se dérobe sans retour à la volonté et à la conscience... » Ainsi dans la sensibilité, dans l'activité se développe également » par la continuité ou la répétition une sorte d'*activité* obscure, » qui prévient de plus en plus, *ici* le vouloir, et *là* l'impression » des objets extérieurs... Ainsi la continuité ou la répétition » abaisse la sensibilité, elle exalte la motilité, mais par une

» seule et même cause, le développement d'une spontanéité irré-
» fléchie, qui pénètre et s'établit de plus en plus dans la *passivité*
» de l'organisation, en dehors, au-dessous de la région de la vo-
» lonté, de la personnalité, de la conscience... La loi de l'habi-
» tude ne s'explique que par le développement d'une *spontanéité*
» active tout à la fois et également différente de la fatalité méca-
» nique et de la liberté réflexive (1). »

D'après Ravaisson lui-même, il semble donc bien qu'en tout état de cause, l'habitude soit un phénomène d'activité, ou pour reprendre son expression, une spontanéité active.

Cependant quelques obscurités planent malgré tout sur cette pénétrante analyse. Ce que Ravaisson n'a pas assez mis en relief, selon nous, c'est l'activité de l'habitude en regard de la sensibilité elle-même qu'elle émousse, et la raison pour laquelle l'affaiblissement de celle-ci est en raison directe du développement de celle-là. Pourquoi, en un mot, l'activité de l'habitude, ou encore la *tendance* à répéter les actes à l'infini, est-elle liée nécessairement à l'effacement progressif des impressions passives? C'est que nous ne subissons pas seulement ces impressions, nous réagissons et jamais notre sensibilité ne s'émousse au point de ne pouvoir plus du tout réagir. Mais réagir, c'est une façon d'agir. Or, de fait, ces réactions de notre sensibilité sont proportionnées à la répétition des actes qui leur donnent naissance; plus ceux-ci se multiplient, plus la *tendance* à les multiplier s'accentue; plus par conséquent, par l'habitude, nous nous mettons au niveau de l'excitation qui a produit l'impression passive. De là vient alors que nous en sommes de moins en moins impressionnés. Qui ne sait en effet que la sensibilité ne vit que de contrastes entre le sujet sentant et l'excitation? Mais précisément par l'habitude, ces contrastes s'effacent. Et cet effacement graduel ne s'explique que par la prédominance de l'activité du sujet sur l'excitation produite par l'objet. A la limite, si elle pouvait être atteinte, l'impression devrait même cesser totalement, et la réaction être *purement automatique* et inconsciente. La passivité n'existerait plus alors dans le sujet que pour passer, en vertu de la vitesse acquise, de la puissance à l'acte, et cela indéfiniment, pour le besoin d'agir. Il y a des ivrognes que la boisson a, pour ainsi dire, anesthésiés, et qui ne peuvent pourtant s'empêcher de boire. L'habitude a atteint chez eux, de par la disparition lente et

1. RAVAISSON : *De l'habitude (Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1894).

presque totale de la sensibilité, son maximum d'intensité. Elle est devenue vraiment une seconde nature, un principe constant d'activité, une tendance, un besoin.

Mais, dira-t-on, si l'anesthésie de la sensibilité est proportionnée à l'activité de l'habitude, comment soutenir alors que l'habitude nous fasse agir avec délectation? La réponse est facile. Car la délectation dont il s'agit ici n'est plus du tout celle qui suit à l'*impression passive*, mais au contraire celle qui est liée essentiellement à l'*exercice de l'habitude*. Ces deux délectations apparaissent et disparaissent en sens inverse l'une de l'autre.

Le *besoin* d'agir — ou de réagir — que creuse l'habitude dans la sensibilité fait que nous éprouvons une vraie jouissance à le combler, à mesure même qu'il se creuse, et que s'efface pour autant l'impression, ou la sensation dont il est né. C'est le cas du viveur qui a épuisé toutes les impressions, et ne trouve plus de compensation à cet épuisement, à son incapacité de « jouir » que dans l'activité fébrile où l'entraîne l'habitude acquise de la jouissance.

On voit maintenant, par cette analyse, que si la « passivité » d'une nature est la condition *sine qua non* de l'habitude, elle n'est pas l'habitude même. Il n'y a donc pas d'habitudes passives. Que l'habitude creuse un *besoin* dans la sensibilité ou qu'elle exalte la *tendance* des facultés motrices, c'est toujours en vertu d'une seule et même cause, l'accroissement de son activité, le développement de cette « spontanéité active » décrite par Ravaisson, tout à la fois et également « différente » de la fatalité mécanique, et de la liberté réflexive.

Sans doute on peut, en abusant des mots, et aussi pour ne pas heurter trop de front l'usage qui a consacré cet abus, appeler habitude même la persistance passive, dans un être donné, des modifications ou dispositions qu'il reçoit. Mais il n'en reste pas moins que ces dispositions, considérées en elles-mêmes, sont irréductibles à l'habitude. D'abord, comme nous l'avons indiqué plus haut, la persistance de ces deux sortes de phénomènes ne s'origine pas aux mêmes causes. L'habitude est stable objectivement; la disposition ne l'est que subjectivement. Cela ne veut pas dire qu'une disposition ne puisse *participer* de la stabilité objective de l'habitude, lorsqu'elle est utilisée par elle. Mais cette *participation* elle-même prouve assez que la simple disposition n'est pas stable de soi. Il faut en dire autant de la passivité et de l'activité relatives de ces deux phénomènes. Par nature, l'habi-

tude est active; par nature, la disposition est passive. L'habitude est active par nature, pour cette raison bien simple que ce qu'elle détermine, dans un sujet, c'est son activité; au contraire, la disposition est passive par nature, parce qu'elle s'adresse d'abord, dans un sujet, à sa passivité.

Cependant, ne semble-t-il pas qu'il faille faire ici une exception en faveur de ces dispositions particulières de l'appétit sensible, que sont les passions? On ne peut nier en effet que les passions, qui sont des émotions, n'aient un cachet d'activité. Sans doute, mais la passivité dont nous faisons la caractéristique des dispositions quelles qu'elles soient, ne s'oppose pas précisément à l'activité, comme telle. Elle désigne plutôt un *mode* de cette activité, selon lequel une faculté agissante, en vertu même de la loi d'inertie, persiste dans une direction donnée, aussi longtemps qu'une cause nouvelle n'intervient pas. Or, il est indéniable que les passions *modifient* dans ce sens l'appétit sensible. En s'y incrustant, elles lui imposent une orientation fixe et déterminée; il suffira de s'abandonner à elles, sans essayer de réagir, pour en subir la tyrannie indéfiniment.

Et voici précisément en quoi diffère la disposition de l'habitude à ce point de vue. Pour conserver une habitude, il est nécessaire de l'entretenir toujours par des actes; l'homme qui cesse d'étudier perdra vite sa science; l'homme qui cesse de pratiquer la justice, ne sera plus longtemps vertueux. Pour conserver une disposition, il suffit de s'abandonner à elle, sans rien faire positivement pour la détruire. Il y a même des dispositions si fortes, surtout parmi les dispositions héréditaires, qu'elles résistent à toute lutte, et, dans leur passivité même, défient toute activité.

Nous maintenons donc, en dépit des apparences, que l'habitude est par nature un phénomène d'activité; la disposition, un phénomène de passivité. Il y a des cas où il semble difficile de séparer l'habitude de la disposition. Cependant, même alors ces deux phénomènes sont distincts. L'ivrognerie, par exemple, est-elle une habitude ou une disposition passionnelle? Il y a place dans l'ivrognerie pour la passion et pour l'habitude. On peut naître alcoolique, avec une disposition héréditaire à boire, avant d'avoir posé le premier acte qui donnera naissance à l'habitude de boire. L'ivrognerie, comme passion, est surtout une manière d'être de l'appétit sensible; comme habitude, elle est une manière d'agir de cet appétit; comme passion, elle peut être innée ou acquise, comme habitude, elle est toujours acquise; car

toute habitude s'acquiert par des actes; comme passion innée, elle facilite l'acquisition de l'habitude; comme passion acquise, elle peut être le résultat de l'habitude, quitte à favoriser ensuite son maintien et son développement.

En droit, il faudrait donc toujours sauvegarder la distinction que fait Aristote entre ces deux phénomènes. On ne donnerait le nom d'habitude qu'aux modifications stables de leur nature, et destinées à devenir dans un être *co-principes de son activité;* et on réserverait celui de disposition habituelle à ces modifications de toutes sortes qui, laissées à elles-mêmes, ne doivent leur longue existence qu'à la *passivité* des êtres qu'elles affectent. — Dans cette hypothèse, qui rentre parfaitement dans le cadre de la philosophie aristotélicienne (1), on arriverait d'une part à mieux préciser les conditions *objectives* sans lesquelles un individu est incapable d'habitudes; et d'autre part à exprimer en des lois générales et simples le rapport plus ou moins étroit des habitudes elles-mêmes avec les dispositions *subjectives* qui sont de nature à à favoriser ou à entraver leur genèse, et que pour cette raison nous appelons « habituelles ».

Trois conditions sont requises pour qu'un être quelconque acquière des habitudes. Il faut d'abord qu'il soit capable de progrès, en d'autres termes qu'il puisse entrer en possession d'un surcroît d'activité qui lui manque. En second lieu, il faut que ce surcroît d'activité se présente à lui sous des formes multiples, de façon à ce qu'il y ait un certain jeu dans sa manière d'y tendre. Autrement, à quoi lui servirait l'habitude, si d'avance il est déterminé jusque dans sa façon d'agir? Il est nécessaire enfin — et ceci n'est qu'un corollaire de la condition précédente — que sa nature soit susceptible en elle-même d'autant de modifications qu'il existe de formes dont se peut revêtir son activité.

Ces trois conditions réunies peuvent se ramener à la loi générale que voici : *Plus un être, doué de passivité, est par ailleurs en état d'être déterminé ou de se déterminer lui-même, en vue d'accroître son activité naturelle, plus il est capable d'acquérir des habitudes.* La pierre lancée en l'air un million de fois, dit Aristote,

1. D'après Aristote, la puissance est principe de passivité ; l'acte, principe d'activité. Les habitudes sont des modifications de formes ou d'actes : — les dispositions, des modifications de la matière, ou de puissances passives. Tandis que l'habitude participe uniquement de l'activité des formes qu'elle détermine, puisqu'elle n'a pas d'autre rôle que de supprimer leur passivité originelle, la disposition au contraire participe en tout état de cause de la passivité des êtres ou des puissances qu'elle modifie. Elle est soumise comme la matière à la loi d'inertie.

ne prendra pas l'habitude de s'y porter d'elle-même (1). Pourquoi? Parce que le mouvement qui l'emporte en sens contraire s'exécute en vertu d'une détermination naturelle incapable d'être modifiée.

A cela, M. Lemoine (2) répond que l'animal ne prendrait pas davantage cette habitude. Cette riposte eût fait sourire le Philosophe, car l'animal, comme la pierre, est soumis à la loi qui règle la chute des corps, et quand on parle de la possibilité pour un animal ou pour l'homme d'acquérir des habitudes, ce n'est évidemment pas à ce point de vue « matériel » que l'on se place.

Parmi tous les êtres que l'habitude vient enrichir de son activité, l'homme, d'après Aristote, occupe le premier rang, parce qu'entre tous, il est en état de se déterminer lui-même, en vue d'accroître son activité spécifique. L'habitude commence à proprement parler avec la vie, et s'épanouit avec elle.

L'homme étant, de tous les vivants, celui en qui la vie se concentre dans toute sa plénitude, il est tout naturel que l'habitude y atteigne son *maximum* en nombre et en intensité. La disposition suit plutôt une progression en sens inverse. Elle atteint son *maximum* dans les êtres matériels et tend à perdre de plus en plus du terrain, à mesure que l'on monte dans la série des vivants, où la matière fait place à l'esprit, la puissance à l'acte.

Toutes nos facultés, quelles qu'elles soient, même nos facultés sensibles, sont en un sens susceptibles d'acquérir des habitudes. Mais il ne faut pas oublier qu'elles sont liées, dans leur exercice, à des éléments matériels physiologiques qui, eux, peuvent être plus ou moins bien *disposés* à cet effet. Or, qui utilisera ces dispositions, si elles sont favorables à l'activité spécifique de nos facultés, qui les effacera, ou les neutralisera, si elles lui sont nuisibles? Laissées à elles-mêmes, ces dernières sont évidemment de nature à enrayer l'activité sensible et intellectuelle. C'est le cas d'une foule de dispositions héréditaires et même acquises, où la force d'inertie de la matière reprend tous ses droits. Mais, fort heureusement notre sensibilité elle-même, tout comme l'intelligence, est au service de la volonté. Celle-ci est, en effet, dans

---

1. Eth. Nic. : B, 1103a 20, sqq. Voici le texte complet : « Jamais les choses de la » nature ne peuvent, par l'effet de l'habitude, devenir autres qu'elles ne sont ; par » exemple, la pierre, qui naturellement se précipite en bas, ne pourrait prendre l'habi- » tude de monter, essayât-on en la lançant un million de fois de lui imprimer ce » mouvement. »

2. A. Lemoine : *L'habitude et l'instinct.* — Rabier : *Psychologie :* L'habitude, Paris, Alcan.

l'homme, la pièce maîtresse de l'action, la bielle vivante destinée à mettre en branle tous les rouages de l'organisme. Grâce à son intervention, par la continuité et la répétition des actes qu'elle leur impose, et l'éclosion d'habitudes qui en est la conséquence, l'intelligence et les autres facultés, se rendent de plus en plus indépendantes de la matière; elles vont même jusqu'à assouplir les organes, les membres du corps, en activant leurs bonnes dispositions, en en créant de nouvelles, qui se substituent aux mauvaises, ou les empêchent de nuire.

Tel est en effet le rôle immense de la volonté dans l'éducation de la sensibilité, sous toutes ses formes. Sans elle, nos facultés sensibles appréhensives ou motrices, seraient entraînées dans leur développement par ce poids mort de la matière qui gêne leurs mouvements, et dont par elles-mêmes elles sont impuissantes à se débarrasser. Mais, la volonté aidant, on dirait que, sous son influence, la matière elle-même finit par se spiritualiser. En tous cas, certaines dispositions matérielles s'effacent à son contact; d'autres qu'elle utilise, empruntent, par elle, aux habitudes intellectuelles ou morales, leur fixité et leur activité.

Il est maintenant facile d'entrevoir à quel titre les habitudes et les dispositions pourront intervenir, d'après Aristote, comme *éléments psychologiques du caractère moral*. Les habitudes y interviendront à titre *formel*, les dispositions à titre *matériel;* autrement dit les dispositions seront la *matière* elle-même que les bonnes habitudes devront *informer* à leur image et ressemblance. Le caractère n'existera que lorsque l'information sera complète. Alors on pourra le définir : *un ensemble d'habitudes et de dispositions intelligemment groupées autour de l'axe volontaire, en vue de réaliser l'idéal humain.*

Louvain. M. Gillet, O. P.
Docteur en Philosophie.

L'idée de Création dans saint Thomas d'Aquin

Aristote, que saint Thomas, ici comme partout, trouve sur son chemin, n'avait point recherché pour l'univers un point de départ. Il voyait le Cosmos engagé dans des recommencements éternels, et il croyait à l'infini de la durée en avant et en arrière. A tout instant, disait-il, il y a un autre instant supposé; à tout état, un autre état; à toute révolution de l'orbe universel, une autre. Un commencement ne se conçoit que s'il s'agit d'un relatif et à l'égard d'un autre relatif : c'est un événement intra-cosmique; mais le Cosmos en son tout ne peut pas commencer : il est, et son évolution n'a point le caractère d'un passage en ligne droite d'un point à un autre, mais bien plutôt celui d'une *révolution* ou circulation permanente.

Cette conception, d'ailleurs, Aristote l'avoue formellement, ne dispense point d'assigner à l'univers une source. Le temps, par lui-même, n'explique rien, parce que le temps, par lui-même, n'est pas cause; il est *mesure*. Dire d'une chose qu'elle date de tant d'années, ce n'est en aucune manière l'avoir expliquée, c'est avoir formulé au contraire, à l'égard de l'explication à intervenir une exigence nouvelle; car il faudra que celle-ci rende compte de l'être en question non seulement quant à sa substance, mais quant à cette durée qu'on lui prête. De même, dire que le monde ne date point, ou qu'il date de l'éternité, c'est requérir pour lui une explication qui tienne compte de ce fait, et qui puisse l'envelopper de son ampleur.

Beaucoup ont prétendu que pour Aristote, la Cause Première n'était requise que pour mouvoir, mouvoir par le désir, non pour rendre compte de l'être. Saint Thomas n'admet pas ce commentaire. Il fait remarquer que tout l'ensemble de la Métaphysique aristotélicienne et son procédé même s'opposent à une telle négation. A la fin du *sixième livre* de cet ouvrage, dit-il (1), Aristote

1. Apud D. Th. lect. IV.

donne pour objet à la philosophie première la considération de l'être en tant que tel, et la considération de ses causes. Au début du *quatrième livre*, il s'exprime de même : c'est donc qu'il y a des causes de l'être en tant que tel, et non pas seulement des causes de changements et de phénomènes. Au *livre II*, parlant des choses éternelles telles que sa philosophie les comporte, il déclare que tout éternelles qu'elles sont, elles n'en ont pas moins leurs principes, et que ces principes fondent leur être, afin de fonder la vérité de ce que notre science en énonce. Car, dit-il, il y a proportion entre la vérité et l'être, et ce qui fonde la vérité de ce que nous disons relativement aux choses éternelles, doit aussi fonder l'être de ces choses (1).

C'est dans ce même passage, puis au Chapitre III, qu'Aristote pose les principes que saint Thomas a utilisés dans sa *4e voie* (2), à savoir qu'il y a un maximum de l'être comme il y a un maximum du vrai, et que ce qui réalise en soi ce maximum est cela même qui est cause pour autrui et de vérité et d'être. Qu'Aristote en parle au pluriel, comme n'ayant pas encore déterminé ce qu'il en est, et que plus tard, parlant de Dieu dans un ouvrage que tout le monde sait incomplet, il ne paraisse plus tenir à un point de vue qui a pour nous tant d'importance, c'est ce qui ne doit pas étonner outre mesure.

Quoi qu'il en soit, il reste que c'est l'explication ou *raison* du monde, qui est en cause pour Aristote, non son commencement d'être.

Kant entrera dans cette pensée en définissant Dieu, dans la *Critique de la raison pure*, « Le fondement transcendantal de la possibilité de la série sensible en général, » et en ajoutant : « L'existence de ce fondement... n'est nullement opposée à la contingence illimitée de cette série, et à la régression sans fin de ses conditions empiriques. »

Or, nous allons étonner maint lecteur, mais il faut le dire pourtant, car c'est une gloire philosophique, saint Thomas s'est placé au même point de vue.

Ce qui le sépare uniquement d'Aristote, c'est une question de fait justiciable à ses yeux de la seule foi. Le droit, seul en cause en philosophie, s'accommode parfaitement, d'après lui, de

---

1. Δεῖ τοίνυν τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας. οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς, οὗ ἐνδέχεται μήτ' εἶναί τι ἔστι τῶν εἶναι, ἀλλ' ἐκείναι τοῖς ἄλλοις. ὥστ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. (*Met.* A. 10. 28.)

2. *Sum. Theol.* q. II, art. 3.

ce qu'on a coutume d'appeler improprement l'*éternité du monde*, et qui n'est à vrai dire que l'indétermination de sa durée, la négation de toute mesure applicable à celle-ci comme ensemble, ou pour mieux dire le refus de considérer cette durée comme un ensemble, un tout, un passage s'effectuant entre des termes fixes, pour lui prêter un caractère cyclique où il n'y aura désormais pas plus de raison de supposer un début qu'il n'y en a de supposer une fin.

Cette thèse célèbre, reprise par sept fois dans les œuvres de l'Aquinate, et chaque fois avec une énergie plus grande contre les « *murmurantes* », est une de celles où le génie de son auteur donne la preuve la plus évidente de sa pénétration singulière. Nombre de scolastiques, voire de thomistes éminents, n'ont pu se l'assimiler, et quelques-uns ont nié, d'autres ont *distingué*, là où il fallait simplement comprendre.

Pourquoi, dit saint Thomas, le monde aurait-il commencé? Prétendre le démontrer est une gageure. Il y a deux sortes de démonstration : la démonstration *a priori*, par les causes, et la démonstration *a posteriori*, par *les effets*. De la seconde, il n'est même pas nécessaire de faire mention ici, puisqu'il n'est rien, en dehors du *tout* dont on parle, et que rien ne peut donc être dit son effet (1).

Quant à la preuve *a priori*, elle pourrait être tirée soit de l'essence des choses, qui répugnerait à la pérennité, soit de la cause agente, qu'on prétendrait ne pouvoir produire qu'une création temporelle. Or, de l'essence ou nature des choses, que pouvons-nous tirer, en ce qui regarde l'universalité des êtres? Quelque structure qu'on prête à l'univers, l'idée qu'on s'en fera n'impliquera par elle-même aucune durée particulière. Le monde peut être ce qu'il est, soit un jour, soit mille jours, soit un nombre de jours quelconque; ou si l'on dit que dans l'idée même de l'univers est incluse une succession donnée d'événements, cette succession peut être reprise une fois, mille fois ou un nombre de fois quelconque. L'essence abstrait du temps, et l'universel qui l'exprime est dit subsister partout et toujours, en ce sens qu'il n'a rapport spécialement à aucune mesure temporelle ou spatiale.

En ce qui concerne la cause agente, nous sommes fixés. Nous savons que cette cause est Dieu, Dieu tout-puissant et

1. Cf. *Comment. Cajet. in Ia parte*, q. XLVI, art. 2

éternel, Dieu agissant par intelligence et par volonté. Ce qui peut sortir d'une telle cause, nous le savons aussi : c'est tout ce qui n'implique pas contradiction, de sorte qu'on ne pourrait tirer quoi que ce soit de ce côté que si déjà on avait pu le tirer de l'autre. La volonté de Dieu connue serait ici le seul argument à invoquer. Or nous ne connaissons la volonté de Dieu que s'il lui plaît de nous la dire. Par la révélation, nous atteignons précisément le fait; nous *croyons* que le monde a commencé; mais croire n'est point savoir; le fait diffère du droit, et celui-ci pourrait seul prêter matière à démonstration (1).

Ceux qui ont cru pouvoir conclure un début de l'univers ont confondu entre un commencement en cours d'action, tel que nous en présente actuellement la vie de la nature, et un commencement *premier*, en dépendance exclusive de la Cause transcendante. Ils n'ont pas vu la différence totale des deux cas, ni ce qu'a de singulier celui que la création met en cause. Ils ont ressemblé à cet enfant dont parle Rabbi-Moyses, et qui ne voulait pas croire à ceux qui lui disaient : Un homme naît après neuf mois de gestation au sein de sa mère, pour cette raison que sans respirer, manger et évacuer, nul ne peut vivre même un jour, à plus forte raison pendant si longtemps (2).

Ce qui naît sous nos yeux est engagé dans un ordre de succession dont fait partie également sa cause, et il s'ensuit que son devenir est mesuré par le temps; qu'il ne peut naître qu'*à un moment donné*; que refuser de déterminer ce moment, ce serait lui refuser toute possibilité d'être. Mais il n'en va pas ainsi dans le cas de l'univers en son tout. Le tout, par hypothèse, n'est précédé par rien, ne suppose rien, n'est engagé dans aucun ordre. Dire qu'il doit naître à un moment donné, c'est dire une chose inintelligible, puisque rien n'est *donné* avant le premier donné dont la condition fait le problème.

Notre illusion suppose, pour y insérer la vie du monde, une durée indéfinie qui serait comme une ligne immense et sur laquelle on pose un point qui serait le moment de la création. Mais ce n'est là qu'une imagination creuse. La durée d'une chose ne précède pas cette chose, et quand cette chose est *tout*, il n'y a pas de durée en dehors d'elle, ni par conséquent avant elle. J'entends qu'il y a l'éternité; mais il faut se rendre compte

1. Ia part. q. XLVI, art. 2. Cf. notre opuscule *La Preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du Monde*.

2. *In II Sent.*, Dist. I., q. I., art. 5.

que l'éternité est moins une durée qu'une absence de durée, puisque c'est *une possession d'être en l'indivisible.*

L'éternité n'est pas une étendue sur laquelle on pourrait poser le temps, de telle manière que le premier instant de celui-ci serait l'un de ses instants à elle. L'éternité est une mesure transcendante, ce qui veut dire que c'est la mesure d'un être qui n'a pas de mesure, mais que nous concevons, nous, sous cet aspect spécial, et que nous qualifions éternel simplement pour dire qu'il est hors du temps et qu'il n'a point rapport au temps, mais le temps à lui comme à sa Cause.

Or on comprend que si Dieu, Cause du monde, est ainsi en dehors du temps; s'il le crée en créant ce monde qu'il mesure, et s'il le fait ainsi postérieur logiquement au monde, non antérieur, on comprend, dis-je, que tous arguments tendant à démontrer que l'univers doit procéder de sa cause *à un certain moment*, seront nécessairement illusoires.

Précisément, tous sont ainsi; tous sous-entendent ou expriment cette prétention de trouver *un moment où l'univers commence.* C'est là une voie qui ne saurait aboutir, et même dans l'hypothèse du temps fini, à laquelle nous nous rangeons comme chrétiens, ce qu'il faudra dire, ce n'est pas que *le monde a commencé à un moment donné*, mais que *Dieu a donné un premier moment au monde*, ce qui n'est pas la même chose (1).

Quelques-uns raisonnent ainsi : Toute cause précède son effet; or Dieu est cause du monde : donc Dieu précède le monde. Or ce qui est toujours ne peut être précédé par rien; donc il est aussi impossible de dire : le monde a toujours été, qu'il est impossible de dire : Il n'a pas Dieu pour cause.

Mais ce raisonnement est enfantin.

Il n'est pas nécessaire que Dieu précède son effet en durée, mais uniquement dans l'ordre des dépendances de l'être. Et non seulement cela n'est pas nécessaire, mais en un sens rigoureux, cela est impossible; car Dieu étant en dehors de toute succession, ne peut ni précéder ni suivre; ces mots, à son égard, n'ont point de sens. Dieu est, et l'univers se tient, lui et sa succession, lui et son devenir, par conséquent lui et le temps, sous la divine dépendance. Le temps sera ce que Dieu voudra qu'il soit : fini, infini, n'importe; mais lui-même, Dieu, n'est

1. Ia Pars, q. XLVI, art. 3, cum arg. 1 et resp.

pas soumis à son œuvre; il n'est donc pas dans le temps; il ne le précède donc pas, dans le sens que l'objection suppose.

La précession de la cause par rapport à l'effet n'est d'ailleurs nécessaire que si l'effet en question est le résultat d'un devenir que le temps mesure. Dans ce cas, en effet, nous concevons la cause comme se tenant à l'extrémité antérieure de l'espace temporel occupé par l'action, et le résultat de celle-ci à l'autre extrême. Mais l'univers ne peut point venir à l'être par le moyen d'un devenir de cette espèce; car ce qui devient ainsi présuppose un sujet qui se transforme, et il n'y a point de sujet avant le réceptacle commun des sujets (1). Seule l'imagination, imbue du relatif et incapable de s'élever à l'absolu, peut prêter à l'émanation créatrice la forme d'un devenir. Au vrai, cette émanation est relation pure (2), et de cette relation il n'est pas nécessaire qu'il y ait un commencement (3).

On dit encore : Si le monde a toujours été, un nombre infini de jours a précédé celui où nous sommes; or, l'infini ne se traverse pas; on n'aurait donc pas pu arriver là où nous sommes. De plus, à supposer qu'on y soit parvenu, on ne saurait progresser plus loin sans faire une addition à l'infini, ce qui est absurde. Une foule d'arguments peuvent se construire ainsi; mais tous pécheraient de la même manière, à savoir par pétition de principe. Quand on met l'univers en marche pour traverser le passé et qu'on se demande s'il pourra ou non arriver jusqu'ici, ou progresser plus loin, on inclut déjà dans cette façon de raisonner la négation de l'hypothèse qu'on discute. Dire, selon cette hypothèse, que le passé est infini, c'est dire équivalemment qu'il n'y a pas de point de départ de la vie universelle, pas de mise en marche du Cosmos, par suite pas de *traversée* ni de *passage*.

Un passage se conçoit d'un extrême à un autre extrême; or si le passé est infini, il n'a d'extrême que par devers nous, non à rebours dans le sens d'un commencement illusoire. Si donc on parle de traverser le passé ou de faire addition au passé, cela ne peut s'entendre que de deux manières : ou en suivant le cours du temps à partir d'un moment quelconque jusqu'ici, ou à partir du jour présent en rétrogradant vers le passé. Dans le premier cas, on a devant soi un espace fini qui peut être traversé et auquel

1. Ia Pars, q. XLV, art. 1. corp.; art. 2, ad 2m et 3m.
2. *Ibid.*, art. 2, ad 2m.
3. *Ibid.*, art. 2, ad 1m.

on peut ajouter, si grand soit-il. Dans le second cas, on a un infini intransible et inaugmentable ; mais il n'y a là d'inconvénient d'aucune sorte (1).

L'illusion de l'objectant consiste à se figurer que lorsqu'on dit : La régression vers le passé remonte à l'infini, ces mots : *à l'infini* désignent un terme, terme réel, vers lequel le regard prétend s'avancer, bien qu'il le déclare situé à une distance incommensurable. Dans ce cas, en effet, les inconvénients signalés auraient cours, et l'hypothèse serait contradictoire. Mais ce n'est pas là ce qu'on veut dire. Ces mots : *à l'infini*, ne désignent pas un terme ; ils désignent une condition de la régression elle-même ; ils ont valeur d'adverbe, et l'on supprimerait l'équivoque en disant : La régression peut aller *infiniment*, bien qu'elle ne puisse aller, par hypothèse, vers un prétendu point situé à l'infini, ce qui voudrait dire à la fois situé et non situé, puisque dans l'infini comme tel il n'y a pas de situation.

Et à cette première illusion en suit une autre, je veux dire celle qui consiste à considérer l'infini comme un tout, ce tout étant formé ici par l'addition impossible des jours passés, comme si toute addition ne se faisait point à partir d'une unité première, et comme si supposer une telle unité existante, dans l'hypothèse du temps infini, ce n'était pas comprendre l'infini de la façon fautive que nous venons de dénoncer. Non, l'infini n'est pas un tout, mais le contraire d'un tout, ainsi que l'a démontré Aristote. L'infini est indéterminé, il a raison de matière sans forme ; le *tout*, au contraire, implique détermination, et il y a donc contradiction, quand on parle d'un temps infini, à le considérer comme un ensemble (2).

Par suite, l'infini du temps, non plus, n'est pas un nombre, et toutes les démonstrations mathématiques qu'on oppose au nombre infini ne peuvent rien contre lui. Le nombre est la synthèse du multiple et de l'un. Or dans le temps infini, bien loin qu'il y ait unité de composition totale, il n'y a pas unité du tout, à moins que notre pensée elle-même ne la fournisse. En dehors de l'âme, et à ne considérer que l'être seul, le temps est multiplicité pure, sans unité de composition même voisine, puisque deux instants ne coexistent jamais. L'unité de l'heure, du jour, de l'année, du siècle, c'est nous qui la faisons, en fixant par le

1. Ia pars, q. XLVI, art. 2, ad 6m ; *C. Gentes*, c. XXXVIII ; *II. Sent.*, Dist. I., q. I., art. 5, ad 5m.

2. *In 8 Phys.*, lect. 21.

souvenir ce qui de soi n'est qu'une mue éternelle. Dans la mesure où nous la faisons, cette unité ne peut embrasser qu'une multiplicité finie, ainsi que nous le rappelions à l'instant, parce qu'embrasser, cela veut dire enclore, déterminer, finir, et que cela répugne à l'infini par définition. Mais en dehors de nous, puisque la multiplicité du temps est sans lien, il n'y a pas lieu de lui imposer des bornes. A dire le vrai, cette multiplicité comme telle n'existe pas : il n'en existe que les termes successifs, toujours fluents. C'est pourquoi saint Thomas n'a pas craint de dire avec Aristote qu'en dehors de l'âme, le temps n'existe que d'une façon inchoative et imparfaite, à savoir selon ses termes successifs, non selon sa forme propre, qui est extension et nombre (1). A plus forte raison ne faut-il pas prendre l'étendue entière du passé supposé infini pour un ensemble achevé, acquis, à l'égard duquel il y aurait lieu de se demander si l'on a pu réellement l'acquérir, ou si l'on peut y ajouter quelque chose. C'est par l'effet d'une fausse imagination, qu'on parle, dans l'hypothèse, du *nombre* de jours passés, de l'*ensemble* des siècles écoulés. Ces ensembles ne sont qu'autant que nous les créons, nous ; nous les créons toujours finis, et ils ne font donc pas question, relativement à l'impossibilité acceptée d'un infini en acte.

Quant à parler de l'*éloignement infini* du point de départ des choses, ce qui est le fondement exprimé ou sous-entendu d'une foule d'arguments qui se croient forts, c'est là aussi une imagination enfantine. Ce point de départ n'existant pas, nous n'en pouvons être ni près ni loin. Le point de la durée où nous sommes actuellement est *quelconque*, par rapport au tout illusoire. Il en est de lui comme du point qu'on pose sur une ligne infinie, en mathématiques. Tout géomètre sait qu'un tel point n'a pas de position. Pour lui en créer une, il faut le mettre en relation avec un autre point de la droite ; jusque-là il est *quelconque*, et il n'est en réalité ni ici ni là. Tel est le *présent* dans l'hypothèse infinitiste. Si vous le comparez à une date du passé ou de l'avenir, vous pourrez dire qu'il en est près ou loin, qu'il s'en éloigne ou s'en rapproche ; mais si vous ne désignez aucun point et que vous parliez de l' « ensemble », le présent, perdu entre deux infinis, n'a plus de relations d'aucune sorte. Il ne s'éloigne pas d'un commencement, il ne se rapproche pas d'une fin ; le commencement et la fin sont partout, chaque instant étant un début

1. *In IV Phys.*, lect. XXIII.

et un terme. Reportez-vous vers le passé, un infini est devant vous; tournez vos regards vers l'avenir, un autre infini recommence. Et il en fut toujours ainsi. Et il en sera toujours ainsi. Nous ne sommes, au regard de la durée éternelle, ni plus avancés ni plus en retard qu'il y a dix mille siècles ou que dans dix mille siècles.

Et si l'on trouve que cette conception est étrange; qu'elle réduit le mouvement des êtres à l'immobilité, qu'on veuille bien remarquer qu'à l'égard de l'avenir du moins, elle s'impose. Les temps ne doivent pas finir, il n'y aura pas de dernier jour, ou en tout cas, pas de dernier événement ontologique. On ne peut donc dire que l'univers marche vers un terme, et cependant, il marche. Ainsi, dans l'hypothèse d'un passé infini, l'univers ne vient pas d'un point de départ, et cependant il marche. Il y a succession entre les années, les jours, les heures; mais *succession* dit simplement une partie après une autre partie; il ne met en jeu que des termes voisins, sans rien dire de leur relation à l'ensemble. Il se peut que cette relation soit finie; il se peut qu'elle soit incommensurable, et alors — cette idée écrase par sa grandeur — on devrait concevoir la vie universelle comme un flux incessant de parties qui se succèdent, toujours mobiles, au sein d'une sorte d'immobilité éternelle. Mobilité de partie à partie; immobilité à l'égard de l'infini sans termes : telle serait la loi de la durée ainsi comprise. Le même *présent*, toujours changeant, demeurerait, en dépit de sa course vertigineuse, dans un perpétuel milieu, et c'est alors que s'appliquerait dans toute sa rigueur le mot de Platon définissant le temps qui nous mesure l'*image mobile de l'immobile éternité*.

Qu'on n'aille pas craindre, d'ailleurs, comme le font quelques-uns, d'enlever ici quoi que ce soit de ce qui revient à la Cause Première. Nous avons dit que le monde éternel n'en postule pas moins Dieu : il le postule plus encore. Nous avons dit également ce qu'il fallait pour faire comprendre que douer le monde d'une durée infinie, ce ne serait aucunement l'égaler à Dieu en durée. Il y a infini et infini, et l'infinie durée du monde serait à l'antipode de ce que nous concevons quand nous parlons de l'infinie durée de Dieu. Infini signifie privé de limites; or on peut être privé de limites de deux façons : soit que l'on manque des limites qui conviennent à votre nature, comme la ligne que trace le mathématicien sans s'occuper de lui assigner une dimension fixe; soit que l'on ait une nature telle que l'idée même d'une

limite lui répugne. En ce dernier sens, l'infinité est une perfection; mais dans le premier, elle est au contraire une imperfection. Or, c'est le cas de la vie du monde, en notre hypothèse. Son infinie durée serait tellement peu une perfection que l'indétermination d'une telle durée est précisément un des arguments qu'on lui oppose. Comment, dit-on, réaliser l'indéterminé? Or une durée sans limites est l'indétermination même. Cet argument est loin de prouver ce qu'il voudrait, car on y répondra que l'indéterminé ne répugne à la réalisation que dans la mesure précise de l'indétermination qu'on lui prête; que si quelque chose de lui est déterminé, ce quelque chose pourra se réaliser dans la mesure et dans la forme que comporte sa détermination, et qu'il en est ainsi du passé. Le passé infini est indéterminé dans son ensemble, et précisément à cause de cela nous avons dit : Il n'a pas d'*ensemble;* mais il est déterminé dans chacune de ses parties successives, puisque sa détermination sous ce rapport, c'est celle même du mobile en chacun de ses états : il sera donc réalisable successivement, et non dans son ensemble. Mais qui donc a envie de le faire exister autrement? Il existe selon sa nature, qui est de ne posséder jamais qu'un seul état de son être, de ne se réaliser qu'en périssant, de ne grandir d'une part qu'en se diminuant de l'autre, de ne vivre, si je puis dire, que d'une perpétuelle mort. Toujours est-il que la mineure de l'argument proposé est exacte. L'infini de quantité, qu'il s'agisse de l'étendue, du nombre ou de la durée, c'est l'indéterminé, et par conséquent, l'imperfection même. L'éternité de Dieu, au contraire, est perfection pleine. La possession absolue de sa vie, dans une plénitude que ni le passé, ni le présent, ni l'avenir ne divisent, telle est en Dieu l'éternité. Le recommencement sans fin et comme sans but des mêmes chemins, dans une multiplicité inutile et informe, telle serait, pour la vie du monde, l'infinité (1).

Il faut donc se garder, quand on parle de création en philosophie, de prétendre y inclure, à titre de nécessité, la « nouveauté du monde ». Des philosophes qui ont cru à l'éternité du mouvement n'ont pas repoussé le mot *création* pour exprimer la dépendance de tout et du Tout à l'égard de l'universelle source d'être (2).

C'est en théologie seulement que le mot création implique un commencement, au lieu de dire simplement *origine*. D'ailleurs,

1. Ia Pars, *loc. cit.*, ad 5m; *In Sentent.*, *loc. cit.*, ad 7m.
2. *In Sent.*, *loc. cit.*, ad 2m, *in fine*. Ia Pars, *loc. cit.*, ad 2m.

même en cette hypothèse, qui est pour nous le vrai, il faut bien préciser les concepts. Saint Thomas s'y applique avec une attention imperturbable.

L'idée de création répond à celle d'une action concernant tout l'être, soit qu'on entende par là l'univers quant à son origine première, soit qu'on l'entende d'un être particulier, mais quant à tout ce qui est en lui. C'est qu'il y a lieu de considérer, lorsqu'on pose les questions d'origine, non seulement l'émanation de tel effet particulier, procédant de telles causes particulières, mais aussi l'émanation de tout l'être par rapport à la première et universelle Source. C'est cette dernière causalité que nous signifions par le mot création, et nous y ajoutons, selon la foi, l'idée de nouveauté, bien qu'elle lui soit accidentelle, comme nous venons de le reconnaître. Or, de même qu'un effet particulier ne saurait être présupposé à la causalité qui l'explique, ainsi l'effet universel qui est l'être ne saurait être présupposé selon rien de ce qu'il contient à la causalité suprême. Nous concevons donc qu'à la privation de telle qualité ou de telle nature, qui est le point de départ d'un devenir particulier, correspond, quand il s'agit d'un devenir universel, une privation *totale;* nous exprimons celle-ci par le *rien,* et nous disons : L'univers a été fait *de rien.* Par où l'on voit qu'en adoptant cette formule, nous ne cédons pas à je ne sais quelle illusion anthropomorphique, d'après laquelle le *rien* serait comme la matière infiniment diluée de l'œuvre divine; mais s'il s'agit de matière, nous entendons que ces mots : *fait de rien,* la nient, et s'il s'agit simplement de point de départ, nous entendons que celui-ci, c'est le rien, et non pas un état antérieur de l'être, état que l'Agent suprême n'aurait fait que modifier, ainsi qu'Anaxagore, Platon et la plupart des Anciens le disaient de leurs *démiurges* (1).

Seulement, il faut bien observer que la façon de s'exprimer et de comprendre à laquelle nous nous attachons quand nous disons : Le point de départ de l'univers est le rien, est encore anthropomorphique : nous signifions ainsi l'émanation première des êtres à la façon d'un *fieri,* d'un changement survenu, d'une sorte de succession ou mouvement qui partirait du néant pour aboutir à l'être. Or, il est clair que dans l'hypothèse du temps infini, cette conception est fautive; mais ce qu'on voit moins et ce qui est vrai pourtant, c'est que la croyance au temps fini ne

1. Ia Pars, q. XLV, art. 1, cum resp. ad 3m; II. *C. Gentes,* C. XVI.

la rend pas meilleure. D'aucune manière, une création ne peut être un changement, un *fieri*, pour l'excellente raison qu'un changement exige deux termes, et tout *fieri* un support. Or, il n'y a point ici de support, puisque le *fieri* en question implique tout l'être et qu'il n'est rien en dehors de l'être. Et il n'y a pas non plus de point de départ, puisque c'est la seule imagination qui, réalisant subrepticement le néant, peut lui imposer ce rôle. Tout ce qu'on peut dire d'une telle action, c'est qu'une fois supprimé ainsi ce qui en devrait faire la réalité positive, il ne reste plus d'elle que relation pure.

Souvenons-nous en effet de la doctrine générale de l'action, telle que la pose la philosophie thomiste. D'après celle-ci, ce que l'action suppose dans l'agent, c'est uniquement l'être de celui-ci, conçu comme en relation avec un effet qui en procède; ce qu'elle suppose dans le patient, c'est le devenir de l'effet conçu comme en relation avec l'agent. Là où il n'y a plus devenir, là où il n'y a plus relation de l'agent au patient (puisqu'il est entendu que de Dieu à la créature nulle relation réelle ne subsiste) que peut-il donc rester?

De la part de Dieu, il reste Dieu, et rien d'autre. De la part de l'effet, il reste l'être même de l'effet, à savoir l'univers, plus sa relation à Dieu source.

Quelque déconcertante que soit cette conception, elle s'impose manifestement à qui se rend compte de ce que peut être un commencement absolu. Un tel commencement ne peut pas être appelé proprement un *changement* survenu, une *succession* d'états, un *passage* du néant à l'être. Notre esprit seul opère un tel passage, quand il essaie de se représenter l'irréprésentable. Ne pouvant envisager le non-être absolu autrement que sous les espèces de l'être, il imagine d'abord le néant et il lui fait succéder le monde. Ou bien il dit : *Premièrement*, le monde n'est pas, et *deuxièmement* le monde est, ne voyant pas que le « premièrement » qu'il imagine n'a de consistance aucune; qu'il n'en pourrait avoir que s'il s'agissait là d'un non-être relatif, appuyé sur une potentialité réelle. Ce qui n'est rien absolument ne peut absolument rien précéder, et il n'y a donc là nul *passage*, nulle *précession*, fût-ce par ce néant illusoire dont on parle ainsi que d'une réalité ferme (1).

Ce qu'il faut donc dire, c'est que la création n'est d'aucune manière un changement, mais qu'elle se définit : *La dépendance même de l'être créé par rapport au Principe qui le fonde*, et

1. Ia Pars, q. XLV, art. 2, ad 2um, et art. 3, *per tot.*

qu'ainsi elle appartient non pas au genre *action* ou *passion*, mais au genre *relation* (1).

C'est ce qui nous faisait dire que toute démonstration d'un commencement de l'univers n'est qu'un leurre; car qui peut empêcher une relation à Dieu éternel d'être elle-même éternelle?

Bien mieux, nous sommes amenés par la théorie qui précède à affirmer que la création, alors que notre illusion la conçoit comme une action intermédiaire entre le Créateur et la créature, la création, dis-je, est en réalité postérieure à la créature, ainsi que toute relation est postérieure au sujet qui la porte. C'est uniquement en tant qu'elle connote Dieu principe, que la création peut être envisagée comme antérieure logiquement à l'être du monde; mais sous ce rapport, elle n'est pour ainsi dire plus elle-même. Dans sa réalité propre, elle est une relation du créé; elle est donc postérieure au créé, de sorte que cette proposition : Le monde a été créé, signifie pour nous ces deux choses, par ordre : *Premièrement*, le monde est; *deuxièmement*, il est en dépendance de sa Source : nouveau motif pour affirmer que l'univers, envisagé en philosophie pure, n'implique pas un commencement, puisque la création, que nous concevons comme ayant procuré celui-ci, n'en est au vrai qu'un attribut, et se trouve postérieure à son être (2).

Il faut concevoir l'univers comme en relation causale avec Dieu de telle façon que de cette relation il n'y ait aucune durée ni aucune mesure quelconque, puisqu'au contraire toute durée et toute mesure du relatif est incluse dans l'objet qu'on met ainsi avec lui en relation transcendante. Cette relation, impliquant Dieu lui-même comme son terme, est sous ce rapport ineffable autant que lui. Son apparente clarté tient à nos conceptions anthropomorphiques, Le monde est; le monde ne serait pas sans Dieu : voilà tout ce que nous pouvons prononcer qui l'exprime. La connaissance négative que nous avons de son terme divin doit tourner au négatif aussi la connaissance que nous avons d'elle. Elle est, comme Dieu, un postulat de l'indigence universelle. Seulement, le postulat *création* est signifié comme intermédiaire, et le postulat *Dieu* est signifié comme le terme dernier, le point d'attache ultime, l'anneau super-réel auquel est suspendu tout le réel.

Paris. A. D. SERTILLANGES.
Professeur de Philosophie à l'Institut Catholique.

1. II *C. Gentes*, c. XVIII.
2. Ia Pars, q. XLV, art. 3, ad 3m; II. *C. Gentes, loc. cit.*

Le Dieu fini du Pragmatisme

La thèse pragmatiste du Dieu fini présentée par M. Schiller, ou tout au moins la critique des conceptions traditionnelles qu'elle contient, paraît appelée à faire son chemin, dans certains milieux catholiques où l'on ne trouverait pour la corriger que la thèse non moins pragmatiste de l'infini confus de M. de Hügel. Dans un article de la *Revue de Philosophie*, 1906, p. 653, M. Dessoulavy se constituait, comme il le dit lui-même, le « rapporteur et jusqu'à un certain point le défenseur de M. Schiller. » Il énumérait les principales difficultés que soulève la notion d'infinité divine; c'est d'elle, selon M. Schiller, que sont nées toutes les antinomies qui ont rendu odieuse la théodicée : infinité et personnalité divine — concours divin et liberté humaine — toute-puissance et existence du mal. « A vrai dire, observait M. Dessoulavy, il existe une façon d'esquiver la difficulté; c'est de faire consister l'individualité, la liberté, la personnalité humaines dans une imperfection, dans une négation, faire en un mot du principe de nos actions ce que certains thomistes semblent faire pour nos actions elles-mêmes, lorsqu'il s'agit d'expliquer le concours divin ou la malice de l'homme : il suffit pourtant de noter qu'en faisant ceci on vient à nier pour les besoins d'un système la chose la plus évidente, la seule, à vrai dire ,dont nous ayons une connaissance directe. » De plus, l'existence d'un être infini ne peut être rigoureusement démontrée, nous disait-on, par les preuves de l'existence de Dieu : « les preuves *ex motu*, *ex causis* ne sont possibles que dans une hypothèse mécaniste du monde; dans une philosophie dynamiste, la preuve *ex motu* n'a plus aucune valeur »; l'argument *ex ordine mundi* prouve l'existence d'un ordonnateur, d'un être suprême mais non infini; la preuve *ex contingentia* n'est que l'argument de saint Anselme retourné; « si on nous défend de constater l'existence réelle de Dieu du simple fait que sa non-existence répugne, on doit aussi se défendre de conclure à la contingence réelle du monde par le fait que sa non-existence ne répugne pas. » Enfin, la contingence du monde étant

donnée, pourquoi la création supposerait-elle une puissance infinie? « On ne saurait déduire d'un effet qu'une cause de nature semblable, selon l'adage qui veut une corrélation entre l'opération et l'être : *Operatio sequitur esse* (1). Aucune évidence ne peut nous obliger à admettre plus qu'une cause adéquate à la production du monde : or les philosophes théistes n'ont encore jamais vu dans le monde autre chose qu'une collection définie d'êtres finis. Nous ne trouvons donc dans le monde aucune raison qui réclame l'infini, c'est-à-dire que cette conception est chose inutile et que selon le principe de raison suffisante, on doit l'écarter de la philosophie. » M. Dessoulavy ne cache pas « combien faible est à son avis la base rationnelle de l'infini »; il manifeste nettement sa sympathie pour la philosophie de M. Schiller, « lors même, ajoute-t-il, que l'audace avec laquelle il lui arrive de temps en temps de renverser certaines croyances chères à la métaphysique de l'école nous soit un sujet de chagrin. »

L'infinité divine ne serait-elle qu'une croyance chère à la métaphysique de l'école? Ce n'est pas la première fois que nous entendons signaler par quelques-uns des nôtres cette antinomie qui existerait entre la personnalité de Dieu et son infinité. L'infinité divine est une notion qu'il faut laisser aux prédicateurs, disent certains; quant au concept d'acte pur inconciliable avec la liberté de Dieu, il faut le laisser à Aristote et à saint Thomas. L'an passé, dans une soutenance de thèse à la Sorbonne, M. Brochard éprouvait le besoin de faire remarquer à un candidat qui n'avait pas le droit d'être ignorant sur ce sujet, que « la plupart des philosophes, ceux notamment qui ont suivi la tradition spiritualiste et même chrétienne, ont attribué à Dieu à la fois l'infinité et la personnalité. Cela suffit à montrer, ajoutait-il, que l'incompatibilité entre ces deux attributs n'est rien moins qu'évidente (2). »

Dans une réponse à un article de M. le comte Domet de Vorges, M. Dessoulavy reconnaît très explicitement que la « dispute touche à un système de dogmes qui est cher à nous tous », et, inutile de le dire, comme dans son précédent article, il se borne à formuler des objections à la manière de saint Thomas, « à poser les *videtur quod* en attendant que d'autres fournissent les *respondeo* (3). » C'est, il est bien certain, la seule attitude possible; l'infinité divine n'est pas seulement une croyance chère à la métaphysique

1. L'auteur entend sans doute *operatio sequitur esse productum!*
2. *Revue de Philosophie*, 1er juillet 1906, p. 117.
3. *Ibid.*, 1er mars 1907.

de l'école, elle est aussi un dogme révélé, transmis par la Tradition et expressément défini par le Concile du Vatican (sess. III, c. I) : « Sancta... Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum... omnipotentem, immensum, incomprehensibilem, *intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum ;* qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus... » Comme le montre M. Vacant, par les termes *infini en toute perfection*, le Concile vise la doctrine de Hégel ; lorsqu'il ajoute *infini en intelligence et en volonté*, il condamne le panthéisme matérialiste (1). Par là l'Église définit que Dieu est non seulement infini en toute perfection, mais encore qu'il est personnel, puisqu'elle le déclare distinct du monde, intelligent et libre ; mais, comme le remarque encore M. Vacant, elle évite d'employer le mot personnel qui a « l'inconvénient de laisser entendre qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne ». Ce texte fut l'objet de deux amendements : « *natura sua perfectissimum et infinitum* » et « *in omni perfectione infinitum* ». La Députation de la foi maintint la rédaction « omnique perfectione infinitum » et son rapporteur, Mgr Gasser, l'expliqua d'après l'enseignement commun des théologiens (2).

Pour l'Église, Dieu est infiniment parfait ou la perfection infinie, et cette notion, bien loin d'exclure la personnalité divine, l'implique nécessairement ; parce que l'être infiniment parfait est nécessairement distinct des êtres imparfaits et finis, « cum sit *simplex omnino* et *incommutabilis* » (par ces deux mots, le Concile résume les principales réfutations du panthéisme : ni la multiplicité, ni le devenir ne peuvent exister au sein de l'Absolu) ; parce qu'en outre la perfection infinie exige l'attribution *analogique* de l'intelligence et de la volonté libre, qui sont des perfections absolument simples. Un Dieu distinct du monde, intelligent et libre est personnel : tel est l'enseignement incontestable de l'Église.

On ne saurait donc discuter que la valeur de la démonstration rationnelle de l'Infini ; M. Dessoulavy est le premier à en convenir, nous n'avons rappelé le texte conciliaire que pour des partisans de M. Schiller moins renseignés sur les définitions de l'Église. Pour ce qui concerne la conception philosophique de l'Infini, M. Des-

---

1. VACANT, *Études Théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, p. 194.

2. Cf. *ibid.* p. 196, *et Document XII*, § 1, p. 631.

soulavy concède à M. le comte Domet de Vorges que les apparentes antinomies de la théodicée (infinité et personnalité — concours divin et liberté humaine — toute-puissance et existence du mal) « peuvent se résoudre par la méthode d'analogie bien entendue » telle qu'elle a été « expliquée par M. l'abbé Sertillanges ».

Voilà résolues les antinomies qui ont rendu odieuse la théodicée et auxquelles le thomisme n'échappait tout à l'heure qu'en niant la chose la plus évidente, la seule à vrai dire dont nous ayons une connaissance directe ; elles sont résolues par la méthode d'analogie qu'on semble avoir découverte tout récemment dans saint Thomas. Mais encore ne faut-il pas se méprendre : l'analogie thomiste est inséparable de son fondement conceptualiste, comme l'a montré le P. Gardeil (Revue thomiste, 1904, janvier et mars). Un nominaliste ne sera jamais que *symboliste*. Pour les nominalistes du moyen âge, tous les noms divins sont *synonymes* (Cf. Ia q. 13, a. 4). On ne l'a pas assez remarqué dans les dernières controverses, la thèse thomiste de l'analogie se situe entre le réalisme exagéré et anthropomorphiste d'un Gilbert de la Porée et d'un Duns Scot, et le nominalisme fatalement agnostique ou la doctrine d'un Scot Érigène ou celle même de maître Eckhart. Le concept thomiste de l'analogie est celui-là même élaboré par Aristote dans sa doctrine des transcendantaux.

Mais il ne suffit pas de montrer que l'infinité divine n'est pas contradictoire, il faut établir son existence, et pour cela, nous dit-on, « il faudrait d'abord démontrer que la puissance créatrice suppose une action infinie et ensuite que l'univers a été créé, et encore il faudrait démontrer ceci non seulement contre l'école mécaniste ou atomiste, école qui a vu passer son jour, mais en partant de ces principes de la constitution intime de la matière qui reçoivent aujourd'hui l'adhésion des hommes de science. Est-ce à dire que l'Infini dont la démonstration est si difficile ne soit rien ? *Absit*. En attendant une démonstration rigoureuse, nous pouvons nous contenter d'une affirmation qui s'appuie sur l'expérience. » C'est la solution de M. de Hügel qui reconnaît que « la thèse du Dieu fini a certains graves inconvénients, car elle repose sur la négligence de certains faits au moins aussi actuels et plus vivants que les raisonnements abstraits. Ces faits sont ceux de l'expérience intime, » l'appétit de l'infini, « une expérience réelle bien que très vague de l'absolu ». « La meilleure forme du sentiment religieux sera non la plus simple, mais au contraire celle qui comprend le plus d'éléments, voire celle qui ne craint pas

de fusionner des éléments contradictoires, l'infini avec le fini, et de prendre quelque chose soit à l'anthropomorphisme, soit à l'agnosticisme, tout en écartant ce que ces deux systèmes ont d'exagéré. — Telle est la volte-face des pragmatistes, « brillants métaphysiciens qui, depuis plusieurs années, travaillent de leur mieux pour rendre accessibles aux gens du monde ces systèmes ésotériques d'idées, qu'on a coutume d'appeler la philosophie; écrivains qui réussissent à traiter la plus sèche des sciences d'une façon toujours intéressante et parfois amusante ». C'est ainsi que M. Dessoulavy lui-même, dans son premier article, nous présentait M. Schiller. — Le pragmatisme n'est qu'un nom nouveau de l'empirisme nominaliste allié ici au mysticisme : que n'en verrons-nous pas sortir?

Cet appétit de l'infini, cette expérience intime sont-ils une manifestation de notre *nature*, de la nature profonde du vouloir? Un empiriste peut-il l'affirmer? Et s'il n'en est pas ainsi, que valent-ils? Si l'on tient que la nature profonde du vouloir se manifeste à nous, pourquoi pas aussi la nature de l'intelligence dans ses toutes premières adhésions à ses tout premiers principes?

Délivrés du joug de la raison, le sentiment ou l'action dans leur incessant devenir, fusionnent les contradictoires. Pour échapper à l'agnosticisme, le sentiment religieux rejette l'infini, pour échapper à l'anthropomorphisme, il le reprend; dans ses expériences successives et peut-être simultanées, il ne cesse d'avoir raison, puisqu'il est devenu la raison même. Cet empirisme n'est qu'un écho timide d'une voix antique : « Chaque chose à la fois est et n'est pas, tout s'écoule. Cette union des contraires est une harmonie mystérieuse, loi fatale, nécessité, pensée gubernatrice, justice armée; jour-nuit, été-hiver, guerre-paix, rassasiement-faim. On peut l'appeler ou ne pas l'appeler Jupiter. » Le réel se rit de l'intelligence qui voudrait l'immobiliser : « tout marche et rien ne s'arrête »; qui fixera le sentiment et l'action s'ils n'ont pas une nature au sens conceptualiste du mot?

Nous nous contenterons, dans ces quelques pages, de donner le schème des preuves de saint Thomas qui permettent de répondre, croyons-nous, aux objections contre l'existence de l'Infini.

Rappelons d'abord, avec Cajetan, qu'il suffit que chacune des cinq preuves de l'existence de Dieu rapportées par saint Thomas (la q. 2, a. 3) aboutisse à un prédicat qui réponde à une définition

nominale de Dieu. Saint Thomas montre dans la suite que ces cinq prédicats divins appartiennent à un seul et même être. Leur synthèse est faite surtout q. 3 a. 4 : in Deo essentia et esse sunt idem ; Deus est ipsum esse subsistens ; et q. 3 a. 7 : Deus est omnino simplex. — L'article 4 de la q. 3 où se terminent les cinq preuves, est la clef de voûte du traité de Dieu ; dans l'ordre synthétique ou descendant, il contient la vérité fondamentale de la métaphysique thomiste : In solo Deo essentia et esse sunt idem. Cette proposition rejetée, la Somme théologique est un amas confus de concepts qui n'ont plus aucun lien, elle demeure parfaitement inintelligible (1).

Examinons brièvement les preuves de l'existence de Dieu à leur point de départ et à leur confluent. Il suffit que la preuve *ex ordine mundi* nous conduise à une intelligence ordonnatrice sans préciser autrement, nous ne nous y arrêterons pas. La preuve *ex motu* n'a plus aucune valeur dans une philosophie dynamiste, nous dit-on. C'est la vieille objection de Suarez (Disp. met. XXIX sec. 1, n. 7) : le principe *quidquid movetur ab alio movetur* est contestable, ce n'est pas un principe universel : les vivants et surtout les êtres doués de volonté se meuvent eux-mêmes. Suarez a parfaitement raison de rendre la preuve par le mouvement solidaire de la prémotion physique ; elle a en effet indifféremment pour point de départ un mouvement local ou un mouvement qualitatif, un mouvement du corps ou un mouvement de l'esprit (Summa theol. Ia q. 79, a. 4 ; q. 105, a. 5 ; Ia IIæ, q. 9, a. 4). Cette preuve est prise du mouvement défini non pas mécaniquement, comme le fait Descartes, en fonction du repos, mais métaphysiquement, comme le fait Aristote, en fonction de l'*être*. Il s'agit de n'importe quel devenir accidentel, comme dans la seconde preuve de n'importe quelle mutation substantielle. Aussi, pour échapper à l'argument de saint Thomas, Suarez admet-il dans la volonté un *acte virtuel*, intermédiaire entre la puissance active et l'action, intermédiaire qui fait prévoir la force au sens de Leibnitz, c'est déjà le dynamisme. Cet acte virtuel est capable de se réduire par lui-même à l'acte second, à l'action exercée.

Le thomiste n'a qu'une réponse. Il revient toujours au concept fondamental de l'aristotélisme, le concept de puissance, seule réfutation des arguments de Parménide, seule explication rationnelle du devenir, sans laquelle tout conceptualisme, bon gré mal

1. Cf. P. Del Prado. *De Veritate fundamentali philosophiae christianae.* Fribourg (Suisse), 1899, imprimerie St-Paul. — 1 vol. in 8°, 117 pages. — *Revue Thomiste*, 1899. p. 243.

gré, doit retourner à l'immobilisme des Éléates, témoin l'impuissance des monades de Leibnitz à agir les unes sur les autres. — On peut se refuser à dépasser l'empirisme, ne pas chercher à se faire un concept du devenir en fonction de l'être, on peut en rester au πάντα ῥεῖ ou au devenir de M. Bergson, rejeter la philosophie du concept; mais si l'on veut trouver au réel un sens *intelligible* et échapper à l'éléatisme, quelle autre explication que celle d'Aristote : *ex ente non fit ens; ex nihilo nihil fit; et tamen fit ens; ex quo fit? — Ex potentia.* Dès lors, tant qu'ils demeurent fidèles au conceptualisme, les partisans de l'*acte virtuel* doivent reconnaître que cet acte virtuel reste distinct de l'action qui dérive de lui. Y a-t-il oui ou non *devenir en lui?* Cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir. Et alors, comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas? Dire que c'est par lui-même, c'est poser un commencement absolu, ce qui répugne. Il a donc été réduit à l'acte par un moteur et par un moteur extrinsèque (1). Si ce moteur lui-même est mû, la question se repose; il faut, en fin de compte, en s'élevant dans la série des causes essentiellement subordonnées, aboutir à un premier moteur qui agisse par soi, *qui soit son activité même et, en ce sens, immobile*, pour pouvoir rendre raison de l'effet constaté. On remarque que cette preuve ne remonte nullement la série des moteurs *passés*, mais bien celle des moteurs actuels subordonnés qui exercent une influence actuelle (le mouvement de la lune, la terre, le soleil, un astre qui attire le soleil, etc...; ou encore le mouvement de mon bras, ma volonté, le tout premier moteur). A quoi servirait-il de remonter de cause en cause dans le *passé* comme certains interprètes le font à tort pour la seconde preuve de saint Thomas? Ces causes n'exercent pas d'influence, ce sont des causes *per accidens*. Au reste, si l'on admet avec Aristote, saint Thomas, Leibnitz que l'éternité du monde et du mouvement n'est pas évidemment contradictoire, on peut remonter à l'infini dans cette série de moteurs-mus univoques ou de même nature, dans la série des engendrants; la question est reculée à l'infini; mais cette question ainsi reculée, il faut la résoudre, le principe de raison suffisante l'exige. Et pour la résoudre, il faut non pas *terminer* cette série des moteurs univoques ou de même nature, mais il faut *en sortir* et s'élever encore une fois à un moteur d'une autre

1. Sur le caractère du principe du causalité, cf. plus loin, note de la p. 262.

nature, *équivoque* disaient les scolastiques, non mû, essentiellement en acte second, c'est-à-dire à un moteur dont la *puissance d'agir soit son activité même*, cujus potentia sit sua activitas. (Ia q. 3. a. 2 § 3, a. 8 § 2). De là on peut déduire que le tout premier moteur est *acte pur in omni linea*. 1° *in linea operandi*, puisqu'il est son activité. S'il était en puissance par rapport à l'exercice de son acte, il aurait besoin d'être prémû pour agir et ne serait plus le premier moteur. C'est la première réfutation du panthéisme : le mouvement suppose d'une part puissance ou indétermination dans le mobile, d'autre part puissance active souverainement déterminée, essentiellement en acte; le premier moteur est donc nécessairement immobile et extrinsèque à tout ce qui se meut; « cum sit incommutabilis... praedicandus est re et essentia a mundo distinctus » dit le Concile du Vatican. — 2° Il est acte pur *in linea essendi*, car cela seul peut agir par soi qui *est par soi*, puisque l'agir suppose l'être, et que seul l'être par soi peut rendre compte par lui-même de l'être même de son action (Ia q. 4. a. 1 et 2). Or, l'être par soi doit être à l'être comme A est A (Ia q. 3 a. 4) comme nous allons le dire après l'examen de la preuve par la contingence.

La preuve par le mouvement, si l'on en saisit bien le sens, conserve donc toute sa portée, elle n'est nullement solidaire d'une conception mécaniste de la matière. La cause toute suffisante de telle forme de l'énergie (chaleur) ne peut être la forme antécédente (travail mécanique), car l'être transitoire de cette forme antécédente est aussi indigent et a autant besoin d'explication ; il faut, en fin de compte, admettre l'existence d'une cause non transitoire, *immota in se permanens*, non pas au commencement de la série des transformations de l'énergie, il n'est pas nécessaire que cette série ait commencé, mais dans un ordre supérieur à ces mouvements. — Cette cause toute suffisante ne saurait être la matière, même si on la suppose douée d'énergie, de forces primitives essentielles. Ici en effet se pose une question non pas physique, mais métaphysique. La physique, science particulière, considère la cause du mouvement en fonction du mouvement, il reste à considérer cette cause du point de vue métaphysique, c'est-à-dire en fonction de l'être. La question qui subsiste est la suivante : cette matière douée d'énergie est-elle un agent qui puisse rendre compte par lui-même de son action, c'est-à-dire un agent dont la puissance d'agir soit son activité même, *per se primo agens?* S'il en est ainsi, il ne

peut y avoir de devenir dans un pareil sujet, parce qu'un pareil sujet est acte pur (la q. 3. a. 8 § 2).

On sait que pour Aristote (1) il existe trois degrés d'abstraction : la physique abstrait de la matière sensible individuelle, mais non pas de la matière sensible commune ; la mathématique abstrait de la matière sensible commune ou des qualités sensibles, pour ne plus considérer que la quantité discrète ou continue ; la métaphysique abstrait de toute matière. — Et, comme la définition nominale de Dieu, point de départ de toute recherche, abstrait de toute matière, il ne faut pas espérer démontrer que Dieu existe sans faire appel aux concepts du troisième degré d'abstraction, c'est-à-dire sans considérer la matière et ses énergies au point de vue de l'être en tant qu'être.

Quant à la preuve *ex contingentia*, elle n'est nullement, comme le prétend Kant, l'argument de saint Anselme retourné. Ceux qui, dans l'exposé de cette preuve, veulent conclure la contingence réelle du monde par le fait que sa non-existence ne répugne pas, ne passent en aucune façon comme saint Anselme de l'ordre idéal à l'ordre réel. Tout ce que saint Anselme, partant de la pure définition nominale de Dieu, peut conclure, c'est que l'être le plus parfait qui se puisse concevoir implique l'existence dans sa définition même, comme prédicat *essentiel*, c'est-à-dire existe nécessairement par lui-même et non par un autre, *est son existence, s'il existe*. Cette hypothétique est rigoureusement vraie, mais ce n'est qu'une hypothétique. Tandis que la définition d'un être fini quelconque, d'une plante, d'un animal, de la matière, d'un esprit, n'implique nullement l'existence dans sa compréhension ; chacun de ces êtres est dans un genre et une espèce déterminés et se définit par ce genre et cette espèce, abstraction faite de l'existence. Sa différence spécifique n'implique à aucun titre toutes les perfections et particulièrement la perfection suprême principe de toutes les autres, l'*existence essentielle*, l'aséité. — L'essence de cet être se conçoit sans l'existence essentielle, et l'on formule l'hypothétique : *si cet être est*, ce n'est pas par lui-même qu'il existe. C'est une vérité de l'ordre idéal ou des essences.

La relation accidentelle entre cette essence finie et l'existence est non moins manifeste si nous partons de la considération de l'existence. L'existence ou ce par quoi toute chose est posée en dehors de l'état de pure possibilité a raison d'*actualité ultime*.

1. N. *Met.* c. 3, p. 588, lig. 6 et sq.

Ce n'est pas un concept ultérieurement déterminable comme un genre, ni comme l'être indéterminé, prédicat transcendantal de tout ce qui est et peut être. L'existence n'est pas non plus différence spécifique, encore moins différence individuelle puisqu'elle est commune à tout ce qui existe. Ce n'est donc pas un prédicat essentiel des êtres que nous voyons. Pour un conceptualiste réaliste, ces êtres finis, dont la nature correspond à la définition que s'en forme notre intelligence, peuvent aussi bien ne pas exister qu'exister; leur existence réelle ou de fait n'a qu'un rapport contingent avec leur essence qui, dans l'ordre des essences, n'implique nullement l'aséité.

De plus, la preuve par la contingence chez saint Thomas est beaucoup plus simple. Elle revient à ceci : si un être nécessaire n'est pas, rien n'est. Or quelque chose est, et quelque chose de contingent, savoir : les êtres dont nous voyons la génération et la corruption. Donc le nécessaire est, et distinct de ces êtres contingents. Toute considération de temps est accidentelle à ces cinq preuves de Dieu qui font abstraction de l'éternité et de la non-éternité du monde (Ia q. 46 a. 1 et 2). Il suffit que cette preuve nous conduise à l'existence d'un être nécessaire sans préciser autrement. Saint Thomas montre ensuite: 1° que cet *être par soi* reconnu existant en fait implique comme prédicat essentiel l'existence, c'est-à-dire doit non pas seulement avoir l'existence, mais *être son existence même* (Ia q. 3, a. 3); 2° que cet être qui est son existence même *ne peut appartenir à aucune espèce, ni à aucun genre,* c'est-à-dire ne peut avoir aucune limite d'essence; son genre en effet ne pourrait être moins universel que l'être même, puisque l'être est en lui prédicat essentiel, or l'être n'admettant pas de différence extrinsèque, n'est pas un genre (q. 3, a. 4); 3° cet être est *souverainement parfait*, parce que l'être qui est son existence même doit avoir *toute la perfection de l'être* (q. 4, a. 2), totam perfectionem essendi. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi : secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. *Si l'être par soi n'avait qu'un être limité, il participerait à l'existence, il y aurait en lui composition d'essence qui limite et d'existence limitée. Son essence cesserait par là même d'être son existence et pourrait être conçue sans l'existence qui ne lui serait plus unie dès lors qu'à titre de prédicat accidentel* (1); 4° L'être par soi est *infini* (Ia q. 7, a. 1)

1 Cette composition d'essence et d'existence demanderait une cause. « In omni enim composito est aliquid quod non est ipsum » (q. III, a. 7 § 5). Dans

parce que l'existence qui a raison d'ultime actualité déterminante à l'égard de toutes choses, *quod est maxime formale omnium*, n'est limitée que par l'essence qu'elle détermine, comme la forme n'est limitée que par la matière qu'elle actue. L'être par soi, dont l'essence est l'existence même, ne peut donc avoir aucune limite quantitative ou spatiale, ni aucune limite matérielle, ni aucune limite formelle ou d'essence. Il est infini. Cela revient à dire *l'être par soi doit être à l'existence comme A est A;* toute limite impliquerait composition et participation.

Cette preuve par la contingence n'est nullement l'argument de saint Anselme retourné. Saint Anselme concluait : l'être parfait existe nécessairement *en fait;* il devait dire seulement : l'être parfait existe par soi, *s'il existe.* Il aurait pu dire aussi bien : si un être par soi existe, il est souverainement parfait, car l'existence *essentielle* implique toutes les perfections. Or nous savons par la preuve par la contingence qu'il existe *en fait* un être nécessaire. — Les équivalences de concepts liés nécessairement par leur définition même (nécessaire et parfait) sont légitimes pour ceux qui, contre Kant, admettent qu'aux nécessités de penser répondent

---

tout composé il y a quelque chose qui ne lui convient pas, selon ce qui le constitue en propre, per se primo, καθ' αὑτο και ᾗ αὑτο (I Post. Anal. c. IV). C'est ainsi que, dans le cas, l'existence ne conviendrait pas à l'essence selon ce qui la constitue en propre, mais supposerait l'essence constituée. Il faudrait alors une cause pour expliquer cette union. « Omne quod convenit alicui non secundum quod ipsum est per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est ». (II. *C. Gentes*, XV. § I. — Ia. q. III, a. 7. § 3.) *L'union inconditionnelle du divers est impossible.* Pour l'intelligence qui juge tout au point de vue de l'*être* lorsqu'elle pose la copule *est*, *l'union inconditionnelle et immédiate de prédicats non convertibles est impossible*, c'est là une formule dérivée du principe d'identité : *le divers en soi et comme tel ne peut être un et le même.* Sur les dérivés du principe d'identité, Cf. Penjon, *Précis de Philosophie*, p. 111. — et, sur l'application de ce principe dans la preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres, Cf. *Revue Thomiste*, 1904. p. 375.

Nous faisons nôtre, en la lisant du point de vue du conceptualisme réaliste, cette réfutation de l'interprétation empiriste du *principe de causalité* que nous trouvons dans le *Précis de philosophie* de M. Penjon; p. 109 et 111. « Le principe de causalité « aucun changement n'est sans cause » n'est pas un principe purement a priori, de quelque manière d'ailleurs qu'on l'entende, et il n'est pas non plus le résultat de l'expérience. Il dérive du principe d'identité (en soi tout objet est identique à lui-même) rapproché du fait du changement que l'expérience nous révèle aussi bien en nous qu'au dehors; de ce rapprochement se tire la conséquence que tout changement est étranger à l'*en soi* des choses, à l'absolu ou à l'inconditionné et, par conséquent est conditionné. — On peut encore exposer comme il suit la liaison logique du principe de causalité et de la loi fondamentale de la pensée. Le changement est l'union du divers. Si par exemple, un objet vert devient rouge, il unit deux qualités différentes, et cela au même point de vue, mais il les unit d'une manière successive seulement. Or l'expression négative de la loi de la pensée, le principe de contradiction, pris dans toute son étendue, se formule comme nous l'avons vu en ces termes : « une union inconditionnée du divers est impossible ». Il est donc certain *a priori* qu'aucun changement inconditionné, c'est-à-dire sans cause ne peut se produire. » — Pour nous aussi c'est à la lumière de l'*idée d'être* qu'apparaît la vérité du principe : quidquid movetur ab alio movetur.

des nécessités réelles, qu'*à l'impensable répond l'impossible.* Nous n'avons aucune raison positive de mettre en doute cette affirmation *primitive* et *naturelle* de l'intelligence dans son acte direct. La raison réflexive ne peut déposséder l'acte direct de la certitude qui lui est propre, elle demeure fatalement incompétente pour juger du rapport du représentatif au représenté, elle ne peut ni démontrer, ni infirmer la valeur de la représentation qui n'est donnée comme telle que dans l'acte direct qui est incontestablement primitif (Ia q. 85, a. 2). La raison réflexive ne peut donner ici que de bonnes explications, et elle les donne.

Cette preuve de l'infinité divine repose sur le concept fondamental de l'aristotélisme, le concept de puissance, milieu entre l'acte et le pur néant. Seul ce concept permet à une philosophie conceptualiste de résoudre les deux arguments de Parménide et d'affirmer contre lui le devenir et la multiplicité. De même que le devenir ne s'explique conceptuellement en fonction de l'être que si l'on admet à son origine la puissance; de même, dans l'ordre statique, la multiplicité des êtres, leur différenciation ne s'explique que si l'on admet la puissance comme limite de l'acte commun à tous ces êtres la matière comme limite de la forme commune aux êtres de même espèce, l'essence comme limite de l'acte d'exister commun à tous les êtres (1). Cette doctrine est au fond celle même qui est affirmé par Platon dans le *Sophiste,* lorsque, pour expliquer le multiple, au risque de passer pour « parricide », il ne craint pas de « porter la main sur la maxime » de Parménide et d'affirmer que le *non-être est,* milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être, principe de multiplicité. — L'être par soi ne saurait être un mélange de non-être et d'être, de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, *est ipsum esse subsistens,* et par là même distinct de tout être fini et composé; c'est la deuxième réfutation du panthéisme « cum sit *omnino simplex* et incommutabilis... praedicandus est re et essentia a mundo distinctus. » Il ne peut y avoir au sein de l'Absolu aucune composition, aucun devenir.

Telle est la preuve de l'infinité divine chez saint Thomas, et la seule preuve *a priori;* elle n'a de portée que pour un conceptualiste réaliste conscient. Sa valeur est méconnue par les scolastiques nominalistes ou à tendance nominaliste. — Vasquez

1. C'est le principe de la 4e preuve de l'existence de Dieu *par les degrés des êtres*; elle s'élève du multiple à l'un parce que le multiple ne rend pas compte de l'unité de similitude qui est en lui; elle s'élève du composé au simple parce que tout composé est conditionné.

prouve que Dieu est infini parce qu'il n'a pas de cause efficiente extrinsèque qui lui ait imposé une limite. Il reste à montrer que Dieu n'a pas de limite intrinsèque. — Suarez prouve que Dieu est infini parce qu'il est l'être le plus grand qui se puisse concevoir. Mais pourquoi Dieu doit-il être plus grand que tout ce qui se peut concevoir, sinon parce qu'il doit être à l'être comme A est A? — Molina se contente de prouver l'infinité divine *a posteriori*, par l'argument donné par saint THOMAS Ia, q. 45, a. 5, ad 3m « Creare ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita : quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens ». M. Dessoulavy ne voit là qu'un raisonnement établi sur la métaphore spatiale de distance. Il n'y a là aucune métaphore, mais les deux notions de puissance active et puissance passive nécessaires pour l'explication de tout devenir. Ce sont là, dit saint Thomas, deux extrêmes de telle nature, que si l'un décroît, l'autre doit croître proportionnellement. Si donc la puissance passive décroît au delà de toute limite, la puissance active doit croître au delà de toute limite. — M. Dessoulavy se contenterait d'une puissance finie pour rendre compte de la création; il a en cela un ancêtre dans le nominaliste Durand et la plupart des nominalistes ses successeurs qui ne voyaient pas d'impossibilité à ce qu'un ange crée ex nihilo non pas l'univers, mais une fourmi ou un grain de mil. M. Dessoulavy va plus loin : « on ne saurait déduire d'un effet qu'une cause de nature semblable, selon l'adage : *operatio sequitur esse* (1) ». C'est, en bon nominaliste, n'avoir jamais distingué conceptuellement dans l'effet les formalités subordonnées qui répondent à la subordination des causes. C'est confondre la cause univoque qui n'est jamais cause que du *devenir* de son effet, avec la cause toute suffisante, nécessaire et immédiate qui rend compte de telle formalité partout où elle se trouve et non seulement de son devenir, mais de son être et de sa persistance dans l'être (Ia q. 104, a. 1). Avant d'attribuer à ces métaphysiciens qu'étaient les grands scolastiques d'aussi gra-

1. L'auteur entend apparemment *operatio sequitur esse productum!* Le sens de ce principe serait identique à cet autre : *operatio specificatur ab objecto;* mais le sens en est : l'opération ou l'agir suppose l'être, et le mode de l'opération répond au mode même de l'être qui en est le principe, c'est-à dire à la nature de l'agent, operatio sequitur esse, et « modus operandi cujuslibet rei sequitur modum essendi ejus » Ia. q. 89, 1.

ves méprises en une question si importante, il faudrait être bien sûr de les avoir compris, d'avoir saisi leur doctrine fondamentale sur la causalité si nettement exposée par saint Thomas Ia q. 45, a. 5 et q. 104, a. 1. Créer ce n'est pas produire l'être d'une façon quelconque, c'est produire tout l'être d'un effet donné, ou produire cet effet en tant qu'être, et non pas seulement produire l'être de cet effet sous telle ou telle formalité déterminée. *Or seule la cause la plus universelle qui est l'être même peut rendre raison de cet effet de tous le plus universel et impliqué dans tous les autres;* seule elle a avec lui un rapport nécessaire et immédiat, *per se primo,* καθ' αὐτο και ᾗ αὐτο, de cause propre à effet propre, rapport convertible comme celui d'essence à propriété. Cette doctrine vient en droite ligne des *Seconds Analytiques;* aux effets les plus universels, les causes les plus universelles, et l'universelle causalité n'est attribuable qu'à Celui-là seul qui est l'Etre même, *quia operari sequitur esse.* Tel est le sens conceptualiste et non pas nominaliste de l'adage cité.

Lorsque je dis que Socrate est cause de son fils, j'entends : il est cause du devenir, réduction de puissance à acte, et encore cause de ce devenir à titre d'agent subordonné, prémû. Cela fait, Socrate peut mourir, son fils continuer à vivre. Lorsque je dis : Socrate est cause de son fils, je ne veux nullement dire que Socrate est la cause propre et toute suffisante de l'être de son fils; s'il en était ainsi, Socrate pourrait *par lui-même* et *par lui seul* rendre compte de cet être, ce qui est absurde. Car pour être la raison suffisante dernière de son fils, Socrate *ne devrait pas être de même nature que lui,* il ne devrait pas être cause univoque, il devrait être l'être même, c'est-à-dire posséder à titre de prédicat essentiel cet être qui, dans son fils, n'est qu'à l'état participé. *Quod est tale non per se, necessario est ab alio quod est per se. Quod est ens non per se, necessario est ab ente per essentiam.* C'est la formule métaphysique du principe de causalité, qui régit les rapports de cause propre à effet propre. La cause propre est nécessairement d'un ordre supérieur à ses effets. La véritable causalité est celle qui s'exerce du supérieur sur l'inférieur : une série de causes univoques ou de moteurs-mus de même nature n'est qu'une suite d'effets d'une seule et même cause transcendante. Les êtres finis ne peuvent avoir leur raison dernière que dans un être qui est l'Etre même, *Ipsum esse,* et par conséquent infini.

Kain. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

Théologie Brahmanique d'après le Bhâgavata purâna

Dans la préface de sa magistrale édition du Bhâgavata Purâna, Eugène Burnouf (1) écrivait en 1840 : « L'ouvrage dont je publie en ce moment le premier volume est une des productions les plus remarquables et les moins connues d'une littérature dont l'existence était, il y a à peine un demi-siècle, à peine soupçonnée en Europe. Il appartient, pour le fond comme pour la forme, à un ensemble d'ouvrages dont on ne possède encore que des fragments, dont on ignore l'origine et l'histoire, et dont la langue n'est comprise que d'un petit nombre d'érudits. » (2)

Ce qui détermina le choix de Burnouf, ce fut l'importance considérable qu'il attribuait au Bhâgavata : « Venu après les grandes compositions de la littérature brahmanique, il résume en mythologie, en philosophie et en histoire *leurs* traits les plus frappants et les plus caractéristiques, réunissant dans une sorte d'unité encyclopédique, des éléments aussi dissemblables et d'époques aussi diverses » que le sont les éléments épars dans les traités philosophiques ou les épopées de l'Inde.

Si l'on étudie le Bhâgavata, à ce point de vue encyclopédique, je ne crois pas que l'appréciation de l'élément Indianiste soit exagérée.

Il y a dix-huit Purânas qui comprennent en tout seize cent mille vers de seize ou vingt-trois pieds chacun. La plupart ont été traduits en langue anglaise et continuent d'exercer, suivant Burnouf, une « puissante influence » sur la masse de la population hindoue. Ils renferment beaucoup de matériaux communs aux Védas. On les retrouve mentionnés dans certains écrits vé-

---

1. Il ne faut pas le confondre avec son cousin Emile Burnouf qui vient de s'éteindre (janvier 1907), à l'âge de quatre-vingt six ans, et dont l'esprit sectaire discrédite complètement les travaux, d'ailleurs d'une importance assez peu considérable.

2. p. 1.

diques. D'autre part, le Râmâyana, « qui peut prétendre à une haute antiquité » (1), les cite aussi, mais c'est surtout dans la compilation du Mahâbhârata, ce vaste et précieux recueil de traditions épiques de l'Inde ancienne, que l'on rencontre « à chaque instant le nom de Purâna » (2) qui est même parfois donné à ce poème par son auteur. Ces écrits dont la lecture était réservée surtout aux castes inférieures et aux femmes qui ne pouvaient lire les Védas, sous peine de sacrilège, composent une sorte de *Somme* du folk-lore de l'Inde, et à ce point de vue encore, leur intérêt est grand. On les appelle le cinquième Véda.

Dans le cours des siècles, les Purânas ont subi des modifications « dont il est jusqu'à présent impossible d'apprécier l'étendue » (3). Comme cette sorte d'ouvrages ne revêt pas un caractère aussi sacré que les Védas et qu'elle était essentiellement populaire et vivante, si je puis ainsi parler, on comprend ces modifications. Toutefois, les pertes durent être peu considérables ; en revanche, les apports furent immenses. C'est ainsi qu'il n'y eut d'abord que six compilations puràniques. Sans doute les Védas ont dû se développer aussi, mais ils l'ont fait avec infiniment moins d'indépendance.

Le lecteur verra plus tard l'importance de cette observation que je le prie de ne pas oublier.

Dans son lexique, Amara définit le Purâna : Théogonie comprenant les événements passés et futurs sous cinq chefs, savoir : émanation, destruction, renouvellement des mondes, généalogie des Dieux et des héros, époques des Manus, et actions de leurs descendants. Mais en sa qualité de Grand Purâna, le Bhâgavata ajoute à ces cinq caractères les cinq suivants : Création (ou mieux émanation) distincte, existence, conservation, cause première, libération finale.

La légende fait remonter cet ouvrage à Vyâsa, l'auteur également légendaire du Mahâbhârata. C'est l'*arrangeur* qui recueille et coud les morceaux épiques des *diascévastes* de l'Inde héroïque.

Généralement, on attribue la rédaction actuelle à Vopadeva qui vivait vers le treizième siècle de notre ère ; j'invite le lecteur à ne pas oublier cette date.

D'après Burnouf, le style du Bhâgavata se distingue par ce que

1. *Ibid.*, XIII
2. *Ibid.*, XIV.
3. *Ibid.*, XXXVI.

l'on pourrait appeler sa *modernité* de celui du Mahâbhârata, du Râmâyana et même des autres Purânas. Il est « plus travaillé, plus varié, plus chargé de couleurs et aussi plus difficile et quelquefois plus profond. Il a de la force et de la grandeur, mais il manque d'aisance et de simplicité; il a plus de verve que d'âme, plus de chaleur que de sentiment. J'en excepte, c'est toujours Burnouf qui parle, les passages où l'auteur, développant des idées et des conceptions qui lui sont plus personnelles que celles qu'il a reçues de la tradition, chante la foi et la dévotion (1) dont son héros doit être l'objet. Dans ces morceaux, l'auteur est original parce qu'il parle de choses qu'il sent lui-même » (2).

Si la forme de ce poème est moderne, le fond est en général très ancien et son importance parut assez grande à Burnouf pour qu'il le choisît de préférence à tout autre. Peut-être l'a-t-il surfaite; elle n'en est pas moins réelle, car, outre les indications qu'il nous fournit et que nous pourrions trouver dans d'autres ouvrages, « ce Purâna nous a conservé un grand nombre de renseignements qu'on chercherait vainement ailleurs » (3).

Burnouf estime que les Purânas doivent leur origine à une réaction du Védisme contre le Bouddhisme: « C'étaient les croyances védiques qu'il (le Bouddhisme) avait attaquées; ce furent ces croyances qu'on s'efforça de faire refleurir. On commenta les Védas; on en développa les opinions spéculatives; on rassembla les légendes relatives aux sages dont ces anciens livres faisaient connaître les noms (4).

L'auteur de ce poème a mis en œuvre, par suite, beaucoup de traditions védiques, mais sans négliger les autres. Il croit tout et admet tout. Il semble ne regretter qu'une chose, c'est de ne pouvoir faire tout entrer dans son ouvrage, vraie encyclopédie, encore une fois, où l'on retrouve à côté des plus hautes spéculations de la philosophie hindoue les superstitions les plus étranges et par là même les plus accréditées parmi le peuple.

De ce syncrétisme un peu brutal est sortie une vaste synthèse où rien ne manque, pas même et surtout... la confusion. Burnouf, qui le constate, demande au lecteur de ce poème colossal une dose convenable de patience, en assurant qu'il en sera « sou-

1. Nous verrons plus tard en quoi consistent cette foi et cette dévotion.
2. *Ibid.*, CV.
3. CXI.
4. CXIX.

vent récompensé ». Il en donne la raison : « Autant cet ouvrage est imparfait, dit-il, sous le rapport de l'ordre, autant il est curieux du moment qu'on n'y voit plus qu'une collection d'hymnes, de fragments philosophiques et de légendes » (1).

Le Bhâgavata est donc, en réalité, le rendez-vous de toutes les spéculations philosophiques et religieuses de l'Inde ancienne et moderne : d'où son importance au moins relative.

Burnouf dit encore : « Je ne sais si je m'abuse, mais ce mélange de poésie et de métaphysique a quelque chose de frappant qui intéresse autant au moins qu'il étonne » (2) ; et plus loin :

« N'est-ce pas un fait digne de toute l'attention du philosophe qu'il ait existé jadis et qu'il existe encore sous nos yeux une société à qui des poèmes comme le Bhâgavata servent, si je puis m'exprimer ainsi, d'aliment intellectuel ? N'est-ce pas quelque chose de surprenant pour notre bon sens si pratique et si positif, qu'une grande nation riche de tous les dons de l'esprit, douée d'une sagacité et d'une pénétration merveilleuses, qui semble consacrer toutes ses facultés à l'examen de questions à jamais insolubles, et chez qui le sentiment de sa force ne s'éveille que quand l'objet qui l'excite est de ceux qu'on ne peut atteindre ? Que l'homme, la première fois qu'il entra en possession de son intelligence, ait trop présumé de ce qu'il pouvait faire, et ait voulu tout expliquer par cela même qu'il ne connaissait rien, c'est ce qui n'étonnera personne, parce que c'est ce que nous apprend l'histoire primitive de tous les peuples. Mais les nations les plus célèbres de l'ancien monde se sont bien vite lassées de ces tentatives stériles, et dirigeant leurs facultés sur des objets plus rapprochés de l'homme, elles ont agi davantage, laissant à quelques esprits d'élite les spéculations qui feront toujours la gloire de la pensée humaine, mais qui ne peuvent faire longtemps la vie des sociétés. L'Inde, au contraire, paraît n'être jamais entrée complètement dans cette voie, et depuis l'époque héroïque, célébrée par le Mahâbhârata, elle s'est remise sous la conduite de ses sages, qui lui ont chanté les histoires des Dieux et lui ont ôté jusqu'au désir de connaître la sienne, et de laisser à la postérité la trace de son passage sur la terre » (3).

Comme on le verra dans cette étude, les philosophes de l'Inde furent surtout tentés par le problème de la coexistence du fini

1. CXLIII.
2. CXLIV.
3. CXLV.

et de l'Infini qu'ils résolurent tantôt d'une façon, tantôt de l'autre, en supprimant tantôt celui-là, tantôt celui-ci, ou les deux à la fois. Les uns dirent : L'Invisible seul existe véritablement, ce que nous apercevons n'est qu'une ombre, une apparence. D'autres répliquèrent que si ce que nous voyons, ce que nous touchons, ce que nous entendons n'existe pas, pourquoi ce que nous ne pouvons ni voir, ni entendre, ni toucher existerait-il davantage? Une troisième catégorie de philosophes, pour mettre d'accord tout le monde, imaginèrent, non pas l'existence simultanée de l'Invisible et du visible, mais la suppression des deux : ni sujet, ni objet : le néant absolu. C'est ainsi que la philosophie allemande, au dernier siècle, nia, tour à tour, avec Fichte, Schelling et Hégel, l'objet ou le non moi, le sujet ou le moi, et, pratiquement du moins, si l'on peut parler ainsi, l'un et l'autre, en ne les distinguant plus l'un de l'autre.

Les articles qui suivront résument les conférences que j'ai données à l'Université de Fribourg, l'année 1904-1905, extraites elles-mêmes de l'ouvrage que je publiai en 1898, après avoir terminé la traduction du Bhâgavata, commencée plus d'un demi-siècle auparavant par Eugène Burnouf, comme on le verra ci-après.

Trois divisions comprennent cette étude : Dieu, l'homme, la Nature. J'insisterai tout spécialement sur le premier sujet, d'autant plus que Dieu seul existe véritablement aux yeux de nos philosophes des bords du Gange; l'homme étant fort peu de chose, et la Nature n'étant rien.

Bhâgavata Purâna veut dire recueil de traditions *antiques* sur le *Bienheureux*. C'est Vishnou que l'on qualifie ainsi, la seconde personne de la Trinité hindoue, mais Vishnou fait homme, sous le nom de Krisna.

Le Râmâyana lui aussi est un poème consacré au même dieu, mais sous le nom de Râma, demeuré si populaire dans l'Inde de nos jours (1).

---

1. Il y a quelques années (c'était en 1896) la veuve du Babu Prâtap Chandra Ray envoyait le récit des derniers moments de son mari à tous les souscripteurs de la traduction anglaise du Mahâbharata entreprise par celui-ci. Elle eut soin d'observer que le dernier nom prononcé par le moribond fut celui de *Râma*. Ce fut aussi le dernier qu'il entendit, car lorsqu'il lui devint impossible d'articuler aucune parole, on eut soin de le lui répéter jusqu'à son dernier soupir. D'ailleurs par *Râma* ou *Vasudeva*, comme elle dit encore, ce qu'elle comprend, c'est Dieu, *God*. Vâsudeva est précisément le nom patronymique de *Krishna*.

ESSENCE DIVINE

Nous verrons tout d'abord ce que l'on doit entendre par l'Essence divine; plus tard, nous étudierons, toujours à la lumière du Bhâgavata, la Trinité ou plus exactement la *Triplicité*, si le mot était de mise, l'Incarnation sur laquelle nous insisterons tout spécialement, vu son importance, et enfin la Rédemption, telle que l'entendent les Hindous, c'est-à-dire le *Moksha*, la délivrance. Ils croient, eux aussi, que Dieu est descendu jusqu'à l'homme, afin de l'élever jusqu'à lui, non pas toutefois en le maintenant distinct de lui par la conservation de son individualité, mais en l'absorbant complètement, ainsi que nous le verrons, lorsque nous traiterons ce point.

Cette croyance à l'absorption de l'âme humaine par l'Ame divine est quelquefois objectée par les indigènes aux missionnaires. Vous nous promettez le paradis, leur disent-ils, si nous voulons recevoir votre enseignement. Mais en quoi consiste cette félicité? — A jouir de la présence et de la vue de Dieu; à partager son bonheur et sa gloire. — Notre religion nous assure bien davantage; nous deviendrons Dieu nous-mêmes en faisant partie de son essence; étincelles jaillies du foyer, nous y rentrerons, pour ne plus, non seulement nous en séparer, mais nous en distinguer. — En vain leur fait-on observer qu'en vertu de leur théorie sur cette absorption dans le sein de la divinité, ils n'auront pas conscience de leur bonheur, puisqu'ils perdront avec leur personnalité le sentiment de l'existence, et qu'un bonheur dont on n'a point conscience, n'en mérite guère le nom, ils répondent qu'il leur suffira, si infimes gouttes d'eau qu'ils soient, de faire partie, en s'y perdant, de cet Océan infini qu'est Dieu, c'est-à-dire *Brahme*.

Qu'est-ce donc que Brahme? qu'est-ce que Dieu? Placé en face des deux principaux systèmes philosophiques qui se partagent les esprits de l'Inde pensante, savoir le *Vedânta* et le *Sâmkhya*, c'est au premier que le poète accorde ses préférences (1).

D'après le Sâmkhya, deux principes sont en présence, le *Purusha* ou l'*Esprit* et la *Prakriti* ou *Nature*. Dans la production de l'Univers, le premier ne joue pas le rôle actif auquel on

1. Cf. Livre 3, chap. XXIX, vers 36.
J'avertis le lecteur que le premier chiffre indique le livre, le second, le chapitre et le troisième le vers. Pour éviter toute confusion, je mets en chiffres romains le nº du chapitre.

s'attend, il n'est que spectateur, il se borne à voir la Prakriti agit sous ses yeux. Tous deux sont éternels et distincts l'un de l'autre.

Le Vedânta n'admet qu'une entité, qu'un principe : Brahme, qui existe en trois personnes et hors duquel il n'y a rien qu'apparence et qu'illusion. Plus loin, nous verrons comment l'on doit entendre cette sorte de Trinité.

Or notre poète parle bien quelquefois des deux principes du Sâmkhya, mais à la condition que la Prakriti soit inférieure au Purusha, et que l'un et l'autre ne soient qu'une double forme de Bhagavat, c'est-à-dire de Brahme (1).

Dès le début, on lit cette dernière identification de Bhagavat ou Vishnu avec l'*Être*, l'*Absolu*, c'est-à-dire Brahme ou le *Turîya*, le *Quatrième*, comme on l'appelle encore, lorsqu'on le considère en dehors de la *Trimûrti*, et comme planant au-dessus d'elle. En vertu de cette conception, en effet, il y a, au-dessus des Dieux personnels, le *Daivam*, le *Divin*, dont les personnages de la Trimûrti se partagent l'essence, et qui épuise le concept de la Divinité.

C'est le Dieu impersonnel qui *s'unit aux choses et qui en reste distinct*, suivant l'expression du poète (2), mais d'une distinction qui ne dure que ce que dure cette fantasmagorie qu'on appelle le monde visible, émise de son sein, ou plutôt créée par son imagination, et qui y rentre, si je puis ainsi parler, quand il lui plaît de l'y faire rentrer. Plus tard, nous étudierons cette création fantôme. Pour le moment, bornons-nous à remarquer que les êtres, lorsqu'ils s'avisent de se prendre au sérieux et qu'ils s'imaginent exister véritablement, sont des illusions qui se font *illusion* à elles-mêmes. Afin de témoigner leur croyance à cette identité du créateur et de la créature, les Védantistes qui ne reconnaissent rien en dehors de Dieu se servent de cette locution expressive : *Tvam asi tad*. Ils s'adressent à Brahme lui-même et devant chaque chose qu'ils rencontrent, ils lui disent : *Tu es cela*, et cela encore, et encore cet autre objet.

Le poète nous dit souvent que Brahme n'a point de *Gunas*, c'est-à-dire de *Qualités*, comme on traduit ordinairement. Il s'agit surtout de ce triple guna, si fameux dans les spéculations philosophiques de l'Inde, c'est-à-dire du *Sattva* ou *Bonté*, du *Rajas* ou *Passion*, du *Tamas* ou *Ténèbres*. Le même mot qui veut dire

1. Cf. 2. XXV, 17. — XXVI, 3. — XXIX, 36.
2. 1. I. 1

qualité, dans le sens d'attribut, signifie aussi corde, lien, et lorsque l'on dit que Dieu n'a point de *Gunas*, c'est pour marquer que rien ne limite son essence. C'est le vers fameux de Victor Hugo :

Il est, il est, il est, il est éperdûment.

C'est l'*Existant* par excellence, *Celui qui est*, comme il se nomme lui-même dans la Bible (1).

Le poète définit Dieu *Satyam*, *Sat*, expressions qui, suivant moi, ne sauraient être parfaitement synonymes. Je traduirais volontiers la première par *Existence* et la seconde par *Ce qui existe;* on saisit la différence, comme aussi celle qui se trouve entre ces deux locutions : *Celui* qui est, et *Ce* qui est.

Je ne crois pas, d'autre part, que cette autre épithète *Para* appliquée à Brahme, puisse être traduite par *Absolu*, comme le fait Eug. Burnouf, surtout dans le sens d'Etre nécessaire, existant *absolument* et en dehors de toute hypothèse (2), car je ne sache point que les Hindous aient jamais eu l'idée d'un être nécessaire. Il me semble qu'il convient de conserver au mot *para* son sens habituel. Dieu est *para*, c'est-à-dire supérieur; *au-dessus* et *au delà* de lui il n'y a rien: c'est le Très-Haut. Il n'est pas toujours aisé de démêler le sens précis de ces expressions, plus ou moins abstraites, employées avec une sorte de complaisance par le poète qui, sous ce rapport au moins, mérite assez le qualificatif d'*ami du mystère*, qu'il donne à Dieu : *Parokshaprya* (3), dont il dit encore qu'il est endormi dans le mystère, ou qui a le mystère pour couche; il s'y repose : *Guhâçaya* (4).

Bhagavat est défini *la racine des devoirs;* il est *constitué* par *l'ensemble des Védas*, c'est-à-dire par la *Çruti* et par la *Tradition* ou *Smriti* (5).

La *Çruti* c'est l'*Audition* des Livres Saints ou des Védas. Nous lisons dans l'Écriture : *Christus est veritas* (6). Ici Bhagavat est identifié aux Livres Saints qui ne sont que l'expression de la vérité, qui sont la vérité. Le mot *Satyam* que nous avons rencontré plus haut veut aussi bien dire la *vérité*, la *bonté* que l'*existence*, de sorte qu'en reprenant la fameuse définition : Dieu

1. Ex. III. 14.
2. Cf. Rabier. *Leçons de Philosophie*, 456 et ssq.
3. 4. XXVIII. 65.
4. 3. XXVIII. 19.
5. 7. XI. 7.
6. I. Joan. V. 6.

est *Satyam Sat*, on pourrait traduire : Dieu est la *Vérité*, la *Bonté*, le *Vrai*, le *Bon*, aussi légitimement que Dieu est l'*existence*, *ce qui existe*.

Une autre définition de Dieu est celle de *Svayambhû* (1), c'est-à-dire *Celui qui est par lui-même*, l'*Ens a se*. Le plus souvent, c'est Brahmâ, la première personne, plus exactement le premier personnage de la Trimûrti, que l'on appelle ainsi ; mais dans ce passage et bien ailleurs, on applique cette épithète à Vishnou, ou Bhagavat, qui n'est autre que Brahme lui-même, Dieu.

Les Hindous aimèrent toujours les spéculations métaphysiques abstraites, ce qui ne les empêche nullement de matérialiser les concepts les plus hauts, ceux qui, à première vue, du moins, semblent le plus éloignés de cette transformation.

C'est ainsi que le Bhâgavata identifie les *objets du culte* (2) à Vishnou. En d'autres passages plus explicites, que nous rencontrerons plus tard, nous verrons qu'aucun de ces objets n'échappait à cette divinisation, pas même la cuiller dont on se servait pour verser, dans le feu du sacrifice, le *Soma* et le beurre liquéfié. Comme j'aurai à revenir sur cette matière, je n'y insiste pas davantage.

Du reste, le poète philosophe et théologien ne dissimule pas que l'essence divine est difficile à pénétrer. Les *Devas* eux-mêmes ne savent pas toujours voir l'Esprit, pourtant leur *ami fidèle qui réside en leur cœur*. A plus forte raison de pauvres êtres, comme nous, l'ignorons-nous le plus souvent (3).

Brahmâ, gêné dans son action créatrice, se demande la raison de son impuissance : « Chose étonnante, s'écrie-t-il, malgré mes efforts constants, les êtres ne se développent pas ; c'est sûrement le *Daivam* qui s'y oppose » (4). Le Daivam que l'on traduit par Destin, Sort ou Fatalité, bien à tort, suivant moi, n'est autre que la divinité, le *Divin*. C'est Brahme identifié par notre poète à Bhagavat (5), que plus loin il assimile aussi au triple Véda (6). Or, le Véda, c'est la science, ou mieux l'expression de cette science, c'est le *Fatum*, l'oracle. Chose bizarre ! On rencontre parfois des athées qui se réclament du Fatum, de la

1. 6. I. 10.
2. 4. XIV. 21. Cf. encore 10. IV. 39.
3. 9. IX. 46.
4. 3. XII. 48.
5. 4. XI. 24.
6. 4. XIV. 21.

Parole, comme s'il n'y avait personne pour édicter cet oracle, et que cette Parole se fût prononcée toute seule. On prête à Bouddha la réponse suivante à quelqu'un qui lui demandait si Dieu existait : « Je n'en sais rien : cela ne m'a pas été révélé. » Comme s'il pouvait y avoir de révélation sans révélateur! Je crois plutôt que la question portait sur l'essence divine et non sur l'existence de Dieu, bien que pourtant Gautama ait été fortement soupçonné d'athéisme.

Le poète applique à Bhagavat l'épithète d'*Avyâkrita* (1) que Burnouf traduit par l'être *simple*. Ce mot veut dire, en réalité, *non distinct*, *non mis à part*. Dans le même passage, il l'appelle l'*Ame du monde*. Voici les paroles qu'il met dans la bouche de Bhagavat :

« J'étais, oui, j'étais seul avant la création, et il n'y avait rien autre chose d'intérieur, ni d'extérieur; j'étais une pure conception, insaisissable. Une forme, réunion et produit des qualités, apparut en moi qui suis l'Etre infini aux qualités sans fin; et de cette forme, le premier être qui naquit fut Svayambhû, le Dieu incréé » (2).

Dans la pensée de l'auteur, si, depuis cette naissance du Dieu incréé et la création qui en fut la suite, il y a plus d'*êtres* de par le monde, il n'y a pas plus d'*être*. Avant la création ou mieux l'émission des êtres, Bhagavat seul existe; lorsqu'ils sont détruits par le Temps qui n'est autre que lui (3), il reste seul, d'où son nom de *Çesha* (4). Au fond, comme nous le verrons ci-après, pendant la durée des Etres, cette période cosmique qui se prolonge des millions et des millions de siècles et n'est pourtant qu'un *clignement d'œil* (5) pour lui, Bhagavat, de même qu'auparavant et qu'après, est seul à exister véritablement.

Malgré sa longueur, qu'on me permette de citer encore ce passage.

« Bhagavat... crée cet univers, quoiqu'il soit inactif, et le détruit, quoiqu'il ne soit pas destructeur; mais l'énergie de celui dont la puissance est si grande demeure incompréhensible. Il est le Temps infini qui met fin à tout; il n'a pas de commencement et il donne le commencement à tout; il est inaltérable. C'est

1. 3. XI. 37.
2. 6. IV. 47 et 48.
3. 10. III. 26.
4. *Ibid.*, 25.
5. 3. XI. 37.

lui qui engendre le fils par le père et qui détruit par la mort le dieu (1) qui détruit toutes choses. Il n'a pas plus d'amis que d'ennemis, cet Etre supérieur qui, sous la forme de la Mort, s'empare également de toutes les créatures. Il court, et, à sa suite, se précipite, entraînée malgré elle, la foule des êtres, de même que la poussière suit le souffle du vent. Le Seigneur souverainement parfait envoie à l'homme misérable, soit une fin prématurée, soit une longue existence, conditions dont il est lui-même également affranchi... Personne ne connaît ni l'origine, ni les desseins de cet Etre qui est insaisissable aux sens, incommensurable... Le Seigneur est celui qui crée l'Univers, c'est lui qui le soutient et qui le détruit, et cependant, affranchi du sentiment de la personnalité, il n'est affecté ni par les qualités ni par les œuvres. Créateur souverain et âme de tous les êtres, il s'unit à Mâyâ, son énergie, pour créer, conserver et détruire les créatures... Il est à la fois l'immortalité et la mort... Il est exempt de qualités, unique, impérissable; il est l'Esprit complètement libre, l'Esprit ramené sur lui-même; il est la béatitude même; il produit toutes les énergies » (2).

J'abrège cette description qui risquerait de devenir fastidieuse et je laisse au lecteur le soin de relever les expressions les plus remarquables.

Mâyâ, comme nous le verrons plus tard, est cette puissance d'illusion, dont se sert Dieu pour émettre l'univers. La création dont il s'agit ici n'est que l'émanation. Ce n'est pas quelque chose fait avec rien, c'est le rien fait avec quelque chose; puisque Mâyâ est une faculté véritable de Bhagavat, et que le monde qu'il crée n'est qu'une fantasmagorie.

Nombreuses sont les peintures que le poète fait de Bhagavat. Ces reprises multiples témoignent d'une sorte d'impuissance dont il a le sentiment et qui le porte à recommencer sans cesse la description de cette vision de Dieu. Il lui arrive parfois de divaguer; ce sont alors comme des balbutiements, où l'extravagance des images est déconcertante.

« Je me réfugie auprès de cet Etre véritable qui est la roue de l'âme incréée, roue que pousse Mâyâ, que forme le cœur, qui a quinze rayons, huit jantes; roue rapide, subtile comme l'éclair et dont on le nomme l'essieu » (3).

---

1. Çiva.
2. 4. XI 18 et sq.
3. 8. V 28.

La glose indique ce que l'on doit entendre par ces rayons et ces jantes, les sens, les souffles, etc. Son explication ne diminue en rien l'étrangeté de cette description.

Dans le même passage, nous lisons : « La terre, son ouvrage, forme ses pieds... l'eau est sa semence, sa noble vigueur, de laquelle naissent et par laquelle vivent en croissant les mondes et tous leurs gardiens... Le feu est sa bouche... le soleil son œil... etc. »

Peut-être ne faut-il point serrer de trop près ces expressions, ni y voir un panthéisme grossier. A côté des images les plus bizarres, nous rencontrons des idées remarquables, témoin ce passage d'un autre hymne à Bhagavat :

« Adoration à Celui qui est sa lumière à lui-même, au témoin..., à celui qui est bien loin au delà des paroles, du cœur et même de la pensée... Adoration à celui qui est *à la fois* calme, terrible, emporté par les passions et doué de qualités ; à celui qui est sans attributs et indifférent, à celui qui est toute science, etc » (1).

Dieu étant tout, renferme tout, même au gré du poète, les choses qui semblent les plus contradictoires. S'il est *doué de qualités*, bien que *sans attributs*, c'est que les êtres émanés de lui ne sont au fond que lui-même, et voilà pourquoi leurs *qualités* lui sont imputables, ce qui lui permet d'être à la fois *passionné* et *indifférent*, *calme* et *terrible*. Pour cette dernière épithète, le glossateur dit que Bhagavat, tout en ne se départant pas du calme qui convient à l'Etre absolu, revêt pour le châtiment du pervers des formes redoutables, et il cite en exemple celle d'homme-lion, qu'il prit en effet pour punir le cruel Hiranyakaçipu. Ne nous y trompons cependant pas et n'allons pas croire que ces vêtements d'emprunt puissent en aucune façon atteindre son essence, si je puis ainsi parler. On lit encore, et c'est Bhagavat qui parle :

« Si l'homme, oubliant Brahme, qui est ma propre essence, le distingue de son âme même, il est condamné à revenir dans le monde, où la naissance succède à la naissance et la mort à la mort » (2).

Voilà ce qui explique les contradictions de tout à l'heure. Brahme demeure ce qu'il est, inaltérable, inaccessible aux modifications, impérissable, etc. ; et si, d'autre part, il se modifie, s'il est sujet aux passions et le reste, c'est dans ses créatures, telles

1. 8. III. 10-12.
2. 6. XVI. 57.

que l'homme, qui ne sont autres que lui-même, dans le sens et les limites que nous savons déjà.

Écoutons à ce sujet Çiva qui s'attache à louer en ces termes Bhagavat, son émule :

« Dieu des Dieux, toi qui remplis le monde, souverain de l'Univers, qui n'est autre que toi, tu es l'âme, la cause et le Seigneur de tous les êtres... Tu es le Brahme parfait... distinct de tout... le souverain des âmes qui n'attend rien d'aucune d'elles, parce que toutes attendent tout de lui. Tu es à la fois la cause et l'effet, la dualité et l'unité ; mais comme l'or est identique à lui-même, qu'il soit brut ou travaillé, ainsi il n'y a pas en toi de distinction essentielle, ce sont les hommes ignorants qui voient en toi une double nature, parce que les modifications de ton essence, exempte d'attributs, sont l'œuvre des qualités... » (1).

Maintenant, on sait comment celui qui est tout peut être, à la fois, la *cause* et l'*effet*, *sadasat*, dit le texte, ce qui signifie littéralement : *Ce qui est et ce qui n'est pas*. Par ce langage, on entend l'Etre unique, Brahme qui seul existe véritablement, et la Création, son œuvre, qui n'a pas d'existence propre, ni en dehors de son auteur. La glose, commentant ce passage, définit Dieu : le contenant et le contenu, *upâdâna* et *upâdeya* : synonymes de *sadasat*.

Lorsque je publiai mon travail sur le Bhâgavata, après en avoir achevé la traduction, commencée par Eugène Burnouf, et continuée par mon regretté maître, Hauvette-Besnault, je résumai le premier chapitre, dont cet article, à son tour, n'est guère que l'abrégé, par la liste des principales épithètes que l'auteur du poème donne à Bhagavat ; c'est, en procédant par analyse, un portrait en pied de celui-ci. Je transcris ici cette page :

Dieu est le créateur de l'Univers, son soutien et son destructeur. Il est uni aux choses, tout en se distinguant d'elles. Il est tout-puissant. Il brille de son propre éclat. C'est la Lumière que jamais n'obscurci[t] l'erreur. Il est l'Etre existant, l'Etre Suprême, l'Absolu, l'Ami du mystère, la Science pure, absolue, unique, uniforme et immuable qui s'appelle le Véda ou le Brahme parlé. C'est la racine des devoirs et la racine des Dieux, la Tradition, l'Ami constant des Dieux, l'Ame des âmes, le plus aimé des êtres aimés, l'Etre simple, sans partie. Il est une pure conception, insaisissable. Il est l'Indistinct et l'allié de l'Indistinct ; il est la durée. Ses qualités

1. 8. XII. 4 et ssq.

sont infinies. Il est sans qualités, sans attributs, ni désirs. C'est le désir de l'Esprit Suprême, le flambeau des actes intellectuels. Il est inactif. C'est le temps infini, sans commencement, milieu, ni fin. Il est l'Esprit impérissable, inaltérable, complètement libre et ramené sur lui-même. Il est la Béatitude même, souverainement parfait. Il produit toutes les énergies. Il est insaisissable aux sens, incommensurable. C'est une source d'énergies variées. Affranchi du sentiment de la personnalité, il n'est affecté ni par les qualités ni par les œuvres. Il est la destinée; à la fois l'immortalité et la mort. Il est le souverain, l'âme de tous les êtres. Il est l'œuf du monde, il est renfermé dans l'œuf de Brahmâ. C'est le Purusha primitif, la réunion entière des êtres, le Brahme supérieur, la cause de toutes les causes, l'essence suprême de Vishnu, l'âme de l'univers. Il est le meilleur et le plus désirable des Dieux, immuable, vrai, inaccessible à la raison (1), indéfinissable, invulnérable, invisible. Il est semblable à l'éther. C'est l'âme incréée, la roue de l'âme incréée, sans essieu. Il est maître de lui-même, identique avec l'Etre uniforme, également répandu dans tous les êtres, placé au delà des Ténèbres. Il est indépendant. Il a pour pieds la terre; l'eau est sa semence, le *soma* son cœur, le feu sa bouche, le soleil son œil, etc., etc. Il est la puissance infinie, le témoin universel, la voie des Dieux. Il est sa propre lumière. Il est la porte de la délivrance que l'on obtient par l'inaction intelligente. C'est l'âme de l'homme et son ami le plus cher. Il a conscience de la béatitude du *nirvâna*. Il dispose en maître des qualités et il s'en revêt quand bon lui semble. Il est indifférent. Il est inaccessible au sommeil et les songes viennent de lui (2). Il est un. Il est la cause et l'effet, ce qui existe et ce qui n'existe pas. Il est la dualité et la non-dualité. Il n'y a point en lui de distinction essentielle. Il est l'univers. Il n'attend rien des âmes qui attendent tout de lui. Nul ne connaît son œuvre. Il embrasse tous les êtres et toutes leurs actions, il est l'âme des êtres et la science qui habite en eux.

Cette énumération pourrait être prolongée indéfiniment; mais ces traits suffiront amplement pour édifier le lecteur sur la façon dont l'Inde se représente Dieu depuis des siècles, car il ne faut pas oublier que si la rédaction définitive de ce Purâna est moderne,

---

1. C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. Pascal. *Pensées*, éd. Brunschvicg. p. 458.

2. Ὄναρ ἐκ Διὸς ἐστι, IX, A. 63.

son contenu dans sa généralité du moins, est fort ancien. Il me semble, dès lors, que cette philosophie ne manque pas d'une certaine grandeur et que les balbutiements de cette pauvre raison humaine eurent parfois leur éloquence.

(A suivre).

Fribourg (Suisse).

A. Roussel,
Professeur à l'Université.

Où en est la question de l'Alphabet ?

La question de l'origine de l'alphabet, qui passait pour résolue, il y a quelques années, est de nouveau agitée. On peut dire qu'au lieu d'avancer, elle recule. Il faut donc y revenir, non point pour la trancher, mais pour indiquer où en est ce difficile problème. Dans cette *Revue*, on s'occupe surtout des idées, mais peut-on y être indifférent à l'origine de leur véhicule ordinaire? Il ne s'agit point ici d'ailleurs d'une invention purement matérielle, mais de la plus intellectuelle de toutes, l'expression des idées par la combinaison de quelques signes.

Au début, il importe de poser quelques notions générales, faute de termes conventionnels bien choisis et admis de tous.

L'écriture peut évoluer de deux façons, dans sa forme purement matérielle, ou dans la valeur de ses signes, et cette double évolution ne suit pas toujours ni même ordinairement une marche parallèle.

Si l'on s'en tient à la forme extérieure de l'écriture, on doit placer tout au début la pictographie. C'est la représentation des objets, aussi exacte qu'on peut l'attendre de peuples plus ou moins doués de sens artistique. De toute façon c'est l'objet lui-même que le scribe se propose de reproduire, et, quand il a réussi, on le reconnaît sans aucune peine.

Avec le temps, l'usage de l'écriture étant devenu plus fréquent, on ne se pique plus de tant d'exactitude. Il suffit que le signe soit reconnu. On le trace dès lors en quelques traits, suffisants pour fixer son individualité et le distinguer des autres. C'est encore une pictographie, mais artificielle et conventionnelle. Pour prendre un exemple, c'est le stade des hiéroglyphes égyptiens et de quelques signes babyloniens très archaïques (1).

1. On possède sur un cylindre découvert à Suse une ligne de ces hiéroglyphes qui précédèrent l'écriture cunéiforme; cf. *Mémoires de la délégation en Perse*, t. II, p. 129.

Nous descendons encore dans le temps. Soit qu'il emploie de préférence le calame, comme les Égyptiens, pour écrire à l'encre sur du papyrus, ou le poinçon triangulaire pour pénétrer dans l'argile, comme les riverains anciens du golfe persique, le scribe en arrive à négliger la forme des caractères. A ce moment, ils ont une valeur propre qui n'a plus, assez souvent, qu'un rapport éloigné avec l'objet qu'ils peignaient d'abord au naturel. En tout cas, il faut faire vite; les contours sont ramenés à quelques traits, ou à quelques creux emportés dans l'argile crue. C'est le système hiératique égyptien et le cunéiforme babylonien (1).

Les Babyloniens ont plus ou moins diversifié leurs signes, mais la nature de leurs instruments ne leur permettait pas de simplifier davantage. Chez les Égyptiens, le stade dit démotique ne contient plus guère que des lignes où il serait impossible de reconnaître directement les objets. Cette écriture a un aspect encore plus linéaire que la précédente. On voit que si les catégories manquent, c'est qu'il faudrait en faire plusieurs pour chaque écriture.

Les choses se compliquent encore si l'on suppose le cas d'un emprunt. Un peuple peut emprunter à un autre son écriture au moment où la ressemblance avec les objets primitifs a déjà disparu. Il prendrait alors les caractères tels quels, sans aucun souci de leurs débuts pictographiques; mais ne pourrait-il pas arriver qu'une fois en possession de ces signes, il leur trouve des ressemblances, plus ou moins fictives, avec des objets naturels, et qu'il donne aux signes le nom de ces objets?

Mais les signes, quelle que soit leur forme, ne constituent pas une écriture. Il en faut venir maintenant à leur emploi combiné pour exprimer une pensée, reconnaissable à une autre personne du même milieu social, qui sache *lire*.

L'écriture, disions-nous, a dû commencer par la pictographie, simple représentation d'un objet par le dessin, destinée à en rappeler le souvenir. Plusieurs signes groupés formaient du moins une association d'images. Or l'image appelle l'idée. Si le nom d'un objet matériel signifiait en même temps autre chose, par exemple un terme abstrait, la représentation pouvait servir à deux fins, puisqu'en prononçant le nom de l'objet matériel, on

1. Les Babyloniens n'avaient pas perdu le souvenir du cachet primitif des cunéiformes; il y avait même dans les bibliothèques assyriennes de véritables répertoires, dans lesquels le scribe pouvait s'instruire des formes originelles, cf. DE MORGAN, *Note*, etc. (*Recueil de travaux*, XXVII, p. 234.)

évoquait aussi l'idée de l'autre. C'est ainsi que *nuter*, en égyptien, signifiant *hache*, et *dieu*, le signe de la hache, lorsqu'on le prononçait en le regardant, a pu désigner le dieu pour celui qui écoutait. De plus, lorsque le nom de l'objet était monosyllabique, il était assez naturel de le faire servir pour sa valeur syllabique; deux mots d'une syllabe faisaient ainsi un mot de deux syllabes. L'écriture était dès lors créée : une suite d'objets prononcés devenue une suite de syllabes formant des mots complets. Ces signes n'avaient plus désormais leur valeur idéographique, comme évoquant des objets, mais une valeur phonétique, comme évoquant des sons. Les Chaldéo-babyloniens ont connu ce genre d'écriture dès la plus haute antiquité. Leur écriture est syllabique. Elle n'est pas allée plus loin dans la décomposition des sons, avec cette particularité que certaines consonnes étant devenues chez eux de pures voyelles formant à elles seules une syllabe, les voyelles se sont trouvées représentées chez eux à l'état isolé. La voyelle figurait ici comme syllabe, parce qu'elle pouvait se prononcer seule; les consonnes, ne pouvant se prononcer seules, n'ont jamais été isolées.

Les Égyptiens étaient arrivés aussi de très bonne heure à l'écriture syllabique; mais de plus, et aussi loin que nous puissions remonter, ils avaient isolé toutes les consonnes (1). Certains signes ne se lisaient plus nécessairement avec telle voyelle; ils ne valaient plus que comme le premier mouvement d'une articulation. Mais comme les consonnes faibles ou demi-voyelles avaient encore conservé leur caractère de consonnes au moment où a été créée cette écriture (2), on n'a point eu l'idée d'isoler les voyelles.

Le principe de l'alphabet était posé, il existait virtuellement en Égypte. Les Égyptiens n'ont point opéré de sélection entre les diverses fonctions de leurs signes. Ils ont continué à employer concurremment ceux qui figuraient des objets, ceux qui marquaient des syllabes, ceux qui représentaient des consonnes, ceux qui expliquaient par le dessin la nature de l'objet écrit.

Pour combiner, à propos de ces deux systèmes d'écriture certainement antérieurs à l'alphabet et du moins voisins de son lieu d'origine, la double évolution que nous avons d'abord distin-

1. Voici la liste de ces signes, d'après Erman, *Ägyptische Grammatik* : b, p, f, m, n, r, h, ḥ, ḫ, s, š, q, k, g, t, ṯ, d, ḏ, plus quatre signes équivalents à ꜥ, à ꜣ, à ꜥ, à ꜣ.

2. Ce point n'est pas admis de tous les égyptologues ; en tous cas, d'après Erman lui-même, les signes équivalents à ꜣ et à ꜥ ont été employés comme voyelles dès le moyen empire.

guée, on dira que le babylonien s'est arrêté au stade syllabique et à la forme cunéiforme, c'est-à-dire très conventionnelle, ne permettant plus, dans la plupart des cas, de reconnaître l'objet primitif sans une étude très attentive, tandis que l'Égyptien est arrivé à l'écriture la plus cursive et à la précision des consonnes isolées. Toutefois, ces deux mouvements, avons-nous dit, ne sont point toujours parallèles. Les hiéroglyphes contiennent déjà des consonnes.

Ce n'est point ici le lieu d'étudier en détail les écritures de l'Asie antérieure, de l'Égypte ou de la mer Égée. Chaque découverte en augmente le nombre. Aux écritures égyptiennes et assyro-babyloniennes, maintenant parfaitement connues, sont venues se joindre l'écriture hétéenne, qui n'est point encore déchiffrée, et d'où dérive peut-être l'écriture chypriote, qui a été lue et qui exprime un dialecte grec, puis l'écriture égéenne ou crétoise, pictographique et linéaire, trouvée surtout par M. Evans au palais de Cnossos, en Crète. La plus étrange de ces antiques graphies est peut-être celle dont M. Flinders Petrie a reconnu plusieurs vestiges en Égypte et même au Sinaï. Ces signes remontent à l'antiquité la plus reculée, et M. Petrie n'hésite pas à conclure à une véritable écriture antérieure à l'an 5000 av. J.-C. Il prononce même le nom d'alphabet, mais sans doute dans un sens large (1).

Il régnait donc une extraordinaire variété d'écritures dans le bassin oriental de la Méditerranée quand surgit l'alphabet. Cette admirable découverte est un tel progrès dans l'histoire de l'écriture qu'il n'est pas étonnant qu'elle ait été précédée de nombreux tâtonnements. On n'en est pas moins surpris de la voir apparaître un certain jour, parfaitement et définitivement constituée, du moins pour ce qui regarde les consonnes. Son unité est remarquable. A prendre les choses à la rigueur et d'une façon très concrète, il existe autant d'alphabets que d'inscriptions, mais, de proche en proche, on peut aboutir à la forme la plus anciennement connue de l'alphabet qui ne doit pas différer beaucoup de sa forme primitive.

Cette forme primitive peut être dite sémitique par opposition aux alphabets grecs et italiotes. Les Grecs savaient qu'ils avaient

1. *Researches in Sinai*, 1906 : « I am disposed to see in this one of the many alphabets which were in use in the Mediterranean lands long before the rival alphabet asserted by the Phoenicians. A mass of signs was used continuously from 6.000 or 7.000 B. C., until out of it was crystallized the alphabets of the Mediterranean — the Karians and Celtiberians preserving the ancient number of signs, the Semites and Phoenicians keeping fewer. » p. 131.

emprunté l'alphabet aux Sémites, disons avec eux aux Phéniciens.

L'identité des formes ne peut être mise en doute. Or le nom même d'alphabet est caractéristique. Les noms des lettres grecques sont les noms sémitiques de ces lettres. Les inscriptions grecques ne datent guère que du VIIIe siècle au plus (1); celle de Mésa est certainement du début du IXe siècle, et celle d'Hiram est très probablement plus ancienne. Il est très naturel que les Grecs, trouvant dans l'alphabet sémitique des signes superflus pour leur langue, s'en soient servi pour rendre les voyelles; tandis que les Sémites, trouvant les voyelles écrites, auraient dû les conserver, sauf à compléter leur alphabet.

L'origine sémitique de l'alphabet grec est donc jusqu'à ce jour l'opinion unanime des savants (2).

Au sein du monde sémitique, la forme des Sémites du Nord est plus ancienne que celle du Sud de l'Arabie, dite minéo-sabéenne ou himyarite. Quelle que soit la date des plus vieilles inscriptions minéennes qui ne peuvent guère remonter plus haut que le VIIe siècle av. J.-C. (3), l'écriture, très monumentale et très ornementée, n'a rien de primitif. Elle dérive bien plutôt du premier alphabet cananéen. Il serait impossible d'expliquer comment les formes brisées et aiguës du cananéen sont sorties de cette écriture simple et majestueuse, tandis que le goût de la symétrie, le désir d'une écriture droite et ferme ont pu conduire le cananéen dans cette voie, assez semblable à celle du grec pour l'aspect solide des lettres, bien assises sur leurs bases (4).

Tous les alphabets connus découlent donc d'une seule souche, qui a servi tout d'abord à écrire deux dialectes sémitiques, le cananéen et l'araméen, mais cet alphabet lui-même n'a pu être in-

---

1. M. Dussaud reconnaît que « les épigraphistes classiques n'admettent pas d'inscription grecque antérieure au VIIe siècle avant notre ère ». *Journal asiatique*, 1905, I, p. 360.

2. Il ne faut pas confondre deux questions distinctes, celle de l'origine première de l'alphabet, et celle de l'origine des alphabets grecs. M. Dussaud, il est vrai, admet que « les alphabets grecs, considérés comme des survivances d'alphabets égéens plus anciens, expliquent parfaitement, grâce à leurs variétés, les alphabets phénicien, sabéen et libyque. » (*Journal as.*, *l. l.*, p. 358); mais on pourrait à la rigueur supposer que les Phéniciens ont conçu leur alphabet d'après le type égéen pour le transmettre ensuite aux Hellènes; cela paraît être l'opinion de MM. Evans et S. Reinach. M. Dussaud serait, à notre connaissance, le seul savant décidé à pousser plus loin les choses. On ne peut qu'attendre avec beaucoup d'intérêt son explication qui sera sans doute fort ingénieuse.

3. Cf. *RB.*. 1902, p. 256 et s. *La controverse minéo-sabéo-biblique.*

4. C'est l'argument de M. Lidzbarski, dans *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, p. 109-136.

venté d'un seul coup, par une intuition de génie; selon le cours ordinaire des choses, il doit se rattacher à une écriture antérieure; on a cherché cette origine ou ce contact en Crète, en Babylonie, en Égypte, à Chypre.

Mais avant de traiter cette question d'emprunt, il est nécessaire de constater la nature de l'alphabet sémitique, afin de mesurer, s'il est possible, la part d'originalité qui lui est propre.

Comme on sait, cet alphabet ne comprend que les consonnes.

De plus, deux phénomènes paraissent aujourd'hui universellement reconnus.

1) Toutes les lettres de l'alphabet sémitique ne sont pas primitives; en d'autres termes, il s'est augmenté par une transformation opérée sur certaines lettres. Certains sons peu différents sont en effet exprimés par des caractères assez semblables dont l'un semble avoir été complété pour exprimer le son plus fort.

Par exemple 𐤇 qui rend le *khet*, est 𐤄 qui rend le *hé*, avec une barre à gauche; 𐤈 pour *tet* est le signe 𐤕 de *taw*, entouré d'un cercle: cela est d'autant plus manifeste que la forme du *taw* étant un peu différente dans les trois plus anciennes inscriptions (1), c'est le *taw* de chacune qui est entouré d'un cercle pour dire *tet*. 𐤎 pour *samech* est différencié de 𐤆 *(zain)* (2) par l'addition d'une barre. Peut-être aussi 𐤑 pour *sadé* est-il différencié de 𐤔 *(sin)* par l'addition d'une barre à gauche (3).

2) On ne peut prouver que tous les caractères, ni même seulement les primitifs, représentent des objets naturels, mais il existe une ressemblance avérée pour un certain nombre d'entre eux, dans lesquels le nom coïncide exactement avec la chose figurée. Ce sont 𐤀 *aleph*, (protome de) « bœuf », 𐤅 *waw*, « crochet », 𐤋 *lamed*, « aiguillon », 𐤌 *mem*, « eau », 𐤏 *aïn*, « œil », 𐤓 *resch*, « tête », 𐤔 *sin*, « dents », 𐤊 (Mésa) ou 𐤕 (Hiram) *taw*, « signe », auxquels on peut joindre sans trop d'hésitation 𐤃 *daleth*, « porte », 𐤂 *guimel*, (bosse de) « chameau » 𐤁 *beth*, « maison », et 𐤍 *nun*, « poisson » (4).

---

1. Hiram (CIS, I, 5), Mésa et Hadad.

2. C'est la forme de *Zain* dans l'inscription de Hiram, la plus ancienne (CIS, I, 5).

3. M. Lidzbarski propose encore très dubitativement 𐤇 forme ancienne d'après les alphabets italiotes pour 𐤅 *(waw)*, d'où le *iod* se serait différencié 𐤉 par un crochet à droite; les lettres מנל pourraient aussi facilement procéder l'une de l'autre, de ל à מ, mais c'est probablement un simple hasard, car il est plus que probable qu'elles figurent toutes les trois des objets. Peut-être *qof* 𐤒 est-il différencié de *aïn* par une barre.

4. M. Lidzbarski propose pour 𐤃 דד, « sein de femme »; mais le caractère n'a pas cette position dans les plus anciennes inscriptions. *Daleth*, quoiqu'il

De ces faits nous pouvons du moins conclure 1) que l'alphabet sémitique n'a point été emprunté tout fait à un système déjà existant, puisqu'il a été complété intérieurement; 2) qu'il a *actuellement* pour principe l'*acrophonie*, c'est-à-dire que chaque lettre est la première du mot qui exprime l'objet représenté.

Et à ces deux conclusions, nous serions bien tentés d'en ajouter une troisième : 3) l'alphabet sémitique, du moins dans ses éléments primitifs, est une imitation d'objets naturels. Il est à la fois linéaire par son aspect et hiéroglyphique dans l'intention de ses auteurs. Soit par défaut de sens artistique, soit par inexpérience, ils ont tracé de rudes croquis au moyen de simples traits.

Il semble d'ailleurs que la première et la troisième conclusion se confirment mutuellement : les lettres qui paraissent secondaires par leur forme sont précisément celles qui ressemblent le moins à des objets naturels et dont les noms sont le plus difficile à expliquer. N'est-ce pas la preuve de leur origine sesecondaire ? D'autre part, on reconnaît pour ces lettres secondaires que la ressemblance avec des objets naturels n'a pas été cherchée après coup, et coûte que coûte, ce qui conduit à prendre au sérieux la ressemblance des lettres primitives.

Cependant, avant de tirer une conclusion définitive, il est nécessaire de faire une sorte de contre-épreuve.

Nous avons le devoir d'examiner certaines éventualités qui pourraient annuler la valeur de nos déductions.

Il est possible que les signes aient été créés pour représenter des choses, par hiéroglyphisme direct, assez maladroit pour aboutir du premier coup à l'apparence linéaire ; — mais il est concevable aussi qu'ayant été empruntés à un autre alphabet déjà évolué, on leur ait cherché — et en pareil cas on trouve toujours — une ressemblance avec des objets naturels, ce qui eût conduit assez naturellement à rapprocher la forme empruntée des objets eux-

---

signifie « porte » et non « ouverture de porte », a pu se dire par abus de l'ouverture de la tente formée par le relèvement du tissu, d'où la forme triangulaire; cf. aussi les ouvertures ogivales des constructions primitives, par exemple à Tirynthe ou à Mycènes (cf. Perrot et Chipiez, *Histoire...*, VI, pp. 313 et 507). Pour le *qôf* il propose ingénieusement פ קישת. *arc*, mais cette forme ne se trouve que dans une seule inscription *(Mésa)*. L'objection contre ϟ « poisson », que le poisson est toujours figuré horizontal dans l'écriture, est controuvée par le poisson debout sur une tablette pictographique de Knossos.

Dans un article plus récent, *Die Namen der Alphabetbuchstaben*, *Ephemeris...* II, p. 125-139, M. Lidzbarski rattache maintenant *qof* à קובע, *casque*. Il propose très justement de voir dans *zaïn* une branche *zaïth*, d'après la prononciation *zêta*.

mêmes. Dans cette seconde hypothèse, les noms des signes leur seraient bien postérieurs, et on ne pourrait savoir si la ressemblance que nous croyons constater a été perçue par les inventeurs de l'alphabet.

D'autre part, si les Sémites cananéens ont complété leur alphabet, renonçant, pour certains signes du moins, à l'imitation directe de la nature, c'est peut-être parce qu'il leur a paru bon de distinguer certains sons voisins par un léger changement dans la forme, — mais c'est peut-être aussi parce qu'ils ont emprunté leur alphabet à un système non sémitique; dès lors, il fallait ajouter les lettres manquantes, et, comme on ne créait pas, on s'est contenté de différencier; c'est ainsi que les Arabes du Sud qui possédaient plus de lettres que ceux du Nord ont complété leur alphabet par différenciation.

Nous ne pouvons donc repousser *a priori* l'hypothèse de l'emprunt; il faut examiner les faits qui sont à notre portée. Si les lettres sémitiques ressemblent vraiment aux signes d'une autre écriture antérieure, la question sera tranchée dans le sens de l'emprunt. Sinon, elle restera ouverte de ce côté à cause des découvertes possibles, mais, en attendant, nous nous en tiendrons aux conclusions suggérées par le caractère même de l'alphabet.

Quelle écriture a pu servir de point de départ? L'origine crétoise est une hypothèse séduisante (1); la forme des lettres offre de grandes analogies. De plus, le nombre relativement restreint des signes crétois linéaires suggère une sélection de signes. Les Phéniciens ont pu accentuer cette sélection et emprunter l'idée de l'alphabet soit aux Égéens directement, soit aux Philistins, qui sont d'origine égéenne, pour le transmettre ensuite simplifié aux Grecs. Cette évolution serait conforme à celle de l'art. L'ancienne civilisation crétoise ne devait rien qu'à l'Égypte, et s'était montrée fort originale dans ses imitations; elle avait rayonné très loin en Égypte et surtout en Asie. Plus tard, l'art grec naquit, non sans quelques influences égyptiennes ou orientales, dont les Phéniciens furent, le plus souvent, les entremetteurs. C'est précisément un système soutenu dans l'antiquité, tel que le rapporte Diodore (2) : « Le père des Muses (le Zeus crétois) leur accorde l'invention des lettres et la composition des

1. On peut citer pour cette opinion, destinée probablement à gagner du terrain, M. Evans, M. S. Reinach, dans divers articles de revues, M. Dussaud, déja cité.

2. Diodore, V. 74.

vers, nommée poésie. Quant à ceux qui disent que les Syriens ont inventé les lettres et que les Phéniciens les ont transmises aux Grecs après les avoir apprises d'eux, — à savoir les compagnons de Cadmus arrivés en Europe, d'où le nom de lettres phéniciennes qui leur est donné par les Grecs, — on répond que les Phéniciens ne les ont pas inventées de toutes pièces, mais qu'ils ont simplement transformé la forme des lettres ». Ainsi les partisans de l'origine crétoise de l'alphabet ne niaient point l'origine phénicienne de l'alphabet grec ; ils prétendaient remonter plus haut et remplacer une soi-disant origine syrienne par une origine crétoise.

Cette explication, avons-nous dit, est une hypothèse séduisante. Elle ne sera rien de plus tant que la valeur des signes crétois ne sera pas connue. M. Evans les croit syllabiques, ce qui reculerait le contact. Les objets imités, en Crète et dans l'alphabet sémitique, ne se ressemblent guère.

Enfin il serait bien étrange, si l'alphabet crétois a pu envahir le monde sémitique, qu'il ne se soit pas perpétué en Crète même, et que, au Ve siècle avant notre ère, on se soit servi de l'alphabet ionien pour écrire une langue encore inconnue, mais qui a toute chance d'être dérivée de la langue ancienne du pays (1).

Toutefois, s'il fallait incliner dans ce sens, il n'y aurait pas lieu d'attribuer une influence spéciale aux Philistins, qui sont promptement devenus cananéens de civilisation, qui ne semblent avoir joué aucun rôle civilisateur, et dont le rayon d'action doit avoir été très restreint. L'expansion de l'art égéen avant l'an 1500 (av. J.-C.) expliquerait la pénétration de l'écriture crétoégéenne en Asie beaucoup mieux que la colonisation des Philistins (2).

L'origine syrienne ou plutôt assyrienne, elle aussi renouvelée des Grecs, a été soutenue de nouveau de nos jours (3). On a supposé un emprunt aux signes archaïques (4) ; mais pourquoi s'inspirer de signes hors d'usage ? Quand les Perses ont adapté à leur

1. Cf. les études sur les trois inscriptions dites Étéocrétoises découvertes récemment en Crète dans *The annual of the british School at Athens*, VIII, p. 125-156 et X, p. 115-126.

2. Quelques savants pensent même que l'écriture crétoise est originaire d'Asie Mineure ; cf. MASPERO, *Histoire...*, II, p. 463. Cela paraît peu probable en raison de la continuité du développement crétois depuis l'époque néolithique.

3. Surtout par M. Hommel, en plusieurs endroits, entre autres, dès 1885, dans *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 50 à 53 ; cf. en dernier lieu *Grundriss...*, p. 96, ss. où il trouve à l'alphabet un ordre astrologique.

4. DELITZSCH, *Die Entstehung des ältesten Schriftsystems oder der Ursprung dem Keilschriftzeichen dargelegt*, Leipzig, 1897, p. 221-231.

langue l'écriture babylonienne, ils l'ont prise sous sa forme cunéiforme courante. Il y a bien entre quelques signes cunéiformes et les lettres phéniciennes quelques ressemblances, mais les signes qui se rapprochent le plus ont des valeurs très différentes (1).

Jusqu'à ces derniers temps, on admettait plus communément (2) que l'alphabet sémitique était une transcription de certains signes égyptiens véritablement alphabétiques, c'est-à-dire ne valant que pour une consonne, quoique noyés dans l'ensemble des autres signes, idéographiques, phonétiques ou explicatifs. L'invention aurait consisté à isoler ces signes. La coïncidence est assurément très remarquable, surtout dans le système de M. Erman qui ne reconnaît dans ces alphabets égyptiens que des consonnes, du moins à une époque reculée. Mais la ressemblance avec les signes hiéroglyphes est nulle (3), et tous les rapprochements avec l'écriture hiératique n'aboutissent qu'à des analogies assez vagues (4). On ne peut donc conclure à un emprunt direct, d'autant qu'il n'y avait aucune raison de ne point emprunter les lettres qui paraissent secondaires dans l'alphabet sémitique et qui figurent cependant dans l'égyptien.

Enfin, sans parler de M. Flinders Petrie qui cherche l'origine de l'écriture carienne (crétoise?) et de l'écriture phénicienne dans un ensemble de signes fort mal définis, la dernière tentative, toute récente, s'est portée sur l'île de Chypre (5). Le grec y a été écrit au moyen d'une écriture syllabique, dérivée peut-être d'une écriture d'Asie Mineure, avec un nombre de caractères assez restreints, car on ne disait que *pa*, *pe*, *pi*, *po*, *pu*, et non

---

1. LIDZBARSKI, *l. l.*, p. 130; par exemple, 𓄿𓅱 et 𓅱 : 𓄿 et 𓄿 : 𓄿𓅱 et 𓄿 mais les valeurs assyriennes sont *ma*, *pa*, *as*, *nu* et les valeurs cananéennes sont *h*, *z*, *s*, *t*!

2. MASPERO, *Histoire...*, II, p. 573 ss., surtout d'après DE ROUGÉ, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, Paris, 1874. — M. S. REINACH a d'abord admis cette démonstration », *Traité d'épigraphie grecque*, p. 180 : « Le tableau ci-contre facilitera une comparaison, dont la légitimité s'impose au premier coup d'œil, entre l'hiératique égyptien et le plus ancien type de l'alphabet phénicien. »

3. Contre M. Halévy, *Quelques observations sur l'origine de l'alphabet phénicien*. Comptes-rendus de l'Ac. des Insc. et B. L., t. I (1873), p. 21 ss. et depuis.

4. C'est ce que M. Maspero, qui a cependant amélioré les comparaisons faites par M. de Rougé, est bien près de reconnaître : « Peut-être les analogies y ressortiraient-elles plus évidentes et plus nombreuses, si nous avions des inscriptions remontant aux temps les plus voisins de l'invention; dans l'état actuel, les divergences s'y manifestent assez sensibles, pour que certains savants aient tenté d'en rechercher le prototype ailleurs... Il est malaisé de discerner le vrai... etc. » (*Histoire...*, II, p. 574 ss).

5. *Ueber den Ursprung des kanaanaischen Alphabets*, von Franz PRAETORIUS, lithographie, Berlin, 1906.

ap, *ep*, *ip*, *op*, *up*. De plus, les voyelles, quand elles formaient à elles seules une syllabe, possédaient des signes particuliers. C'est de ce syllabaire que M. Praetorius veut tirer l'alphabet cananéen, ou plutôt d'un syllabaire antérieur qui aurait donné naissance aux deux. Cet appel à l'inconnu dispense M. Praetorius de fournir des rapprochements précis entre le syllabaire chypriote et l'alphabet. Encore ne s'en tient-il pas là. Il suppose, car c'est une pure supposition, quoiqu'il paraisse en être assez assuré, que l'alphabet cananéen lui-même n'était à l'origine qu'un syllabaire. Pour exprimer *qa*, *qe*, *qi*, *qo*, *qu*, les Chypriotes avaient cinq caractères; les Cananéens n'en ont pris qu'un auquel on donnait toutes ces valeurs, et c'est l'interprétation même de cette écriture, comme expression des voyelles, qui aurait mis sur la voie de l'emploi des signes pour ne représenter que les consonnes, la valeur de consonne demeurant seule fixe dans un signe aussi équivoque; le dernier pas n'aurait été franchi que par les Grecs. L'hypothèse est ingénieuse et de nature à faciliter le passage de la syllabe à la lettre; mais est-ce bien le côté le plus difficile du problème, puisque les anciens Égyptiens l'avaient déjà résolu? Quant aux rapprochements de M. Praetorius, ils sont plus que contestables. L'auteur se borne à trouver des répondants chypriotes — très éloignés! — pour une dizaine de lettres, dont quelques-unes sont secondaires dans l'alphabet, comme le *ṭet*, et, chose assez étrange, il les trouve surtout dans les voyelles chypriotes.

Cet essai nous paraît trop malavisé pour qu'il soit à propos d'insister.

On le voit, l'hypothèse d'un emprunt demeure une pure hypothèse; l'origine égyptienne, enseignée couramment il y a quelques années, perd chaque jour du terrain. Plus on découvre d'écritures plus on trouve de signes analogues à ceux de l'alphabet; mais ils sont dispersés un peu partout, et personne ne songe à un syncrétisme qui aurait choisi vingt-deux lettres dans cinq ou six systèmes d'écriture.

Ceux qui, malgré tout, tiennent à l'emprunt, sont obligés de supposer que l'alphabet sémitique a évolué avant d'arriver à sa forme actuelle. Mais ce n'est pas à ses débuts qu'une écriture se modifie (1). Entre Mésa et Hadad, éloignés par la distance et par le temps, il y a des différences de détail, mais non de celles qui accusent un développement marqué.

---

1. Argument mis en relief par M. Lidzbarski, *Ephemeris*, *l. l.*, qui a modifié sa première manière de voir.

Si vraiment les Phéniciens ont emprunté l'alphabet aux Égyptiens, comme on l'admet encore assez généralement, comment se fait-il qu'il ne se trouve aucune trace de l'évolution postulée? Ils ne se sont pas piqués d'exactitude dans la reproduction des écritures égyptiennes. Ils ont fabriqué et probablement vendu des scarabées et d'autres objets ornés de signes hiéroglyphiques qui ne sont guère plus du véritable égyptien que le chinois de nos porcelaines ou de nos boîtes à thé n'est du chinois. Mais du moins les signes sont égyptiens, et même lorsqu'ils sont mal rendus, ils n'évoluent pas du tout vers l'alphabet sémitique. Nous le voyons apparaître tout à coup, dans telle légende, avec des figures égyptiennes (1), et c'est bien lui; il n'est pas du tout en *devenir*.

Au fond, si l'on tenait tant à un emprunt, c'est qu'il rentre mieux dans l'évolution naturelle des choses. L'alphabet n'exigera plus une sorte de prodige de génie; il sera né sans effort des écritures antérieures; il ne sera le fait de personne, ou plutôt le fait de tout le monde.

Mais aussi ne faut-il pas exagérer la part de l'invention. On comprend très bien qu'un Phénicien, connaissant la valeur des signes égyptiens, les ayant peut-être tracés lui-même pour écrire de l'égyptien, ait eu l'idée de les employer pour écrire sa propre langue, et qu'il ait eu l'inspiration de ne choisir pour cela que les plus simples, ceux qui représentaient des consonnes. Ne peut-on lui prêter encore l'intention, une fois le premier problème résolu, de trouver d'autres signes, qui paraîtraient moins étranges à son peuple, en lui représentant des objets naturels, très connus de lui par la familiarité de tous les jours? Peut-être même était-il conduit à ce changement par un scrupule religieux. Aucune des consonnes égyptiennes n'a un cachet religieux, mais l'écriture dans son ensemble ne s'accordait pas avec les idées religieuses d'un non Égyptien, et peut-être encore notre grand homme a-t-il estimé naïvement, mais avec un instinct très sûr, qu'une langue différente se trouverait mieux d'une écriture spéciale (2)?

---

1. Par exemple dans l'intaille reproduite dans MASPERO, *Histoire...*, II, p. 573, d'après DE VOGÜÉ, *Mélanges d'Arch. or.*, pl. I, p. 105-108.

2. M. Lidzbarski, *Ephemeris...*, I, p. 134, conclut que l'alphabet est la création d'un homme de Canaan qui s'est appuyé sur l'écriture égyptienne dont il connaissait un peu le système, pas assez cependant pour lui emprunter quelques signes; car, s'il l'avait bien connue, il aurait fait comme les Perses, par rapport à l'écriture babylonienne. Cet exemple ne suffit pas à régler tous les cas analogues.

Tout nous induit donc à penser que l'alphabet n'a pas été emprunté à une écriture de nous connue, mais nous ne prétendons pas que ces écritures aient été sans influence sur son invention. L'exemple de la Crète prouve à quel point les systèmes étaient multipliés ; manifestement, avant le quinzième siècle avant J.-C., il y avait presque une pullulation d'écritures. Celles qui existaient ont préparé la voie de celle qui a été définitive. Mais nous ne pouvons dire exactement comment.

A tout prendre, dans l'état actuel de nos connaissances, le point de contact le plus voisin est toujours l'Égypte, puisque c'est en Égypte seulement que l'alphabet existait virtuellement. Dans ce cas, l'inventeur serait, soit un Phénicien, soit, d'une façon plus générale, un Cananéen, plutôt qu'un Araméen. Il faudrait en dire autant si l'on penchait pour la Crète. Les Araméens ne seraient désignés que si le contact s'était fait par l'Assyrie, mais c'est l'hypothèse la moins probable.

C'est donc aux Cananéens qu'il convient de faire hommage de l'invention (1). Rien dans l'alphabet ne fait allusion à la mer, mais rien ne décèle certainement la vie nomade. Les objets figurés sont de la vie de tout le monde.

A quelle époque faut-il placer cette admirable découverte ? Il semble bien que nous ayons un terme avant lequel on ne peut la supposer. C'est l'époque d'el-Amarna. Nous venons de dire que l'alphabet est l'œuvre des Cananéens. Or, vers 1400, on n'écrivait que babylonien au pays de Canaan, même en Phénicie. Sans doute la langue impliquait l'écriture, et puisque le babylonien était une sorte de langue universelle, l'écriture cunéiforme s'imposait. Mais les scribes cananéens ont glosé le babylonien de mots cananéens ; si l'écriture cananéenne avait existé, ne s'en seraient-ils pas servi, au moins dans ce cas ? C'est bien ce qu'ont fait les scribes de Ninive au VIIIe siècle ; quelques mots en araméen, langue et écriture, accompagnent les contrats en babylonien (2). Comment se fait-il qu'aucun caractère, pas le moindre trait, n'indique la présence de l'alphabet, si simple dans ses procédés et dont on pouvait être fier ? La seule explication de cette abstention, c'est que l'alphabet n'existait pas.

En revanche, il existait certainement au Xe siècle av. J.-C., et probablement deux ou trois siècles plus tôt. Un intervalle

1. De toute façon, ce sont bien les Phéniciens qui ont transmis l'alphabet aux Grecs.

2. CIS. II, les premiers textes.

de cinq siècles n'est pas de trop pour expliquer les déformations de l'écriture grecque qui a déjà employé les consonnes faibles comme voyelles, et de l'écriture sabéenne. D'autant que de Hiram que nous plaçons au Xe siècle, à Mésa au IXe et à Panammou au VIIIe, l'écriture est presque absolument la même. Il est probable qu'au début elle changea peu, soit qu'on écrivît moins, soit qu'on s'appliquât davantage à ne pas altérer des formes qui inspiraient plus de respect.

Nous pouvons nous demander en terminant quelle écriture a pu employer Moïse, vers l'an 1230?

Il est très improbable qu'il se soit servi de l'égyptien qui paraît n'avoir jamais été employé à écrire une langue sémitique; ce serait contre sa nature. Il est peu probable qu'il ait écrit en cunéiformes. Les gloses cananéennes des lettres d'el-Amarna, écrites très imparfaitement en cunéiformes, prouvent que cette écriture n'avait pas été adaptée couramment et spécialement à cette langue; aussi toutes les lettres trouvées récemment en Palestine sont-elles écrites en babylonien, non en cananéen. Aussi bien les cunéiformes devaient être moins connus dans la terre de Gessen et au Sinaï qu'au pays de Canaan. Enfin, malgré des tentatives ingénieuses, on n'a pas pu prouver qu'aucun texte s'expliquât mieux par l'origine cunéiforme de l'écriture.

D'autre part, si l'alphabet cananéen existait alors, et son existence est vraisemblable, c'était l'instrument le plus simple. Il est donc probable que Moïse a écrit dans l'alphabet cananéen. On peut même ajouter, sans attacher aucune importance à ce rapprochement, que l'alphabet a été inventé par quelqu'un qui était dans la situation de Moïse. Il connaissait l'Égypte et probablement l'écriture égyptienne, et il voulait écrire dans une langue sémitique, qu'on ne pouvait écrire en cunéiforme, pour un peuple très simple, qui n'a jamais eu de grandes aptitudes pour le dessin. C'est sûrement d'une situation et d'un besoin semblables qu'est né l'alphabet.

Jérusalem.

P. M. J. LAGRANGE.

Notes

I

« Une lettre bien maltraitée » (1), par Georges Tyrrell.

Le P. Tyrrell vient de publier avec une Introduction, des Notes et un Épilogue, la lettre, désormais célèbre, qu'il écrivait, il y a deux ou trois ans, à un ami, professeur d'anthropologie.

Après avoir exposé les raisons qui lui font, croit-il, un devoir de rendre publique cette lettre primitivement confidentielle, le P. Tyrrell explique ainsi les circonstances particulières dans lesquelles elle fut écrite. Ce fut « dans un élan dénué de scrupule », pareil à celui qui fait jeter une corde à un homme qui se noie, sans demander la permission au propriétaire. « L'âme en train de se noyer » était un professeur catholique qui, mis en demeure de concilier les affirmations de la science et de la critique avec celles de la théologie traditionnelle, avait trouvé la tâche de plus en plus impossible. Il échut au P. Tyrrell d'être le conseiller spirituel. Il expose ainsi sa méthode. « En résumé, elle consiste à trouver ce qu'un homme croit, et à bâtir là-dessus; à fortifier les parties saines et résistantes de l'âme, au lieu de traiter les parties malades, ou même en négligeant celles-ci et en détournant d'elles cette attention nerveuse qui ne peut qu'accroître et propager l'irritation. »

En conséquence de cette méthode, le P. Tyrrell déclare faire grand cas du principe suivant : « Distinguer entre la foi à la révélation chrétienne, au Christ comme personne, à l'Église comme société vivante, — et la théologie qui tâche de traduire le langage imaginatif de la révélation en langage intellectuel de la pensée scientifique contemporaine, qui tâche de définir le Christ

1. *A much-abused Letter*, by Georges Tyrrell. Un vol. in-12 de 104 p., Londres, Longmans et Cie, 1906.

et l'Église de manière à satisfaire les exigences de nos idées et à les ajuster aux intuitions plus profondes de notre foi. Les idées sont sujettes à se modifier rapidement d'une génération à l'autre. Les résultats obtenus par l'expérience, l'observation, les enquêtes multipliées exigent de nouveaux arrangements, de nouveaux systèmes de classification, de nouvelles méthodes capables de s'adapter aux complexités du sujet et de lui donner une forme et une organisation utilisables. C'est le rôle de la théologie de trouver une place, dans ce système général, pour les vérités de la révélation chrétienne; d'exprimer la présentation imaginative et fixe du verbe prophétique au moyen des termes mobiles que revêt le langage des idées ambiantes. Évidemment, marcher de pair avec le progrès du langage s'impose sous peine d'inintelligibilité ou pis encore. »

Et naturellement, ce sont les hommes d'une mentalité moderne qui sentent le plus promptement et le plus vivement le désaccord d'une théologie d'hier et d'avant-hier avec la pensée d'aujourd'hui.

Le conflit, à l'heure actuelle, « est dû non pas au fait que la théologie chrétienne tient compte de la Révélation qui est son objet même, mais au fait que pendant des siècles elle a, en beaucoup de cas, traité le langage prophétique et inspiré de la Révélation comme s'il possédait une exacte valeur philosophique ou scientifique ».

Après l'introduction que nous venons de résumer, voici la lettre elle-même (1). Elle commence par une sorte d'avant-propos où l'auteur déclare que les confidences de son correspondant, avec l'exposé de tous ses doutes, ne l'ont « ni surpris, ni choqué, ni alarmé ». Pareil état d'âme lui est connu; il n'implique aucune infirmité morale; il n'est pas irrémédiable. Cela dit, le P. Tyrrell aborde son sujet.

Il connaissait d'avance toutes les difficultés qui angoissent son correspondant, difficultés dont la force ne laisse pas de l'émouvoir lui-même : haute critique avec ses conséquences directes et indirectes sur les prétentions de l'Église à l'infaillibilité; position conservatrices maintenues par ignorance systématique ou involontaire; études historiques des origines et de l'évolution du christianisme et leur contre-coup sur les dogmes et les institutions; miracles de plus en plus difficiles à vérifier ou faciles

1. Elle est suivie, dans le volume, de treize notes où l'auteur essaie de défendre ou au moins d'expliquer les passages les plus équivoques.

à expliquer. Resterait le côté moral et religieux, capable de tout raffermir; mais là même nous trouvons de quoi révolter nos sentiments intimes de moralité et de religion sur lesquels de prime abord il semble que l'Église pourrait fonder ses titres à notre soumission.

Toutes ces objections ont fait masse sur l'esprit du consultant, et créé une impression que même une réponse en apparence satisfaisante ne saurait effacer. D'ailleurs le conseiller se déclare incapable de fournir cette réponse, comme aussi d'indiquer quelqu'un capable de la fournir. « A parler franc, personne actuellement dans l'Église ne connaît de solution, et si celle-ci existe, c'est éparse dans une pluralité d'esprits individuels, ou latente dans les profondeurs de la subconscience collective des fidèles pris en masse. »

A mettre les choses au pire, et à supposer perdue la cause du christianisme au point de vue intellectuel, alors quoi? La conséquence directe est-elle la rupture avec l'Église? « Oui, si « l'intellectualisme » théologique est vrai; si la foi désigne une adhésion de l'esprit à un système de concepts intellectuels; si le catholicisme est avant tout une théologie ou tout au plus un système d'observances pratiques réglé par cette théologie. — Non, si le catholicisme est surtout une vie, et l'Église, un organisme spirituel à la vie duquel nous participons; et si la théologie n'est qu'une tentative faite par cette vie pour se comprendre elle-même et se formuler, tentative dont l'échec total ou partiel ne saurait atteindre la valeur et la réalité de cette vie même. »

Si l'on peut et si l'on doit distinguer dans l'individu les profondeurs subconscientes et la conscience qui les exprime, toujours incomplètement, parfois faussement; à plus forte raison, pareille distinction est-elle fondée quand il s'agit des êtres sociaux et collectifs. Le gouvernement représente la conscience collective, chargé de saisir et de formuler les idées, tendances, émotions latentes dans l'être collectif. Si, entre les deux il y a équation, le bien-être et le progrès s'ensuivent. « Mais combien rarement! Et combien de fois la révolution est-elle le seul remède possible contre un mauvais gouvernement, mauvais pour s'être totalement mépris sur le caractère des forces ensevelies dans la subconscience collective? Combien de fois une totale inintelligence de la part du gouvernement n'a-t-il pas amené une révolution de la part des masses! Serait-ce à tort que nous appliquerions tout cela à la société chrétienne, à l'Église catholique? »

Donc, de même qu'un dissentiment avec les représentants du pouvoir ne saurait légitimer dans un citoyen la renonciation à sa nationalité ; de même dans un catholique, la séparation d'avec le catholicisme. « Mais qui nous dira, objecterez-vous, ce qu'est le catholicisme sinon ses représentants officiels, sinon les Papes, Conciles, Évêques et théologiens ? — Personne, *d'une manière officielle ou par voie d'autorité ;* mais quand l'autorité se tait ou s'hébète, la conviction individuelle reprend ses droits et libertés. » Le fait est que la classe dirigeante dans le catholicisme est portée à s'exagérer son importance et à s'identifier avec l'Église. « Ne nous y trompons pas et reconnaissons que, en dépit de sa bruyante réclame, le Catholicisme qui prend conscience et donne la formule de lui-même, ce Catholicisme de la minorité qui pense, parle, gouverne, n'est pas toute l'Église, mais seulement un élément (important sans doute) de sa constitution. »

En face de cet élément actif, la masse forme l'élément passif dont la réceptivité plus ou moins grande doit entrer en ligne de compte aussi bien que l'activité théologique ou législative, si l'on veut juger de l'avenir du catholicisme. Toutes deux étant opposées à l'heure actuelle, on peut espérer qu'elle se réduiront à un juste équilibre.

L'auteur touche maintenant à la question pratique. Que doit faire son correspondant ? Rester uni à l'Église catholique. Longtemps ? Tant qu'il ne sera pas requis de démentir ses sentiments et convictions intimes. Pourquoi ? « parce que, à côté du *catholicisme formulé* qui fait violence à votre intelligence et à votre sens moral, il y a le *catholicisme non formulé* ou plutôt la réalité vivante et multitudinaire, ainsi faussement formulée, et qui vous tient attaché par des liens d'affection et d'instinctive sympathie spirituelle. » Cette distinction permet de rester uni au Catholicisme, ce qui, d'ailleurs, apparaît une mesure sage à qui perçoit clairement les erreurs psychologiques de l'individualisme religieux ; à qui comprend que le principe de schisme ou de désintégration est malfaisant, « non pas pour cette philistine raison que l'Église a toujours eu tous les droits et les schismatiques tous les torts, mais parce qu'il n'y a presque pas un schisme qui ne contînt de vigoureux et vivants éléments de bien et de vérité qui ont été par là dissipés et perdus pour l'Église » ; à qui se rend compte que si la communion avec l'Église invisible est l'unique chose nécessaire, la communion avec l'Église visible est une chose à tout le moins utile, car l'homme est un être social en tout,

même en religion. « Pareilles raisons sont capables d'attacher un homme à l'Église par mille liens d'affection et de sentiment religieux, moral et chrétien, liens qui restent forts malgré la ruine de la formule qui avait jusque-là contenu pour lui le Catholicisme. »

Mais voici l'objection dont l'acuité marque le point central de la lettre : « Puis-je continuer à vivre avec l'Église, de la même vie, alors que je ne puis continuer à voir avec ses yeux et à penser avec son esprit? » Réponse : « Ne vous empressez pas trop de prendre la théologie aussi sérieusement que les théologiens le voudraient..... La théologie a tenté d'abriter son système, dans tous ses détails et toutes ses conséquences, sous l'égide de la foi... Une pareille prétention est contraire à la raison, à l'expérience, au caractère entier de l'Évangile qui a été annoncé aux simples et caché aux sophistes. Si dans le symbole de saint Athanase, les mots : « Telle est la foi catholique qu'un homme doit croire sincèrement sous peine de n'être pas sauvé », se rapportaient, comme il semble, à l'analyse théologique qui précède, ils toucheraient au ridicule. Leur seul sens supportable est celui-ci : « Telle est l'analyse de la foi catholique, de ces faits et vérités dont un homme doit vivre (ou encore : de ce monde surnaturel dans lequel il doit vivre) pour être sauvé ».

Cette capitale distinction entre foi et théologie est facile à prouver : Par l'expérience religieuse soit personnelle, soit historique ; dans notre vie à nous, comme dans celle des plus grands saints, les vérités qui sont vraiment principes de vie et de progrès sont peu nombreuses, simples et trop fondamentales pour dépendre de quelque chose d'aussi contingent qu'un système théologique ; — par la vraie nature de la foi qui n'est « ni la simple obéissance à une autorité enseignante, ni le pur assentiment intellectuel aux assertions historiques et métaphysiques d'une théologie qui prétend à une miraculeuse assistance contre l'erreur, mais elle est une *vue* de Dieu non pas face à face, mais obscurément, comme dans un miroir ; et encore est-elle une vue personnelle, non pas une croyance sur ouï-dire ».

La foi ou intuition d'un Au-delà, d'un Infini, d'un Idéal, l'amour, l'espoir « sont les trois facteurs auxquels peut se ramener la vie de religion, d'union avec Dieu par l'humanité, d'union à l'humanité par Dieu. Pareille religion est logiquement (pas historiquement) antérieure à tous les credos qui se sont efforcés, en tant de sens divers, de l'exprimer, juste comme toute manifestation vitale

est antérieure à l'analyse intellectuelle qu'on en peut faire. »

Or « même en concédant au criticisme plus de succès encore dans ses assauts contre les positions catholiques, celles-ci cependant sont encore et seront toujours la plus haute expression ou détermination de la vie religieuse et le plus efficace instrument de cette vie. » La vie religieuse doit être sociale et universelle. Mais l'Église romaine, quoi qu'il en soit de ses torts passés et de son état présent, tient pour le principe de catholicité, pour l'idée, d'un groupement spirituel de toute l'humanité, avec le Christ au centre, d'un royaume de Dieu gouverné par le Fils de Dieu. — De même, son Credo incarne les résultats d'expériences religieuses considérables et dans le temps et dans l'espace; et bien que sans doute imparfait comme expression, contenant la vérité mêlée à l'erreur comme l'or au minerai, c'est encore le plus riche minerai donné à l'homme à qui il est peut-être refusé de rencontrer l'or pur. — De plus, regarder l'Église romaine comme identique à ce corps d'apôtres, de missionnaires, et, en un sens, de soldats envoyés par le Christ pour prêcher et préparer le royaume de Dieu; la regarder ainsi et s'unir à elle, c'est se grandir et se fortifier.

Si nous touchons maintenant au concret et au pratique, et si nous laissons de côté les problèmes théologiques, toujours est-il que le Crucifié représente le plus haut idéal de vie, et Jésus, le type individuel le plus parfait de l'humanité; le dogme mis à part et réduit à un minimum, l'Eucharistie reste encore le sacrement de la communion et de l'incorporation au corps mystique du Crucifié, et dans le calice se mêle au sang du Christ le sang de tous ceux qui ont été victimes pour Dieu; la Pénitence reste encore le moyen de réunion à ce même corps mystique.

Une note (note 11) rappelle que l'insistance sur la valeur secondaire de l'Église, de ses dogmes et ordonnances, n'est pas la négation d'une valeur plus haute, mais encore est-ce un moyen, un remède, meilleur en certains cas, et dans le cas présent, que le système du tout ou rien.

Les vérités par lesquelles on vit et l'on grandit sont peu nombreuses et sont simples, trop fondamentales pour dépendre d'un système théologique : « Si vous êtes un aussi bon catholique que Simon Pierre, je ne vois pas pourquoi vous mettriez en doute votre fidélité à son successeur. Si vous êtes capable de vivre du germe non développé, vous pouvez vous dispenser des développements, spécialement s'ils vous embarrassent et vous

arrêtent; car, après tout, l'Église visible (différente en cela de l'Église invisible) n'est qu'un moyen, un chemin, une chose créée, faite pour qu'on s'en serve quand elle aide, pour qu'on la laisse quand elle gêne. »

Dans une note (note 12), l'auteur admet que le passage précédent est équivoque, mais il le prétend défendable même dans le plus mauvais sens; car, après tout, il se présente quelques rares occasions où la communion avec l'Église visible ne peut être maintenue qu'en sacrifiant un principe. N'est-ce pas un pape qui a dit : « Un homme devrait supporter l'excommunication plutôt que de pécher mortellement. » Et ne serait-ce pas pécher qu'agir contre sa conscience?

« Au fond » — et c'est comme la conclusion — « votre querelle n'est pas avec l'Église mais avec les théologiens, pas avec l'autorité ecclésiastique, mais avec une certaine théorie touchant la nature et les limites de cette autorité, la valeur, le sens, l'obligation de ses décisions. » Il faut distinguer la réalité de l'analyse qu'on en fait et de la théorie qu'on en donne. Mais l'autorité n'a-t-elle pas faite sienne la théorie et adopté l'analyse? C'est vrai, mais qui a fabriqué l'autorité elle-même, sinon les théologiens. « Gardons notre sang-froid et ne nous laissons pas épouvanter quand ils se drapent dans les vêtements de l'Église et fulminent leurs anathèmes en son nom. Leur domination présente n'est qu'un épisode passager dans l'histoire de l'Église. »

Les Juifs aussi croyaient à l'éternité du Judaïsme. Ils avaient raison et ils avaient tort. Le Judaïsme devait durer, mais surélevé et glorifié dans le Christianisme. L'histoire ne pourrait-elle pas se répéter, et les théologiens avoir raison dans un sens bien différent de celui qu'ils imaginent? « Le Catholicisme, comme le Judaïsme, ne pourrait-il pas avoir à mourir, afin de recommencer à vivre d'une vie plus grande et plus haute? »

L'auteur (note 13) se pose lui-même cette question : Les lignes qui précèdent ne sembleraient-elles pas impliquer la possibilité d'une révolution aussi radicale que celle qui transforma le Judaïsme en Christianisme; quelque chose comme une nouvelle révélation semblable à celle qu'attendaient les disciples de l'abbé Joachim et autres fanatiques du moyen âge? — Et cependant, répond-il, le Christianisme de l'Epître de saint Jacques n'est-il pas plus semblable au Judaïsme qu'au Christianisme de Grégoire VII? Transformation dans le passé, pourquoi pas dans l'avenir? « L'Église des Catacombes est devenue l'Église du Vatican, qui dira ce que celle-ci peut devenir? »

Quatre pages d'*Epilogue* terminent le volume. Elles sont d'un caractère passablement sarcastique. L'auteur y exprime sa confiance dans sa cause, mais il se rend compte que si la partie est belle pour lui, elle l'est aussi pour ses adversaires. Attaquer la théologie, c'est peu de chose, mais attaquer les théologiens! Et une attaque inspirée par un libéralisme outrancier, conduite par un membre de l'Ordre qui représente l'extrême anti-libéralisme! Pareille anomalie exigeait un prompt remède. A un point de vue gouvernemental, c'était forcé. « Quand les dignitaires sont scandalisés, et les âmes cardinalices en péril, quelque chose doit être fait et le temps manque pour les minuties de l'idéale justice. » Son cas, dans ce qu'il y a de fâcheux pour lui, ne le surprend donc pas, ni ne l'indigne. Quant à la lettre elle-même, la publication lui en a paru s'imposer, surtout comme un devoir de conscience.

***

La lettre, que nous venons de résumer succinctement mais fidèlement, se ramène donc à un cas de conscience. Un savant catholique trouve inconciliables les affirmations scientifiques et les affirmations dogmatiques. Que doit-il faire? Peut-il rester savant *et* catholique?

Un cas de conscience ne se résout pas toujours par un simple rappel de principes. A propos de ceux-ci, il exige parfois d'assez nombreuses, subtiles et même nouvelles distinctions. C'est ici cela même.

Une première distinction et qui frappe dès le début de la lettre, est celle qui est faite entre *la foi évangélique* et *la foi dogmatique*. La première a pour objet Dieu et la Révélation telle qu'elle est contenue dans l'Evangile; la seconde, la théologie, c'est-à-dire un système d'explications de la Révélation. La théologie est rationnelle, donc ne peut être contraire à la raison, donc doit pouvoir s'harmoniser avec le reste des connaissances rationnelles. Mais, en son état actuel, elle en est incapable. Donc elle est fausse. Mais elle ne peut pas l'être, puisqu'elle émane d'une autorité divine. Est-ce si sûr? *Et voilà mis en question le principe de l'exposé rationnel des dogmes, le principe de la théologie.*

Théologie, fait remarquer l'auteur (note 1), et non pas foi et dogmes. Les doutes concernant ces derniers sont résolus par l'autorité œcuménique de l'Église, à laquelle il appartient de dé-

clarer quelles croyances sont contenues dans la Révélation du Christ et la vie du peuple chrétien. « Ce qui est en question, et ce qui semble bien faire défaut, ce ne sont pas les autorités œcuméniques en matière dogmatique, mais les théologiens compétents pour donner à la Révélation une forme scientifique harmonisable avec la connaissance et les modes de pensée d'aujourd'hui... Ce qu'on demande, ce n'est pas d'harmoniser la vérité prophétique et la vérité scientifique, choses d'ordre totalement différent, ce qui serait absurde, mais la vérité scientifique et l'expression scientifique de la vérité prophétique (révélée). Une théologie incapable de pareille tâche est en faillite. »

Nous sommes donc en présence d'une distinction entre *le fond des dogmes* et *leur expression;* le premier est considéré comme élément de la Révélation, comme issu du Christ et de l'Église; la seconde est définie comme extérieure à la Révélation, comme provenant des théologiens; le premier est immuable; la seconde est changeante. *C'est donc la question de la valeur des formules dogmatiques.*

Une seconde distinction est faite entre ce qu'on appelle la *conscience* et la *subconscience dans l'Église.* Et si ces mots sont nouveaux, la chose est aussi ancienne que la distinction entre l'explicite et l'implicite par laquelle on explique l'évolution des dogmes et l'apparition nouvelle de doctrines en un sens anciennes (note 5). La subconscience a pour siège la collectivité chrétienne; la conscience réside dans la classe dirigeante; d'où nouvelles distinctions entre Église et hommes d'Église; entre définitions œcuméniques, vraie expression de la subconscience et des profondeurs intimes de la communauté chrétienne et définitions d'écoles, celles-ci, ou, au singulier, l'école dominante d'interprétation étant dans l'Église ce qu'est dans un pays le parti politique au pouvoir (note 6).

Ces distinctions nous donnent deux séries de termes qui s'opposent : *Révélation et foi, subconscience collective chrétienne, Église*, d'une part; d'autre part, *théologie et intellectualisme, conscience dirigeante, hommes d'Église.* Une contradiction entre les deux séries n'est pas nécessaire; mais elle n'est pas non plus impossible. Il peut arriver que les hommes d'Église interprètent et formulent en concepts intellectuels une théologie qui n'est pas l'expression vraie de ce que sent l'Église, de ce qui se passe dans sa subconscience, de ce qui est sa foi et sa vie, de la Révélation enfin. Alors « la conviction individuelle reprend

ses droits et libertés », c'est-à-dire qu'un simple fidèle, conscient, pour sa part, de ce désaccord, refuse son adhésion à la théologie, à l'intellectualisme, à la conscience dirigeante, aux hommes d'Église, mais n'en continue pas moins à vivre de la foi et de la vie de l'Église par son adhésion à la Révélation elle-même telle qu'il la sent et la formule en lui-même.

La question posée dans le cas de conscience a donc trouvé sa réponse : On peut rester savant *et* catholique, car le catholicisme est indépendant des formules dogmatiques; les hommes d'Église, le parti dirigeant dans l'Église, ne sont pas l'Église. Et à l'objection si naturelle : Comment peut-on être catholique si l'on ne croit pas ce que l'Église catholique enseigne? voici la réponse : On le peut, si, ne croyant plus à la formule qui exprime en termes scientifiquement inacceptables la vérité catholique essentielle, on continue de croire à cette vérité elle-même; si, laissant de côté les élucubrations métaphysiques désuètes dont pullule le symbole d'Athanase, on n'en admet pas moins la Trinité et l'Incarnation.

Trois mots peuvent résumer la solution donnée. Elle contient *une négation, une affirmation, une prétention. Négation que le système dogmatique et théologique soit l'expression vraie et immuable de la Révélation. Affirmation qu'un simple fidèle peut critiquer ce système et lui refuser son adhésion. Prétention que ce fidèle, après ce refus, peut rester catholique et dans l'Église catholique.*

En somme, la Lettre contient un assez grand nombre d'affirmations qui sont connues et dont la critique a été faite; c'est une fois de plus : *le pragmatisme substitué à l'intellectualisme comme critérium ; la relativité des formules dogmatiques opposée à leur valeur analogique absolue ; l'individu érigé contre l'autorité, celle-ci étant préalablement déclarée usurpée ; le progrès par substitution mis à la place de l'évolution par développement.*

L'essence de la Lettre tient en cette phrase : Pour l'individu, membre de l'Église collective — contre l'autorité, expression de l'Église enseignante — à cause des formules dogmatiques. L'hésitation n'est pas possible. Les théories impliquées dans la solution de ce cas de conscience sont inacceptables.

Hawkesyard (Angleterre).

Fr. J.-D. FOLGHERA, O. P.

II

L'air comme séjour d'anges, d'après Philon d'Alexandrie.

On connaît le passage de l'épître aux Éphésiens où saint Paul parle de l'ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, Éph., II, 2. Ἐξουσία est ici un terme collectif et il faut traduire : le prince des puissances de l'air, c'est-à-dire qui font leur séjour dans l'air. Ce sont des esprits mauvais et malfaisants, sous l'influence desquels se trouvent ceux que l'apôtre appelle les fils de désobéissance. Cette influence paraît avoir pour effet immédiat et propre d'exciter et de rendre dominatrices les convoitises et les volontés de la chair. Éph., II, 2-3. L'idée que l'air est peuplé de puissances supraterrestres et en particulier d'êtres mauvais était fort répandue au temps de saint Paul. Elle joue un certain rôle dans les écrits de Philon le Juif. Je voudrais simplement dans cette note rapprocher les développements divers que lui consacre le philosophe et exégète Alexandrin (1).

Les passages où Philon traite ce point spécial de l'air comme séjour d'esprits se lisent dans les opuscules suivants : *De Gigantibus*, *De plantatione Noe*, *De confusione linguarum*, *De somniis* (2), qui, de l'avis général (3), sont des livres détachés d'un même grand ouvrage qu'on peut appeler le Commentaire allégorique de la Genèse. Ils forment donc un groupe homogène et nous pouvons légitimement combiner les idées qui s'y trouvent exposées.

Je crois utile de préciser, tout d'abord, les limites de ce que Philon appelle l'air, ἀήρ, et la place qu'il lui assigne dans le cosmos. On lit dans le *De Somniis*, Liv. I, 22 (M. I, 641), à propos de

---

1. Je citerai d'après l'édition stéréotypée de Tauchnitz avec renvoi à celle de Mangey, désignée par la lettre M.

2. Il y est fait allusion, mais d'une manière très brève, en quelques autres traités, spécialement dans le *Quis rerum divinarum haeres*, 49 (M. I, 507-508), qui appartient aussi au Commentaire allégorique de la Genèse. Le *De mundo*, qui en parle assez longuement, semble bien n'être pas l'œuvre de Philon. Au surplus, il ne contient rien de nouveau.

3. Je citerai seulement : L. Massebieau, *Le classement des Œuvres de Philon*, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses. Premier volume*, Paris, 1889, p. 1-91 ; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes, etc. Dritter Band*, 3me édition. Leipzig, 1898, p. 487-542.

l'échelle de Jacob : « Or, dans ce que nous appelons monde, échelle désigne symboliquement l'air, qui a pour base la terre et pour sommet le ciel. En effet, depuis la sphère lunaire — qui est le dernier des cercles célestes et par rapport à nous le premier, selon ce que disent les météorologues — jusqu'à la surface de la terre, l'air est répandu et remplit tout ». Le cosmos lui-même se divise, d'après Philon, en neuf régions (μοῖραι). « Dans le ciel, écrit-il, il y en a huit, celle qui est fixe et celles qui se meuvent de mouvements identiques. La neuvième est (la terre) avec l'air et l'eau ». *De congressu quaerendae eruditionis causa*, 19 (M. I, 534). Il est donc manifeste que l'air n'appartient pas au ciel mais à la terre ou mieux à la région terrestre.

Philon tient pour assuré que l'air est rempli d'êtres vivants dépourvus de corps, qu'il est peuplé d'âmes. Il écrit dans le *De Gigantibus*, 2, (M. I, 263) : « Il est donc nécessaire que l'air soit rempli d'êtres vivants (ζῶα). Ces êtres sont invisibles pour nous, l'air lui-même n'étant pas perceptible au sens ». Il est plus précis encore dans le *De plantatione Noe*, 4 (M. I, 331) : « Le créateur a fait sur la terre deux espèces d'êtres. Dans l'air, il a fait les oiseaux que le sens perçoit et d'autres puissances (δυνάμεις) que le sens est tout à fait incapable de percevoir. C'est le chœur des âmes qui n'ont point de corps (Ψυχῶν ἀσωμάτων)... ». La même assertion se retrouve dans le *De confusione linguarum*, 34 et 35 (M. I, 431-432) et dans le *De Somniis*, liv. I, 22 (M. I, 641).

Voyons maintenant les raisons qu'il en donne. Dans le *De Gigantibus*, 2 (M. I, 263), nous lisons ce qui suit : « Que personne ne prenne ce qui vient d'être dit pour une fable. Il est, en effet, nécessaire que le monde tout entier soit animé (ἐψυχῶσθαι), chacune de ses parties premières et élémentaires contenant les êtres qui lui sont propres et lui conviennent : la terre, les animaux terrestres; la mer et les rivières, les animaux aquatiques; le feu, les animaux qu'il engendre (τὰ πυρίγονα) — on dit qu'il en naît surtout en Macédoine —; le ciel, les astres. Ceux-ci, en effet, sont des âmes sans aucun mélange et divines. Aussi se meuvent-ils d'un mouvement circulaire qui est le mouvement propre de l'intelligence (νοῦς). Chacune de leurs intelligences est très pure. Il est donc nécessaire que l'air aussi soit rempli d'êtres vivants. Ils sont invisibles pour nous, etc. ». C'est une première raison. Le même passage en contient une seconde, plus spéciale. « ... Est-

il donc vraisemblable que l'air qui anime (ἐψύχωται) tout le reste, les animaux aquatiques et les animaux terrestres, soit lui-même désert et privé d'âmes? Au contraire, quand bien même tout le reste ne serait pas générateur d'êtres vivants, l'air devrait encore en engendrer, car il a reçu par faveur singulière du démiurge les semences d'âme (τὰ ψυχῆς σπέρματα) ». Cf. *De Somniis*, liv. I, 22 et 23 (M. I, 642-643).

Ces âmes de l'air sont innombrables. « En effet, écrit Philon, non seulement l'air n'est pas désert, seul de toutes les parties du monde, mais, telle une cité populeuse, il possède des citoyens incorruptibles et immortels, égaux en nombre aux astres ». *De Somniis*, liv. I, 22 (M. I, 641).

Philon donne indistinctement à ces hôtes invisibles de l'air les noms suivants, qu'il peut y avoir intérêt à grouper : Ζῶα, êtres vivants, êtres animés et qui se meuvent, *De confusione linguarum*, *De Somniis*, *loc. cit.*; δυνάμεις, puissances, *De plantatione Noe*, *loc. cit.*; Ψυχαί, âmes, *De Gigantibus*, *De confusione linguarum*, *De Somniis*, *loc. cit.*; Ψυχαὶ ἀσώμαται, âmes qui ne sont pas unies à des corps, *De plantatione Noe*, *De confusione linguarum*, *De Somniis*, *loc. cit.*; ἄγγελοι, anges, messagers, *De Gigantibus*, *De confusione linguarum*, *loc. cit.*; δαίμονες, démons, génies, *De Gigantibus*, 2 et 4 (M. I, 263-264). Il les représente comme volant à travers l'air (κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι), *De Gigantibus*, *loc. cit.*

Dans le *De confusione linguarum*, 34, (M. I, 431), Philon décrit, d'une manière très générale, la condition de ces âmes. Il semble ne faire entre elles aucune distinction. « Il existe donc dans l'air aussi, écrit-il, un chœur sacré d'âmes qui n'ont point de corps, compagnon (ou suivant? ὀπαδός) des (puissances) célestes (1). En effet, ces âmes, la parole divine a coutume de les appeler anges. Toute cette armée qu'elles forment les unes et les autres, répartie en ses bataillons bien ordonnés, s'accorde pour être le serviteur et le ministre du chef auquel appartient le commandement et lui obéit comme à son général, ainsi que le veut la justice et la loi. Car il ne convient pas que l'armée divine puisse être jamais convaincue de désertion... ». Un peu plus loin il ajoute : « Les êtres animés (ζῶα) doivent tout d'abord

1. Philon vient de parler, commentant le *Faciamus hominem* de *Genèse*, I, 26, de puissances (δυνάμεις) ineffables, qui entourent Dieu et l'assistent (περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγούς). Il semble bien que ce soit d'elles qu'il entende ensuite τῶν οὐρανίων. Les âmes de l'air leur seraient assimilées, avec peut-être cette nuance d'infériorité que paraît comporter ὀπαδός.

se diviser en deux classes opposées, la classe irrationnelle et la classe rationnelle. Celle-ci se subdivise en mortelle et en immortelle. La classe mortelle est celle des hommes, l'immortelle, celle des âmes dépourvues de corps, qui vivent dans l'air et dans le ciel. Ces âmes n'ont aucune part au mal (κακίας) et jouissent, depuis l'origine, d'un sort sans mélange et heureux, car elles ne sont pas liées à ce réceptacle de maux infinis, le corps ».

Ailleurs, cependant, il précise et distingue parmi ces âmes de l'air diverses catégories et comme une hiérarchie de perfection. Dans le *De plantatione Noe*, 4 (M. I, 331-332), il écrit : « C'est le chœur sacré des âmes dépourvues de corps, réparties en différentes classes. Les unes, on prétend qu'elles s'unissent à des corps mortels, et, qu'après certaines périodes déterminées, elles recouvrent de nouveau leur liberté. Les autres, qui ont reçu une disposition (κατασκευή) meilleure, on prétend qu'elles méprisent tout séjour terrestre et que, dans les hauteurs, près de l'éther, se tiennent les plus pures ». Il ajoute : « Ce sont ces dernières que les philosophes grecs nomment héros (et démons). Moïse, lui, usant d'un terme approprié, les nomme anges, car elles transmettent et annoncent, etc. ». Le *De Somniis*, liv. I, 22 (M. I, 641-642), contient des détails nouveaux : « Parmi ces âmes, les unes descendent pour s'unir à des corps mortels, à savoir toutes celles qui sont plus rapprochées de la terre et qui aiment le corps; les autres remontent, de nouveau séparées, selon les limites et les temps fixés par la nature. De ces dernières, les unes, éprises des choses de la vie mortelle, y courent de nouveau; les autres, méprisant sa grande vanité, appellent le corps prison et tombeau. Elles s'en échappent comme d'un cachot et d'une tombe et, s'envolant d'aile légère, en haut, vers l'éther, elles se tiennent à jamais dans les régions élevées. D'autres sont très pures et excellentes, douées qu'elles sont de goûts meilleurs et plus parfaits. Elles n'éprouvent nul désir de rien de terrestre. Elles sont les ministres du Souverain universel, comme les yeux et les oreilles du grand Roi, voyant et entendant tout ». Et pour la seconde fois, Philon ajoute : « Ces dernières, les autres philosophes ont l'habitude de les appeler démons; la parole sacrée, elle, a coutume, usant d'un terme approprié, de les nommer anges. Et, en effet, elles font connaître aux enfants les ordres du père et au père les besoins des enfants ». Visiblement, il incline à réserver ces noms d'anges, de démons, à la classe la plus élevée des âmes de l'air. Cependant, il ne faut pas

oublier qu'en d'autres endroits, il les donne à toutes indistinctement et qu'il ne conçoit pas entre elles de différence de nature mais seulement de goûts, d'attraits.

Dans le *De Gigantibus*, 3 (M. I, 264), il accuse la différence qu'il a déjà faite entre celles de ces âmes qui ne subissent que d'une manière passagère l'attrait du corps et celles qui se laissent absorber par ce désir. « Celles-ci, descendues dans le corps comme dans un fleuve, tantôt, emportées par la violence du courant impétueux, sont englouties et tantôt, assez fortes pour résister au courant, surnagent d'abord, puis s'envolent de nouveau au lieu d'où elles étaient venues. Ce sont les âmes de ceux qui, depuis l'origine (ἄνωθεν), ont philosophé, qui, du commencement à la fin, se sont préoccupés de faire mourir la vie unie au corps pour avoir part à la vie dégagée des liens du corps et incorruptible, près de celui qui n'a pas été engendré et qui est incorruptible. Celles qui sont englouties, ce sont les âmes des autres hommes, de tous ceux qui méprisent la sagesse... ».

Dans le *De confusione linguarum*, 17 (M. I, 416), préoccupé du cas des Patriarches, il accentue encore la différence et va jusqu'à assigner comme motif à l'union de ces grandes âmes à des corps, non le goût de la vie corporelle et de ses passions, mais le désir de la science. « C'est pourquoi les sages dont parle Moïse sont tous donnés comme des hôtes de passage (παροικοῦντες). Car leurs âmes sont envoyées en colonie, colonie dont la métropole est le ciel. Elles ont coutume d'émigrer dans une nature terrestre sous l'action du désir de voir et d'apprendre. Quand, ayant pris séjour dans des corps, elles ont observé, grâce à eux, toutes les choses sensibles et mortelles, elles retournent là d'où elles étaient venues. Elles estiment, en effet, que leur patrie c'est la région céleste dont elles sont citoyens et que ce leur est un pays étranger que cette terre où elles séjournent en passant... ». Ce n'est pas seulement le motif de la descente dans des corps qui, dans le cas de ces âmes, diffère de celui que Philon avait assigné jusqu'ici; c'est encore le lieu d'où elles descendent. Il ne s'agit plus des couches inférieures de l'air, mais de la région céleste (τὸν οὐράνιον χῶρον), du ciel (τὴν ἐξ οὐρανοῦ). Un autre passage, qui se lit dans le *Quis rerum divinarum heres*, 49 (M. I, 506-507), implique, lui aussi, que non seulement les âmes de l'air mais encore celles de l'éther peuvent désirer, et pour les motifs ordinaires peu honorables, de s'unir à des

corps mortels. » Or ces animaux sont le symbole des âmes qui à la manière des animaux qui se meuvent sur la terre, liées à un corps terrestre, après s'être purifiées, sont capables de vivre dans les hauteurs et d'échanger la terre contre le ciel, la corruption contre l'immortalité. Il faut considérer comme se trouvant au comble de la misère ces âmes qui, nourries dans l'air et dans l'éther le plus pur, sont incapables de porter l'abondance des biens divins et émigrent dans la région mortelle et mauvaise, la terre ».

Il ne nous reste plus à considérer qu'un seul passage. Il se lit dans le *De Gigantibus*, 4 (M. I, 264-265) et fait l'impression d'être plus directement inspiré par un but pratique. Il trahit l'une des fins que poursuit Philon en insistant sur cette question des anges et des démons et en les assimilant aux âmes humaines : combattre la superstition. « Si donc, écrit-il, tu considères que âmes, démons et anges ne diffèrent que de nom et sont en réalité la même chose, tu seras délivré du poids d'une très lourde superstition (δεισιδαιμονίαν). Or, de même que la foule parle de bons et de mauvais démons et pareillement d'âmes bonnes et mauvaises, ainsi en est-il des anges. Les uns sont dignes de ce beau nom et servent de messagers des hommes à Dieu et de Dieu aux hommes, sacrés et saints à raison de ce ministère irrépréhensible et très beau. Les autres sont impurs (ἀνιέρους) et indignes de ce nom (d'anges), et en le pensant tu ne mériteras aucun blâme. La parole m'en est garant que prononce le psalmiste dans le cantique : « Il a envoyé en eux la colère de sa fureur, fureur, colère et trouble ; envoi par des anges mauvais (πονηρῶν) ». Ps. LXXVII, 49. Ce sont les mauvais, ceux qui usurpent le nom d'anges. En effet, ils ne connaissent pas les filles de la droite raison (ὀρθοῦ λόγου), sciences et vertus, mais recherchent la progéniture des hommes mortels, à savoir les plaisirs. Cette progéniture n'a aucune beauté véritable, celle que la pensée perçoit, mais une fausse beauté par laquelle le sens est déçu. Tous ne prennent pas toutes les filles, mais chacun en prend quelques-unes, qu'il se choisit entre des milliers, les uns, celles qui naissent des yeux, d'autres, celles qui naissent des oreilles, etc. ». On reconnaît, interprété allégoriquement, le thème biblique de l'union coupable des fils de Dieu (ἄγγελοι d'après les Septante) et des filles des hommes (1).

1. ZELLER hypothèse peut-être un peu la pensée de Philon et, en tout cas, la précise, quand il écrit : « Unter den bösen Dämonen haben wir daher böse

Il est facile de voir que les idées de Philon sur l'air comme séjour d'âmes ne sont pas de tout point identiques à celles de saint Paul. L'une des différences les plus sensibles est que, pour l'apôtre, l'air paraît être le domaine exclusif d'esprits mauvais, puisque le diable est, à ses yeux, le chef des puissances de l'air (1).

Kain.

A. Lemonnyer, O. P.

Menschenseelen zu verstehen. » *Die Philosophie der Griechen*, etc, 3me édit. Tome VI, p. 394. (Leipzig, 1881).

1. Il faut cependant tenir compte de la juste remarque du R. T. K. Abbott : « Harless' objection, that according to the views referred to, the air was inhabited by good spirits as well as bad, is by no means fatal, since it is on the bad spirits that men's thoughts would chiefly dwell... ». *A critical and exegetical Commentary, on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, dans l'*International critical Commentary*, Edinburgh (sans date), p. 42. Cette réflexion a une valeur particulière dans le cas de saint Paul et de sa lettre aux Éphésiens.

Bulletin de Philosophie

II. — PSYCHOLOGIE.

La psychologie est, de toutes les parties de la philosophie, celle dont le champ d'étude est, à l'heure actuelle, le plus vaste et le plus complexe. On ne s'étonnera donc pas de ne point rencontrer, dans ce Bulletin, l'exposé d'ensemble de toutes les questions psychologiques et de tous les ouvrages récents qui s'y rattachent. Nous nous bornerons aux questions plus importantes et plus particulièrement controversées en ce moment : nos Bulletins suivants auront d'ailleurs à tâche de réparer cet oubli volontaire.

Les études psychologiques le plus à l'ordre du jour ont trait à la *vie affective*, envisagée soit dans ses éléments primordiaux, soit dans ses formes achevées et ses manifestations spéciales. Ainsi donc, nous passerons en revue les diverses doctrines et opinions concernant les *Émotions*, les *Passions*, le *Sentiment religieux* et le *Mysticisme*. Nous terminerons par l'analyse du livre de M. Grasset sur le *Psychisme inférieur*, à cause de l'importance psychologique de cet ouvrage et de la liaison de quelques-unes de ses conclusions avec certaines théories que nous rencontrerons.

I. — Les Émotions.

On sait que deux théories principales — la *théorie physiologique* et la *théorie intellectualiste* — divisent les psychologues modernes sur la question de la nature de l'émotion. Ces théories se sont longuement combattues, et la discussion a eu cela de bon que chacune s'est modifiée à l'intérieur d'elle-même, pour se préciser progressivement et éliminer les affirmations trop hâtives et trop absolues de ses premiers initiateurs. Cette évolution dans le sens de la précision s'est manifestée surtout dans la théorie physiologique, et M. G. R. d'Allonnes en a marqué les étapes dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique* (1), apportant lui-même à la question débattue de nouveaux éléments.

La *théorie physiologique* de l'émotion — on en connaît les principaux représentants : Lange (2) et James (3), auxquels il faut ajouter Sergi (4),

---

1. G. R. d'Allonnes — *L'explication physiologique de l'émotion*. Journal de psychologie normale et pathologique; janvier-février 1906, p. 14-25; mars-avril, p. 132-157.

2. *Ueber Gemüthbewegungen*, Leipzig, 1887 (trad. du danois); *Les Émotions* Paris, F. Alcan, 1895 (trad. de l'allemand par G. Dumas.)

3. *Mind*, Lond. 1884; *Principles of Psychol.* Lond. 1880, etc. *La théorie de l'émotion*. Paris, F. Alcan, 1903 (trad. franç. par G. Dumas).

4. *Ztschft. f. Psychologie u. Physiologie d. Sinnesorgane*, Hamburg und Leipzig, 1907, Vol XIV.

Sollier [1], avec les différences qui vont être indiquées — pourrait ainsi se résumer dans son fonds commun demeurant sous les divergences superficielles : L'émotion (il s'agit surtout des émotions dites « grossières » : peur, colère, tristesse, etc.) n'est pas une donnée psychologique *spécifique ;* le fait émotionnel n'est que la conscience des réflexes organiques provoqués par certaines représentations. Voici par exemple une mère accablée de tristesse qui pleure son fils : la psychologie traditionnelle décomposait ainsi les trois moments de ce phénomène émotionnel ; 1° la perception ou idée : nouvelle de la mort du fils ; 2° l'émotion de tristesse ; 3° l'expression somatique de cette émotion (dépression, pleurs, etc.). Pour la théorie physiologique moderne, cette succession est fausse ; il faut en renverser les deux derniers termes et situer ainsi les éléments du phénomène total : 1° Cette femme apprend la mort de son fils ; 2° elle subit des réflexes organiques et autres mouvements corporels ; 3° elle est triste : la sensation de ces réflexes et de ces mouvements est l'émotion de tristesse; celle-ci est tout entière constituée par cette sensation. Il y a ainsi, dans toute émotion, un fait initial de représentation, qui n'est pas l'émotion (image, perception, etc.) ; ces états mentaux retentissent diversement sur certains centres nerveux commandant des réflexes et des mouvements, lesquels ne sont pas encore l'émotion ; enfin ces variations organiques sont éprouvées et senties, et c'est là toute l'émotion [2]. Celle-ci n'est donc pas la cause mais l'effet des réactions organiques ; elle n'est pas un fait psychologique spécifique, mais un fait de sensation qui ne se distingue des autres faits de sensation que par la particularité des représentations qui l'intègrent.

Les partisans de la théorie physiologique s'entendent sur ce fonds commun ; mais les divergences apparaissent entre eux sur la question de savoir quels sont, parmi les réflexes et les variations organiques, ceux et celles qui sont les facteurs de l'émotion. M. d'Allonnes note très bien ces divergences [3] :

Pour Lange, les divers réflexes qui sont les facteurs de l'émotion dépendent principalement de l'appareil circulatoire. Si une représentation provoque des réflexes vaso-moteurs, modifiant l'irrigation sanguine du cerveau, des viscères, de la peau, il s'ensuit des modifications dans l'activité fonctionnelle des organes et l'ensemble des sensations qui en résultent constitue l'émotion.

Sergi considère comme trop exclusive l'hypothèse vaso-motrice de Lange. Pour lui le centre vaso-moteur est trop étroit pour expliquer la diversité des sensations viscérales de la vie nutritive. « C'est par excitation des centres bulbaires de la vie végétative, parmi lesquels aucun n'est prépondérant, qu'une sensation, une idée, ou tout autre stimulus, induit, dans les diverses fonctions, des modifications, dont la conscience est l'émotion. »

Tandis que Lange et Sergi insistent spécialement sur les réactions vasculaires et viscérales — les secondes étant selon Lange, et n'étant

1. *Le Mécanisme des Émotions*, Paris, F. Alcan, 1905.
2. Cf. Lange, James, *op. cit.* — Cf. Résumé de la théorie physiol. dans la *Préface* du Dr G. Dumas à l'ouvr. cité de W. James.
3. Article cité, p. 16 et suiv.

pas, selon Sergi, subordonnées aux premières — James accorde un rôle très important aux modifications de la périphérie du corps et, parmi celles-ci, aux réactions physionomiques et mimiques, produites par les muscles de relations et constituant ce que l'on appelle l'expression [1]. Aussi sa théorie physiologique a-t-elle été justement appelée « théorie périphérique. »

M. Sollier rejette la théorie périphérique, comme incapable à elle seule de fournir une explication de l'émotion ; il découvre comme plus importante la phase cérébrale du cycle émotionnel. Pour lui « l'émotion est en définitive un phénomène de cénesthésie cérébrale [2] » ; ce qui semble vouloir dire que l'émotion résulte des complexus des sensations de certains états du cerveau, sensations d'ailleurs distinctes des sensations périphériques provoquées par l'excitation fonctionnelle des mêmes états cérébraux.

Telles sont les divergences accidentelles à l'intérieur de la théorie générale physiologique de l'émotion. Ces théories secondaires sont vraisemblablement incomplètes si on les pousse jusqu'à l'exclusivisme [3]. En ce sens la conception vasculaire de Lange est reconnue fausse [4]. La conception « périphérique » de James ne paraît plus suffisante depuis que Sergi a étudié les phases centrales du cycle émotionnel. Quant à la théorie de M. Sollier, elle s'appuie sur le fait de la cénesthésie cérébrale, dont l'existence reste encore très problématique. De plus la position même de cette théorie ne semble pas nettement fixée dans l'esprit même de son défenseur, autant du moins qu'elle apparaît dans les explications qu'il en donne. Tantôt, dit M. d'Allonnes, M. Sollier « entend par cénesthésie cérébrale une sensibilité, possible mais non démontrée, de certains états particuliers du cerveau, indépendamment des sensations fonctionnelles à projections périphériques ; mais la cénesthésie cérébrale, ainsi entendue, ne saurait fournir prétexte à écarter de l'explication physiologique de l'émotion les sensations périphériques. Tantôt, et voici bien autre chose, M. Sollier englobe dans la cénesthésie cérébrale toutes les sensibilités, visuelle, auditive, tactile, viscérale, dolorique, etc., en vertu de ce raisonnement qu'elles sont conditionnées par l'activité du tissu cérébral, et que, par exemple,

---

1. Il faut noter que « James spécifie soigneusement (Cf. *La théorie de l'émotion. Les émotions délicates* p. 96-103) que sa théorie ne s'applique qu'aux émotions « grossières » (peur, colère, amour, chagrin) et non aux émotions « délicates, morales, intellectuelles, esthétiques. » Cette distinction n'est point faite par Lange ni par Sergi. (G. R. d'Allonnes, art. cit. p. 17.)

2. *Op. cit.* p. 234.

3. M. d'Allonnes montre très bien que plusieurs de ces théories s'opposent moins radicalement que ne le prétendent leurs auteurs respectifs, par ex. celle de James et celle de Sollier. Celui-ci n'a guère fait que mettre en relief la phase cérébrale des mêmes activités fonctionnelles, alors que James appuie sur la phase périphérique sans exclure systématiquement la phase cérébrale.

4. Cf. M. François Franck. *Critique de la théorie physiologique des émotions* Communication au XIIIe Congrès international de médecine, Paris, 1900. Comptes-rendus, p. 196-204. — M. d'Allonnes fait remarquer, dans son article que nous analysons (p. 17), que les arguments de M. Franck portent directement quoi qu'il en pense, contre la théorie vaso-motrice de Lange et non contre la position générale de la théorie physiologique de l'émotion.

quand nous croyons sentir une douleur au pied ou une excitation lumineuse de la rétine, ce que nous sentons en réalité, c'est ce qui se passe dans les centres cérébraux [1] ». Mais toutes les sensations, les plus périphériques, sont ainsi conditionnées par l'activité cérébrale, et si l'on doit entendre en ce sens l'explication de M. Sollier, elle n'a pas à s'opposer à la théorie périphérique de Lange-James, dans laquelle n'est pas exclue la phase cérébrale nécessaire à toute sensibilité [2].

Après l'exposé de ces divergences accidentelles à l'intérieur de la théorie physiologique de l'émotion, M. d'Allonnes interprète certaines données expérimentales nouvelles qui, d'après lui, sont de nature non seulement à préciser certains facteurs du cycle émotionnel, mais encore peuvent servir de base à une étude destinée peut-être à transformer essentiellement la théorie physiologique. Celle-ci en effet, nous le savons, se caractérise ainsi, dans sa teneur générale : l'affectivité est une résultante de sensations sensorielles, motrices, somatiques, qui ne sont point affectives par elles-mêmes, mais qui engendrent l'émotion par leur accumulation, leur désarroi, leur inadaptation ; l'affectivité a dès lors « un caractère *relationnel*, non spécifique ». Si James remarque de préférence les sensations somatiques périphériques, il ne leur attribue pas cependant une qualité affective spécifique. Les données expérimentales nouvelles, interprétées par notre auteur, tendraient au contraire à manifester les sensations somatiques internes, et en particulier les sensations viscérales, comme la condition nécessaire et suffisante des états affectifs, les facteurs indispensables de l'émotion, ayant seuls en propre le caractère affectif. — Cette « théorie viscérale » s'appuie d'une part sur des expériences de vivisection faites par Bechterew et Sherrington et, d'autre part, sur les observations personnelles de M. d'Allonnes à l'hospice Sainte-Anne. De ces expériences et de ces observations, très judicieusement interprétées et que nous ne voulons pas suivre dans l'analyse de leurs détails techniques, semble devoir sortir cette conclusion : les phénomènes de mimique, dans leur expression coordonnée, sont par eux-mêmes inémotifs ; leur activité peut bien amorcer l'affectivité, mais non pas donner à celle-ci ses facteurs composants. Que les centres de ces phénomènes externes viennent à être supprimés par la vivisection, l'affectivité n'en demeure pas moins — autant qu'on en peut juger — dans le sujet anesthésié, quant à la sensibilité externe. Au contraire, que celle-ci demeure intacte, mais avec concomitance d'anesthésie viscérale, l'émotivité — toujours autant qu'on en peut juger — est supprimée. L'auteur induit de ces diverses expériences — d'ailleurs fort délicates et qui doivent être corroborées par de plus nombreuses observations menées avec un maximum d'im-

1. Article cité, p. 24.

2. Si M. d'Allonnes a raison de relever dans certaines explications de M. Sollier un sens possible, mais qui aurait l'inconvénient d'enlever toute originalité à sa théorie, il faut dire cependant, pour être tout à fait juste, qu'à lire attentivement et tout au long *Le Mécanisme des émotions* de M. Sollier, il apparaît que l'idée génuine de celui-ci est d'entendre la cénesthésie cérébrale d'une sensibilité directe des états du cerveau, et non point d'une sensibilité conditionnée seulement par l'activité cérébrale. Quoi qu'il en soit, même dans ce cas, sa théorie ne se présente pas comme suffisamment prouvée.

partialité objective — que les émotions ont des facteurs vraiment spécifiques, qui en sont la base primitive et nécessaire, à savoir : les sensations internes viscérales [1].

Nous avons exposé la théorie physiologique de l'émotion, et, à l'intérieur d'elle, les divergences accidentelles de ses défenseurs. Voyons maintenant la position actuelle de la *théorie intellectualiste*, qui lui est opposée. Rappelons-en tout d'abord la coupe générale et caractéristique.

Au dire de M. Ribot, « la théorie intellectualiste a trouvé sa plus complète expression dans Herbart et son école, pour qui tout état affectif n'existe que par le rapport réciproque des représentations ; tout sentiment résulte de la coexistence dans l'esprit d'idées qui se conviennent ou se combattent ; il est la conscience immédiate de l'élévation ou de la dépression momentanée de l'activité psychique, d'un état de tension libre ou entravée, mais il n'est pas par lui-même ; il ressemble aux accords musicaux et dissonances qui diffèrent des sons élémentaires, bien qu'ils n'existent que par eux. Supprimez tout état intellectuel, le sentiment s'évanouit, il n'a qu'une vie d'emprunt, celle d'un parasite [2] ».

Le psychologue autrichien Nahlowsky est un des principaux représentants de la théorie intellectualiste. Il expose clairement celle-ci dans son livre : *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Bezügen* [3]. Pour cet auteur, les sentiments ne sont pas, à vrai dire, quelque chose de réel (*etwas*), mais une simple manière d'être, agréable ou pénible, résultant de la coexistence et de l'interaction, dans l'esprit, de représentations qui s'accordent ou ne s'accordent pas. L'hypothèse fondamentale de la psychologie de Herbart, que les représentations sont des forces qui luttent entre elles, est devenue, chez Nahlowsky, le principe fondamental de sa théorie de l'affectivité. « Les réactions réciproques des représentations, dit-il, se rangent sous deux chefs et sont ou des arrêts réciproques, ou des accélérations réciproques..., or le sentiment

---

1. Dans la *Revue Philosophique* de 1906 (2 vol.) M. R. d'Allonnes, dans un article intitulé *Rôle des sensations internes dans les émotions et dans la perception du temps* (p. 592-623) a déjà rapporté et analysé une « expérience cruciale » en faveur de sa « théorie viscérale » : cas de perte de l'émotivité subjective avec anesthésie viscérale et conservation des mouvements et des sensations physiologiques. — Dans cet article, comme dans celui que nous résumons l'auteur est amené à distinguer les *émotions*, « sentiments complexes à noyau affectif, constitué par des sensations viscérales, » des *inclinations* « qui sont le résidu de ces mêmes sentiments, une fois dépouillés de leur noyau affectif. » Les *inclinations* seraient donc constituées par des sensations de mouvements externes, des données sensorielles spécifiques, des souvenirs, idées, jugements, raisonnements, le tout susceptible de ténacité, de systématisation, d'extériorisation par des paroles, des mouvements mimiques et des actes, en l'absence de toute émotion » (*Rev. philos. loc. cit.* p. 609). — La distinction faite est légitime, du moins en regard de l'expérience du cas pathologique rapporté ; mais le terme *inclination* est détourné de son sens psychologique habituel ; il nous semble improprement employé pour désigner tant des phénomènes [illegible] et même disparates.

2. Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments*, 7e édition (Préface IX). Paris, F. Alcan. — Voir un résumé de la thèse intellectualiste par M. G. Dumas dans son introduction à la *Théorie de l'émotion* par W. James.

3. Leipzig, 2e édition, 1884.

est toujours la conséquence de ces arrêts ou de ces accélérations [1]. » Par suite « on peut définir le sentiment comme la perception immédiate de l'arrêt ou de l'accélération entre les représentations actuellement présentes dans la conscience [2]. »

Telle est, dans ses formules les plus concises, la théorie intellectualiste. On voit comment elle s'oppose à la théorie physiologique. Celle-ci, nous le savons, désigne comme uniques et nécessaires facteurs composants de l'émotion, les mouvements et les réflexes organiques ; ils sont tout dans l'affectivité : l'émotion est constituée par la conscience de leur complexus : quant aux représentations qui, au dire de la psychologie traditionnelle, seraient causes des variations somatiques, elles peuvent bien être antérieures ou parallèles à celles-ci, mais elles sont, par elles-mêmes, inémotives et extra-affectives. Pour la théorie intellectualiste au contraire, ce sont les représentations qui sont proprement affectives, ou du moins le jeu de leur accord ou de leur désaccord. Cet entre-croisement représentatif est tout dans l'émotion : celle-ci en est la conscience dans le sujet qui en est le théâtre ; quant aux mouvements organiques, ils sont accessoires et, à vrai dire, inémotifs et extra-affectifs.

Cependant, au dire de quelques-uns, l'opposition ne serait pas si radicale qu'on le suppose entre les deux théories. Et même certains intellectualistes seraient assez disposés à faire des concessions aux physiologistes, en ce sens qu'ils engloberaient volontiers la théorie physiologique dans leur propre théorie, celle-ci toutefois n'embrassant la première que pour la dépasser. Telle est du moins la tentative récemment faite par M. Mauxion, dans un article de la *Revue philosophique* : « *L'intellectualisme et la théorie physiologique des émotions* ». [3] Suivons-en les principales idées.

L'auteur fait d'abord remarquer que Herbart et ses disciples ont fort bien distingué les *sentiments* proprement dits (*gefühle*) des affections (*affecten*) ou émotions telles que les entendent d'ordinaire Lange et James, par exemple : la joie, la tristesse, la peur. « Or, si les sentiments sont de nature purement psychique et réductibles à des rapports entre les représentations, les affections ou émotions, au contraire, ne peuvent s'expliquer que par l'organisme, sans lequel on ne pourrait pas même les concevoir. » Mais l'opposition ne tarde pas à reparaître. « Pour Herbart et son école, l'émotion n'est pas sans un certain sentiment (gefühl) purement psychique qui la précède et qui s'y mêle », tandis que pour la théorie physiologique, « l'émotion est tout entière constituée dans la conscience des réflexes de l'innervation volontaire ou vaso-motrice et des divers phénomènes physiologiques, frisson, rougeur, pâleur, etc., qui en sont la conséquence. Supprimez ces réflexes et il ne reste rien qu'une simple représentation, accompagnée d'un jugement de l'intelligence, mais sans aucun caractère affectif. »

M. Mauxion critique les faits invoqués par James en faveur de son opinion, et, à la suite d'autres faits examinés objectivement, il

1. *Op. cit.* p. 10.
2. *Ibid.*, p. 14.
3. Revue philosophique, mai 1906, p. 498-519.

arrive sans peine à cette constatation que, dans toute émotion *normale*, se trouvent inclues, l'intégrant, de multiples représentations, « à ce point qu'on est en droit de se demander si, en l'absence de ces représentations, l'émotion subsisterait tout entière, en dépit de la présence des divers phénomènes physiologiques qui la caractérisent objectivement. » Bien mieux, il est des cas observés où les phénomènes physiologiques caractéristiques de l'émotion se produisent en l'absence de toute émotion : preuve qu'ils ne suffisent pas à la constituer tout entière. Quand donc les variations et troubles somatiques sont concomitants à l'état affectif, la conscience de ces variations ne suffit pas à rendre compte de l'affectivité complète. Cette conscience est en effet précédée de phénomènes affectifs, purement psychiques, dont la cause peut se ramener, suivant M. Mauxion, à un rapport de contrariété ou d'harmonie entre les représentations. L'auteur croit trouver des faits ostensifs de son interprétation dans les plaisirs et les douleurs d'ordre esthétique, dont il applique ensuite le mode d'explication aux autres phénomènes émotionnels. Il est ainsi amené à répartir, en ces trois catégories, la totalité des plaisirs et des douleurs : 1° Plaisirs et douleurs expliqués par l'accord ou l'opposition de représentations élémentaires, vagues, confuses (plaisirs et douleurs inhérents aux couleurs, aux sons, au goût, à l'odorat : douleurs provenant des troubles et lésions organiques) ; — 2° Plaisirs et douleurs expliqués par l'accord ou l'opposition de représentations « actuelles, distinctement perçues » (plaisirs ou douleurs d'ordre esthétique) ; — 3° Plaisirs et douleurs expliqués par l'accord ou l'opposition d'une « représentation actuelle ou même imaginaire avec une masse plus ou moins considérable de représentations antérieures qui tendent à s'actualiser » (joie du savant, dépit de l'artiste, indignation de l'homme de bien, tristesse et désespoir de la mère, etc.) — Quant à *l'émotion* comprise par les partisans de la théorie physiologique comme la conscience ou sensation des phénomènes d'origine organique, M. Mauxion la fait simplement rentrer dans la première des trois précédentes catégories.

Il s'applique à écarter les objections que l'on pourrait faire à la théorie intellectualiste, en particulier quant à l'hypothèse d'après laquelle les phénomènes affectifs et les phénomènes représentatifs seraient d'origine distincte et indépendants les uns des autres. M. Mauxion rejette cette première objection, au nom de la physiologie, et encore cette demi-réponse est-elle bien hâtive dans son affirmation : il n'y a pas de centres ni de nerfs spéciaux pour les phénomènes affectifs.[1] De plus, il n'y a pas, pour le plaisir et la douleur — comme quelques-uns l'ont prétendu, — des ondes nerveuses particulières,

1. Les physiologistes ne distinguent dans la substance corticale que deux sortes de centres, les uns perceptifs, les autres moteurs. Mais il est vrai que la *psychomotrice* réunit, dans leur pensée, les centres des *mouvements* et de la *volition* de ces mouvements. De sorte qu'on peut se demander si, les centres dits psycho-moteurs ne comprendraient pas, réunis, bien que distincts, des centres proprement *moteurs*, et des centres *appétitifs*. Les physiologistes ne se sont guère préoccupés, semble-t-il de cette question. En tout cas, celle-ci n'est pas péremptoirement élucidée dans l'état actuel de la physiologie cérébrale.

distinctes des ondes représentatives. Si les ondes douloureuses retardent sur celles-ci, cela doit provenir du tumulte et de la confusion des représentations, causes de la douleur. — Pour le cas expérimental pathologique, plus embarrassant, où l'anesthésie se produit, supprimant l'émotivité, sans entraîner pourtant l'abolition de la représentation, M. Mauxion répond que l'effet des anesthésiques consiste vraisemblablement à empêcher cette effervescence tumultueuse des représentations, à laquelle est attachée la douleur (l'éther agit par refroidissement qui atténue les mouvements moléculaires et par suite aussi les arrêts réciproques des représentations).

Après avoir écarté les objections des physiologistes, il faut montrer que leur théorie est insuffisante à expliquer complètement l'émotion. C'est qu'en effet, dans toute émotion, « il convient de distinguer deux éléments : d'une part, ce qu'on pourrait assez convenablement appeler la *forme* de l'émotion, constituée objectivement par certains phénomènes physiologiques et subjectivement par les sensations agréables et douloureuses qui les accompagnent ; et, d'autre part, le sentiment primitif de plaisir et de douleur qui est à l'origine de l'émotion et en fait, pour ainsi dire, partie intégrante » ; c'est la *matière* de l'émotion. L'expérience montre qu'il est des cas où l'élément originel de l'émotion, le sentiment (la matière), se produit seul, par exemple, lorsque le conflit d'où il provient résulte de représentations trop faibles pour avoir un retentissement notable. On conçoit aussi d'autres cas où la forme de l'émotion est réalisée indépendamment de sa matière (ex. ingestion d'alcool, haschich, etc. ; certains faits d'ordre esthétique où l'émotion est produite par un rythme musical, un timbre, une couleur, etc.).

S'il est manifeste que les faits observés confirment la distinction faite entre la forme et la matière de l'émotion, — distinction qui, en fin de compte, est celle donnée par Herbart entre les sentiments (gefühle) et les émotions ou affections (affecten), — il faut conclure, dit M. Mauxion, que le tort de la théorie physiologique est de s'en tenir à la seule forme de l'émotion. Elle a le mérite de mettre en relief son aspect matériel ; elle ne peut cependant que mutiler la notion complète de l'affectivité, en négligeant son élément formel. Les représentations, dans leur harmonie ou leur opposition, ont vraiment quelque chose d'affectif. Les deux théories doivent donc se compléter l'une par l'autre, la théorie intellectualiste se subordonnant la théorie physiologique. [1]

Après avoir résumé parallèlement les deux théories actuellement régnantes sur la nature des émotions, nous voudrions noter au passage et très brièvement quelques remarques à leur adresse.

---

1. Au cours de l'article que nous venons d'analyser, M. Mauxion présente un argument, qu'il nomme « métaphysique » (?), dans le but de légitimer le rapprochement entre les deux théories, intellectualiste et physiologique. Cet argument pourrait ainsi se résumer : l'harmonie et l'opposition des représentations sont liées à l'accord ou au désaccord des mouvements cellulaires, de sorte que le plaisir et la douleur dépendent, en dernière analyse, de l'activité, qui est le principe commun des représentations et des mouvements. Cette preuve, — si c'en est une ! — ne nous a pas paru apporter un fort appoint au débat.

La première remarque vise la position prise par les intellectualistes et les physiologistes dans la question. C'est qu'en effet, malgré les divergences radicales qui ont été signalées, les deux théories ont ceci de foncièrement commun qu'elles ramènent l'émotion à n'être qu'un phénomène de *représentation* : conscience représentatrice de tels mouvements ou troubles organiques (périphériques, cérébraux, viscéraux ou autres) ; d'autre part, conscience représentatrice de l'interaction harmonieuse ou tumultueuse des représentations elles-mêmes. Des deux côtés, l'émotion n'est pas un fait psychologique *spécifique*, mais relatif, ou si l'on veut, *relationnel* : pour les intellectualistes, la donnée émotionnelle, c'est la représentation elle-même, mais modifiée dans son intérieur par son propre entre-jeu ; pour les physiologistes, c'est la sensation représentative consécutive à telle ou telle variation corporelle. Chez les uns et chez les autres, l'émotion est donc une représentation parmi les autres représentations : représentation affectée de tel mode que l'on voudra, consécutive à tel mouvement somatique que l'on voudra, mais représentation, toujours. Cette coïncidence inattendue entre les deux théories manifeste la position incomplète et inexacte que l'une et l'autre ont prise dans la question. Celle-ci, en effet, est de savoir *ce qu'est* l'émotion, sa nature distinctive, dans l'ensemble des faits psychologiques, et non pas de savoir ce qui est senti, ce qui est conscient, ce qui est en teneur de représentation quand le fait émotionnel se produit. Que dans une émotion, dans la tristesse de la mère par exemple, il y ait conscience de la dépression physiologique et même de l'interférence des représentations, qui en doute ? Encore une fois, la question n'est pas de savoir ce qui est *ressenti* dans l'émotion, mais de connaître *ce qu'elle est*.

Mais, dira-t-on, à supposer que la question de la nature de l'émotion soit mal posée, aussi bien par la théorie physiologique que par la théorie intellectualiste, il reste néanmoins que l'une et l'autre l'ont définitivement résolue, chacune en leur sens : l'émotion n'est pas un phénomène psychologique *spécifique*, mais relationnel à la représentation : mode de la représentation pour les intellectualistes, sensations représentatives de tel ou tel mouvement organique pour les physiologistes. Nous ne croyons pas ces solutions définitivement établies dans ce qu'elles ont d'exclusif ; au contraire, nous pensons que leurs résultats, d'ailleurs si savamment acquis, ne servent qu'à renforcer la position d'une troisième théorie, — celle des psychologues aristotélico-thomistes, — qui a la prétention de se distinguer nettement des deux précédentes, en englobant et en prenant à son compte tout leur acquit. On ne peut nous demander, dans ce *Bulletin*, de l'exposer dans son ampleur et ses détails, mais seulement d'en noter très brièvement les lignes plus générales et caractéristiques.

Cette théorie voit dans l'émotion un fait psychologique *spécifique*, c'est-à-dire ayant ses caractères à lui, distincts et inaliénables. Elle suppose la distinction établie entre les phénomènes de représentation, et les phénomènes de volition ou d'appétit, qui se partagent ainsi tous les phénomènes psychologiques. L'émotion est alors un phénomène

appétitif, et encore appétitif sensible, c'est-à-dire lié toujours à une modification organique. [1]

Ce n'est pas que la représentation n'intervienne en aucune façon dans le cycle émotionnel : elle ne constitue pas intrinsèquement le fait affectif, mais elle le détermine extrinsèquement, parce que le mouvement appétitif ne se déclare que sur la présentation, par les facultés cognoscitives, de motifs d'attrait ou de répulsion pour le sujet émotionnable [2]; elle lui est aussi parallèle, parce que le sujet émotionné *éprouve* et ressent les variations dont son corps est le théâtre. Déterminatrice extrinsèquement et antérieure, concomitante et parallèle, la représentation enveloppe l'émotion, mais s'en distingue. Spécifiquement prise, l'émotion est donc un mouvement psychique de l'appétit engagé dans un mouvement organique ; mais encore les deux aspects qu'elle revêt ne doivent pas faire illusion sur son unité foncière : mi-psychique, mi-organique, elle n'en est pas moins *une* dans sa nature constitutive, et ce complexus même fait son unité. Sans doute, pour établir en sa pleine valeur une théorie de l'émotion ainsi entendue, il faut ne pas vouloir de parti pris se confiner dans le pur empirisme positiviste, il faut faire appel à la psychologie rationnelle et s'être expliqué auparavant sur la nature de ces λόγοι ἔνυλοι, de ces formes réalisées dans la matière, dont parle Aristote au Prologue du ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ [3] et dont l'explication est en fonction de la doctrine du *composé humain*. Mais où est l'inconvénient d'une pareille méthode, quand elle veille à ce que la déduction rationnelle ait sa base inductive plongée dans l'expérience et qu'elle y retourne pour être confirmée par elle ? [4]

Cette théorie qui entend ainsi l'émotion comme un fait spécifiquement affectif, mi-psychique, mi-organique et pourtant *un* dans ce complexus même, se concilie très bien avec les analyses et les expériences fournies par la théorie intellectualiste et par la théorie physiologique. Elle remercie la première d'avoir mis en lumière l'interaction des représentations qui déterminent l'émotion ; mais elle dénie à ces représentations l'affectivité elle-même. Elle sait bon gré à la théorie physiologique d'avoir précisé l'aspect physiologique de l'émotion et d'avoir essayé de déterminer les mouvements organiques qu'elle fait jouer plus particulièrement; mais si elle admet fort bien que l'émotion s'accompagne de la conscience et de la sensation de ces divers réflexes, elle a soin de dire que cette conscience n'est pas l'émotion tout entière, qu'elle ne lui est que parallèle et concomitante. [5]

---

1. L'appétit volontaire n'est pas susceptible d'émotions proprement dites. Si on lui en attribue, c'est par analogie, ou parce que les mouvements volontaires ont leur répercussion dans l'appétit sensible qu'ils stimulent par le fait du *composé* humain.

2. Présentation de connaissance dite pratique, opposée à connaissance désintéressée dite spéculative.

3. A, 1. 403 a, 25.

4. Le reproche d'*a priori* ne siérait pas ici de la part des intellectualistes ou même des physiologistes. Il serait trop facile de faire aux uns et aux autres une réponse *ad hominem* et de montrer leurs *a priori* métaphysiques, plus ou moins conscients, qui influencent leurs conclusions respectives.

5. La brièveté de ce *Bulletin* ne nous permet pas de montrer comment la théorie de l'émotion que nous venons d'esquisser peut très bien s'enrichir de

2. — Les Passions.

Dans son *Essai sur les passions*, M. Th. Ribot vient de compléter ses études sur la vie affective, déjà commencées, avec grand succès, dans deux ouvrages précédemment parus : *Psychologie* et *Logique des sentiments* [1]. Son but est de fixer les caractères propres aux passions et les éléments qui les constituent, de retracer leur généalogie, enfin de rechercher pourquoi et comment elles finissent. Cet ouvrage du célèbre psychologue français n'est donc pas une étude descriptive des passions, mais un essai de psychologie générale dont la base méthodique est l'observation intérieure, l'expérimentation, et aussi le document historique et biographique. Nous devons en analyser succinctement les conclusions, que nous ferons suivre de quelques brèves remarques.

Tout d'abord *qu'est-ce qu'une passion* ? M. Th. Ribot veut réagir contre le courant qui identifie l'émotion et la passion. Bien qu'ayant « un fonds commun » ces deux phénomènes sont pourtant distincts. Les manifestations de la vie sentimentale peuvent en effet se répartir en trois groupes (M. Ribot demande qu'on accepte cette division au moins provisoirement, pour sa valeur didactique) : les états affectifs proprement dits, les émotions, enfin les passions. Les états affectifs sont les états agréables ou pénibles liés à la satisfaction des appétits, besoins, tendances, inhérents à notre organisation psycho-physique. Par-dessus ces états affectifs s'établissent les émotions et les passions, mais différemment. L'émotion est un choc, une rupture d'équilibre, une réaction soudaine de nos instincts égoïstes ou altruistes ; elle est faite surtout de mouvements et d'arrêts de mouvements : phénomène synthétique, confus, parce qu'il jaillit du fond inconscient de notre organisation et n'est accompagné que d'un faible degré d'intelligence. Elle a deux caractères principaux : l'intensité et la brièveté. — La passion a d'autres caractères : prédominance d'un état intellectuel (idée ou image), puis stabilité et durée ; elle est « une émotion prolongée et intellectualisée, ayant subi, de ce double fait une métamorphose nécessaire ». « L'émotion est un état primaire et brut, la passion est de

---

toutes les expériences plus ou moins « cruciales » qu'intellectualistes et physiologistes invoquent tour à tour. Nous n'en donnerons qu'un exemple. Dans le but d'éliminer dans l'émotion tout côté psychique, les physiologistes invoquent souvent le fait d'un état affectif provoqué par la seule excitation organique. Nous avons plusieurs fois entendu M. G. Dumas — dans son cours de Sorbonne 1905-1906 — citer le cas d'une émotion joyeuse provoquée chez une hystérique, dans une crise de dépression mélancolique, par la simple absorption d'un cordial généreux. En vérité, cette expérience n'est un *confirmatur* à la théorie physiologique qu'autant qu'on désire l'y trouver. Elle peut être d'emblée acceptée et expliquée par la théorie que nous défendons : si dans l'émotion il y a toujours concaténation, pour ainsi dire, du mouvement appétitif et du mouvement organique, il n'y a aucune contradiction à constater, que l'excitation de celui-ci, provoque forcément celui-là. Il y a fort longtemps déjà que saint Thomas disait qu'un bain est un excellent remède à la tristesse (S. Th. Ia IIae qu. XXXVIII, art. V.)

1. *Essai sur les passions*, 1907, Paris, Alcan. — *Psychologie des sentiments* 1re édit. parue en 1896 ; 7 éditions successives. — *Logique des sentiments*, 1re édit. parue en 1906 ; vient de paraître en 2e édition ; même librairie.

formation secondaire et plus complexe. L'émotion est l'œuvre de la nature, le résultat immédiat de notre organisation ; la passion est en partie naturelle, en partie artificielle, étant l'œuvre de la pensée, de la réflexion appliquée à nos instincts et à nos tendances. L'émotion s'oppose à la passion, comme en pathologie, l'état aigu à l'état chronique. »

La passion est donc distincte de l'émotion ; mais quels sont ses caractères internes ? — Il y en a trois. Le premier, essentiel, fondamental c'est *l'idée fixe*. (M. Ribot étudie avec sagacité, la coopération de l'association, de la dissociation, de l'imagination créatrice, des facultés logiques, dans la formation et le travail de l'idée fixe). Le deuxième caractère est la *durée* (toute passion est au profit d'une tendance prépondérante qui persiste dans le flux changeant de la vie normale ; il ne faut donc pas ranger les émotifs, les déséquilibrés, les instables, parmi les passionnés). Le troisième caractère de la passion, moins spécifique que les deux premiers, est *l'intensité* (manifeste dans les passions dynamiques, ce caractère se retrouve également sous forme d'arrêt de mouvement dans les passions statiques, où l'énergie reste à l'état de tension).

La naissance des passions résulte de causes internes et de causes externes. Ces dernières sont les moins importantes et les plus connues ; ce sont : 1° les conditions du milieu extérieur ; 2° l'imitation ; 3° la suggestion. Les causes internes sont les seules vraies, et au fond il n'y en a qu'une : la constitution physiologique de l'individu, son tempérament, son caractère qui le prédispose à la prédominance d'une ou de plusieurs tendances dont l'exagération sera la passion. Au groupe des causes internes il faut rattacher les influences inconscientes ou subconscientes : prédispositions héréditaires, dispositions acquises par actions lentes. Quant au rapport de ces deux genres de causes, il faut dire que l'influence des causes externes est inversement proportionnelle à la puissance de la prédisposition, cause interne ; celle-ci est-elle grande, il suffit d'un hasard, d'un accident fugitif, pour déterminer la passion ; est-elle faible, il faut la répétition des influences extérieures.

Une étude généalogique des passions doit, selon M. Ribot ; 1° déterminer la source originelle de chacune d'elles ; 2° montrer par quels procédés elles se forment, par agrégat d'éléments homogènes, par agrégat d'éléments hétérogènes, par agrégat d'éléments à la fois hétérogènes et contraires. — Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'étude détaillée des différentes passions, étude difficile et complexe, où M. Ribot fait preuve de la pénétrante finesse de psychologue et d'observateur que tout le monde lui connaît. Disons seulement qu'il conduit cette analyse en rattachant les passions à quelques principales tendances fondamentales. Nous avons ainsi la généalogie des passions issues des tendances ayant pour but la conservation individuelle (gourmandise, ivrognerie) ; la généalogie des passions issues de la tendance à la conservation de l'espèce (l'amour sexuel, avec sa forme homogène, ses formes hétérogènes : jalousie, mélange d'amour et de mépris, d'amour et de haine) ; la généalogie des passions issues des tendances qui contribuent à l'expansion de l'individu, à l'affirmation de sa « volonté

de puissance » comme l'appelle Nietzsche (trois catégories suivant que l'expansion a lieu par sympathie, par conquête : jeu de hasard, ambition, avarice, par destruction : antipathie, haine, jalousie) ; la généalogie des passions non plus universelles, c'est-à-dire manifestées dans tous les temps et tous les lieux, comme les précédentes, mais propres seulement à certains individus (passion esthétique, scientifique, religieuse, politique, morale) ; enfin la généalogie de certaines formes aberrantes de la vie passionnelle (petites passions : les collectionneurs, bibliomanes, etc.) — Une question finale sur la généalogie des passions se pose : Les émotions peuvent-elles devenir des passions ? La question ne comporte pas une seule réponse : Certaines émotions sont irréductibles à toute transformation passionnelle (les irascibles ne sont pas haineux d'ordinaire). D'autres, avec le temps et la répétition, peuvent créer des dispositions à réagir dans un sens spécial et exclusif. Même dans les cas où l'émotion paraît devenir une passion, elle subit tant de métamorphoses qu'elle n'est à vrai dire qu'un point de départ, un coup de foudre, un réflexe d'un mécanisme préétabli, tandis que la passion est une construction par actions lentes, et dans laquelle l'élément intellectuel de l'idée obsédante doit s'accompagner de fixité et de durée.

Après avoir esquissé la nature, l'origine, la généalogie des passions, M. Ribot nous fait assister à leur agonie. Les passions finissent par des causes très dissemblables. Cependant celles-ci paraissent réductibles à cinq formes principales. Une passion s'éteint : 1° par épuisement ou habitude ; 2° par transformation en une autre ; 3° par substitution ; 4° par la folie ; 5° par la mort. L'élément qui peut servir d'indice sûr des fluctuations de l'état passionnel est l'idée fixe : « de plus en plus intermittente, c'est la marche vers l'extinction ; s'il surgit une idée rivale, c'est la substitution qui commence ; si elle devient l'obsession incessante et inéluctable, que les aliénistes étudient, c'est l'annonce d'une fin par catastrophe. » Des diverses formes d'extinction d'une passion, la seule conclusion générale qu'on puisse en extraire est celle-ci : « La probabilité d'extinction d'une passion est en raison directe de la quantité d'éléments émotionnels et en raison inverse de la quantité d'éléments intellectuels qu'elle contient à l'état systématisé. »

La fin de la passion par épuisement est la plus simple et la plus fréquente. Elle a lieu, d'une part, quand les éléments nerveux qui se coordonnent pour produire une tendance déterminée sont devenus incapables d'agir et comme anesthésiés ; quand, d'autre part, cette tendance expansive ou répulsive ne peut plus être suscitée ni par un stimulus inconscient ou subconscient, ni par la représentation de son ancien objet. L'habitude qui n'entre pas dans la passion à titre d'élément constituant est cependant un facteur accessoire qui agit par influence sur l'extinction de la passion, mais seulement sur la passion peu profonde et superficielle : elle l'éteint par défaut d'excitations répétées et aussi par « sa vertu incrustante » d'assoupissement de la conscience.

La fin par transformation a lieu, ou bien quand deux passions se succèdent, la seconde gardant avec la première un fonds commun (ce n'est qu'une fin apparente ; deux conditions : un surplus d'énergie ayant besoin de se dépenser, l'apparition d'une nouvelle idée directrice),

ou bien quand une passion se change en son contraire (l'idée fixe ne change pas, il n'y a qu'une interversion de valeur).

La fin par substitution est peu fréquente : à une passion succède une autre totalement différente (substitutions d'après les âges de la vie ; les substitutions complètes sont rares : d'ordinaire une tendance longtemps oscillante prend peu à peu le dessus et asservit les autres à son objet).

La passion se termine quelquefois par la folie, comme tant d'exemples le prouvent. A ce propos M. Ribot se demande si la passion est toujours un état pathologique. La distinction du sain et du morbide, répond-il tout d'abord, est souvent très malaisée. Cependant on peut assigner des différences entre la passion et la folie : *Toute* passion implique une idée fixe, au contraire, la folie a souvent comme symptôme le flux incohérent des idées. Le passionné a toujours conscience de sa passion ; l'aliéné en général ignore son délire. Le passionné n'est pas prédisposé à l'hallucination ; celle-ci est un symptôme notable et fréquent de l'hallucination mentale. Il n'en est pas moins vrai que la folie et la grande passion ont des ressemblances notées par le bon sens populaire qui parle de folie de l'amour, du jeu, du pouvoir, etc. Faut-il convenir pourtant que toute passion est un état pathologique ? M. Ribot discute la réponse affirmative de la thèse pathologique, bien qu'il se sente incliné vers elle ; finalement il conclut : « Les petites passions sont de simples prédispositions ; les moyennes accentuent la marque pathologique ; les grandes sont morbides et se rapprochent de la folie quand elles n'y aboutissent pas ; et comme outre les deux extrêmes on peut constater en fait tous les degrés de transition, il est également légitime de soutenir que la passion est une folie et qu'elle ne l'est pas. Il n'y a pas de réponse absolue. » [1]

Une dernière terminaison de la passion, c'est la mort, non pas la mort naturelle, mais celle qui est l'effet de la passion et qui en sort par une logique interne inévitable. Elle se produit par le seul fait intrinsèque de la passion (excès, surmenage), ou par la même cause, avec en sus la pression des influences ou des circonstances extérieures (suicide, vengeance criminelle avec acceptation anticipée d'une condamnation capitale).

Le pâle résumé que nous venons de faire de cet *Essai sur les Passions* en laisse voir cependant tout l'intérêt psychologique. A l'élucidation d'un sujet aussi complexe et confus que celui de la vie passionnelle, M. Ribot a apporté toute la netteté de son esprit précis, curieux, pru-

1. Le psychologue italien, A. Renda, dans un ouvrage qui vient de paraître (*Le Pasionni*, Torino, Bocca, 1906), se prononce pour la thèse pathologique. Il s'efforce en particulier de trouver pour chacune des passions un « équivalent psychopathique », c'est-à-dire une maladie mentale avec laquelle elle serait intimement apparentée. Cette équivalence reste encore douteuse, après les arguments de ce psychologue qui d'ailleurs ne précise pas, — ce qui importerait au premier chef, — s'il y a, entre telle passion et son équivalent morbide supposé trouvé, identité fondamentale de nature, ou seulement — ce qui change tout à fait la question — des ressemblances ou des analogies. Nous n'analysons point l'ouvrage de M. Renda : ses conclusions coïncident, à peu près sur tous les points, avec celles de M. Ribot.

demment généralisateur. Ce n'est pas qu'il ait résolu toutes les questions ; il avoue lui-même, à maintes reprises, les lacunes de la psychologie contemporaine sur le sujet qu'il étudie : du moins il soulève à propos les problèmes, les délimite et ébauche leur solution avec la sûreté de vue que lui permettent tout son savoir et son talent. Nous nous permettrons cependant, en terminant, deux brèves critiques de détail, qui n'ont pas d'ailleurs l'intention de déprécier la valeur générale d'un ouvrage dont le mérite doit être universellement reconnu.

La première remarque porte sur la restriction de signification donnée au mot *passion* par M. Ribot. Celui-ci, nous l'avons vu, divise les états affectifs en trois groupes : états agréables ou pénibles liés à la satisfaction des diverses tendances et manifestés par des désirs ou des répulsions ; puis les émotions, qui sont des ruptures d'équilibre, des chocs transitoires ; enfin les passions proprement dites, ou systèmes d'états affectifs stables, liés à une idée affective fixe et absorbante : ces systèmes tardifs sont seuls dénommés passions. Or, avant M. Ribot, les psychologues — du moins les psychologues traditionnels, — sans nier le moins du monde ces divers degrés de la vie affective, donnaient à ceux-ci, uniformément, la dénomination générique de passions, dont le sens premier est celui d'une passivité, d'un certain déterminisme de fait à agir, à réagir sous la pression d'une activité elle-même déterminée, passivité qui existe dans tout état véritablement affectif où les tendances inclinent celui qui en subit la poussée à agir ou à réagir dans la ligne fixe de leur objet.

Une seconde remarque porte sur l'oubli, constaté en cet ouvrage, d'une étude *psychologique* de la décroissance ou même de la croissance d'une passion par sa *moralisation*. Cet oubli serait-il voulu par M. Ribot ? Ratifierait-il donc l'interprétation faite de sa pensée sur ce point par M. Paulhan : « M. Ribot est trop bon psychologue pour croire que la passion puisse céder à la raison, au jugement ;... la raison n'est que la lanterne au moyen de laquelle la passion cherche la voie la meilleure pour atteindre son but. »[1] — Quoi qu'il en soit, nous pensons, nous, que *la passion est moralisable de droit et de fait :* au sens large et vrai où l'entend la psychologie traditionnelle, elle est proprement a-morale, ni bonne, ni mauvaise par elle-même ; la raison rectifiée peut l'utiliser pour ses fins morales en l'amplifiant ou en la réduisant : opération fort difficile sans doute et qui ne réussit pas toujours, surtout si on entend la passion au sens restreint de tendance dominatrice et fixe. Mais même dans ce cas, elle n'est pas de droit irréductible, ni même de fait. Penserait-on cette moralisation impossible, qu'il faudrait du moins exposer, afin qu'on puisse les juger, les raisons *psychologiques* de cette impossibilité.

3. — Le sentiment religieux.

Sous ce titre : *L'expérience religieuse, essai de Psychologie descriptive*,[2] M. Frank Abauzit vient de donner une traduction très pénétrante et très vivante de l'ouvrage de M. William James, intitulé *The varieties of reli-*

1. Journal des Débats, 30 oct. 1906. *Comment les passions finissent.*
2. Paris, Alcan, 1906, avec Préface de M. Emile Boutroux.

gious experience,[1] dans lequel le célèbre professeur de l'Université Harvard a réuni les conférences qu'il fit sur ce même sujet, à Édimbourg, en 1901 et 1902. Cette étude de psychologie descriptive a trouvé, près du public français, le même succès qu'elle a déjà rencontré aux États-Unis, en Angleterre et en Allemagne. Il est donc opportun d'en exposer, dans ce *Bulletin*, les idées et les conclusions. Nous nous attacherons, de préférence, à l'analyse de la première partie de l'ouvrage, qui, on le verra, intéresse plus strictement la psychologie. Nous ferons suivre ce résumé analytique, — rendu aussi objectif que possible, — des critiques et réserves que ne manqueront pas de susciter et d'appeler les idées que nous rencontrerons.

Dans son Introduction, James s'applique tout d'abord à bien *délimiter son sujet* (Ch. I, *Névrose et religion*, p. 3-23). Il nous avertit qu'il va étudier les faits religieux uniquement en psychologue, « comme si ce n'étaient que des faits curieux dans l'histoire d'un individu » ; ce qui ne signifie pas qu'il veuille « rabaisser » ou « dénigrer un sujet si sublime. »[2] Aussi, exécute-t-il prestement ce qu'il appelle « le matérialisme médical », qui ne craint pas de voir dans le sentiment religieux une floraison directe de la névropathie ou qui, plus grossièrement, l'apparente à l'instinct sexuel.[3]

Qu'est-ce donc que la religion ainsi entendue au point de vue purement psychologique (Ch. II, *La religion comme fait psychologique*, p. 24-44)? Sous une formule très générale, très vague, capable d'embrasser toutes les variétés de l'expérience religieuse, et par conséquent de s'appliquer aussi bien au pessimisme bouddhique qu'au panthéisme optimiste et idéaliste, James donne cette description de la religion individuelle et intérieure : « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparait comme le divin. » Ce rapport peut être moral, physique ou rituel ; et, par divin, il faut entendre exclusivement une réalité première, de telle nature que l'individu se sente obligé de prendre vis-à-vis d'elle une attitude solennelle et grave. — Le sentiment religieux sera dès lors tout ce qui, intimement, sera éprouvé au contact des réalités religieuses. Cela, on le voit, n'implique point l'existence d'un élément psychologique bien caractérisé ;

1. Paru en juin 1902, à New-York.

2. Dans la *Préface* du livre de James, M. E. Boutroux corrobore ainsi cette intention de l'auteur. « Avant tout, l'ouvrage de James est une description très pénétrante, sympathique et scientifique des phénomènes religieux individuels les plus caractéristiques... A cet égard l'apparition du livre et son très grand succès sont des événements qui font honneur à notre époque. Il est nécessaire de traiter avec respect, avec piété, les croyances, dont ont vécu les meilleurs d'entre les hommes, qui ont présidé aux grandes créations morales des sociétés, et qui, aujourd'hui encore vraisemblablement projettent devant nos yeux les fins idéales vers lesquelles nous nous glorifions de marcher. En lisant W. James, nous entrons de nous-mêmes dans ces dispositions sérieuses, et nous réprimons le sourire que pourrait inspirer à notre légèreté, la ressemblance de certains états mystiques avec des états classés par la pathologie » (p. XVI-XVII).

3. Nous donnerons plus loin (§ *Mysticisme*) les raisons présentées par James contre « le matérialisme médical. »

l'émotion religieuse n'est pas une entité toujours pareille à elle-même et distincte de toute autre. Elle est faite, comme les autres émotions, d'amour, de crainte, de terreur, etc., mais appliquées à un objet religieux : ici, la joie prédomine, là, le sentiment de tristesse, selon les individus et les différentes conceptions religieuses. — Mais ce ne sont encore là que des indications très générales sur le phénomène de la religion individuelle, il faut maintenant aborder directement l'étude des *faits* particuliers.

On pourrait, selon James (Chap. III, *La réalité de l'invisible*, p. 45-66), caractériser ainsi *la pensée religieuse :* « la croyance qu'il existe un ordre de choses invisibles, auquel notre bien suprême est de nous adapter harmonieusement. » Il faut donc examiner, au point de vue psychologique, cette attitude de l'esprit qui consiste à croire à la réalité d'un objet qu'on ne peut pas voir. — Il arrive que l'objet de notre croyance revêt pour nous une telle réalité que cette conviction transforme toute notre vie, bien que cet objet paraisse échapper entièrement aux prises de notre esprit : ce qui incline à penser qu'il y a « dans la vie consciente de l'homme un sentiment de la réalité à la fois plus profond et plus général qu'aucun de nos sens spéciaux, qui, seuls, d'après la psychologie courante, nous révéleraient directement l'existence des choses. » James cherche des appuis à cette opinion « dans le sens pratique de la raison pratique de Kant », dans le fait de l'irrésistible influence des idées abstraites (certaines sociétés éthiques divinisent et adorent la loi morale abstraite ; la mythologie grecque n'est que la personnification des lois générales de la nature). Il trouve une preuve « plus curieuse » de l'existence d'un tel sentiment dans les cas d'hallucinations, où le sentiment d'une présence objective existe en dehors de toute sensation ordinaire. Tel est ce « sentiment de présence » qui « ressemble à une sensation plutôt qu'à une opération intellectuelle », sorte d' « imagination ontologique » qui arrive à produire une forte conviction, aussi forte que la certitude d'une impression sensible ordinaire, et beaucoup plus forte que celle d'un raisonnement logique. — Mais d'où viennent de semblables intuitions ? Elles « ont leur source, répond James, dans des profondeurs où le rationalisme... ne saurait atteindre. Ma vie subconsciente tout entière, mes impulsions, croyances, aspirations, ont lentement préparé l'intuition qui affleure aujourd'hui au niveau de ma conscience, et qui est plus vraie, — quelque chose en moi me *l'assure*, — que les plus beaux raisonnements élevés contre elle. » C'est donc grâce à des croyances impulsives que les croyances religieuses prennent corps ; les formules précises par lesquelles elles s'expriment n'en sont que la conséquence, le vêtement extérieur et voyant : l'instinct marche en avant, l'intelligence le suit docilement. James, il est vrai, se défend de dire, « du moins pour le moment », qu'en droit, la primauté dans le domaine religieux appartienne à l'inconscient et à l'irrationnel ; il entend affirmer seulement qu'*en fait* les choses se passent, d'après lui, *toujours* ainsi. — Si le phénomène religieux se caractérise par le sentiment, si la formule intellectuelle de la pensée religieuse n'en est que l'aboutissant et l'extériorisation, c'est donc d'après la diversité du sentiment religieux que

devront se classifier tous les faits religieux. Or, le sentiment a deux pôles : la joie ou la tristesse. Voilà pourquoi James réduit toutes les variétés d'expériences à deux types : l'optimisme et le pessimisme religieux.

Il y a l'optimisme de tempérament (Chap. IV, *L'optimisme religieux*, p. 65-105), comme il y a aussi l'optimisme systématique et volontaire (les protestants libéraux depuis 50 ans ; les adeptes de la *mind-cure* américaine : psychothérapie par l'attitude résolument optimiste qui exclut toute crainte du mal). Chez certains individus, le sentiment religieux prend donc cette teinte d'optimisme, naturel ou méthodique. Dieu leur apparaît plutôt comme un père que comme un juge. Leurs péchés ne les effraient pas : tout est prétexte à confiance et à joie.

Mais il y a les « âmes douloureuses » en religion (Chap. V, *Les âmes douloureuses*, p. 106-138). Il y a le pessimisme de tempérament, et aussi le pessimisme acquis au contact de la réalité : sentiment de radicale impuissance de l'âme, soif d'un bien impérissable. Il y a, enfin, le pessimisme pathologique : anhédonie ou incapacité toute passive de jouir, quelquefois l'angoisse positive et poignante. Le sentiment religieux peut prendre ces diverses formes : le mal n'est plus quantité négligeable, mais devient l'élément absorbant toute réalité ; de là, le mépris de soi à cause des péchés commis, le dégoût de la vie et même le désespoir le plus sombre. — Toutes les variétés de l'expérience religieuse peuvent donc, à des degrés plus ou moins nuancés, appartenir à ces deux formes du sentiment : optimisme ou pessimisme. — Laquelle des deux formes a le plus de valeur ? L'optimisme a du bon : il a pour effet d'engendrer la confiance, de donner de l'énergie ; mais l'optimisme absolu est une doctrine inadéquate, selon James, car il se refuse à expliquer le mal, portion indéniable de la réalité. Les religions les plus complètes sont donc celles où les éléments pessimistes sont le plus développés, c'est-à-dire le bouddhisme et le christianisme, qui sont essentiellement des religions de délivrance : il y faut mourir à la vie naturelle toute illusoire, pour renaître à la vie réelle et surnaturelle.

James va étudier maintenant les conditions psychologiques de cette « nouvelle naissance », en d'autres termes, de « la conversion » (Chap. V, *La volonté partagée et son retour à l'unité*, p. 139-159). L'évolution normale du caractère consiste à unifier sa vie. Ce retour à l'unité, succédant à l'incohérence, ne contient pas toujours dans son processus une forme religieuse ; il aboutit parfois à la ruine de la foi (Jouffroy). Mais la conversion peut être proprement religieuse, et s'accomplir soudainement ou graduellement. « Quand l'âme, après une lutte intérieure où dominait le sentiment de sa faiblesse et de son malheur, trouve le bonheur et l'harmonie dans l'intuition des réalités religieuses, nous appelons ce passage, lent ou rapide, une conversion. »

Quel est donc, d'après James, le processus psychologique de la conversion ? (Chap. VI, *La conversion*, p. 160-217). Il y a, dans chaque conscience individuelle, « un foyer habituel d'énergie personnelle », sorte de centre qui groupe les goûts, les préoccupations, les préférences. Cependant, dans une seule conscience, il peut se trouver, à la fois,

plusieurs de ces groupes, plus ou moins périphériques, plus ou moins centraux : chacun d'eux a son centre de perspective qui dépend des intérêts momentanés ou des tendances permanentes du sujet : un groupe périphérique peut devenir central, et « la cause de ces déplacements, c'est la variation de l'excitation de ce qu'on pourrait appeler la *tension émotive*. » Ainsi, la conversion « est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant chez quelqu'un son foyer habituel d'énergie personnelle. » Les associations d'idées et les habitudes bien enracinées retardent d'ordinaire l'esprit sur la pente d'une telle transformation. Inversement, les sensations et les connaissances nouvelles accélèrent le changement. Mais il a pour facteur principal la lente évolution subconsciente ou à demi-consciente de nos instincts et de nos passions. Les violentes émotions contribuent d'ordinaire à précipiter la crise.

A la suite de STARBUCK,[1] James distingue deux types opposés de conversion : dans l'une, *on veut* se convertir ; dans l'autre, on *s'abandonne*. La conversion volontaire est en général une régénération graduelle : les habitudes nouvelles croissent peu à peu ; l'effort y domine. La conversion où l'on s'abandonne est celle « où les effets de cérébration subconsciente sont plus abondants et plus frappants » ; toutefois les deux types ne s'opposent pas radicalement, la conversion volontaire pouvant connaître des périodes d'abandon ou de demi-abandon.

Le cas de la conversion subite retient longtemps l'analyse de James. Tous ceux qui connaissent cette conversion subite gardent l'impression d'un miracle plutôt que d'un phénomène naturel, l'impression qu'un coup de grâce intervient et produit dans l'âme un renouveau complet. Ne serait-ce pas là au contraire « un processus strictement naturel » où des forces « subconscientes » immanentes à l'individu agiraient par « incubation » ou « cérébration » et finiraient après une lente « maturation » par exploser dans la conscience claire? La théorie subliminale de MYERS arrive ainsi juste à point pour éclairer le mystère de la conversion soudaine ; de sorte que, pour James, la différence entre une conversion soudaine et une conversion graduelle ne dépend pas d'une intervention miraculeuse, mais simplement de ce que la première suppose le sujet doué d'une vaste région subliminale (les traits manifestants en sont : une sensibilité profonde, une tendance à l'automatisme, une capacité à subir des suggestions). Celui au contraire qui est dépourvu de conscience subliminale « ou dont la conscience ordinaire est protégée par une écorce dure, ne saurait éprouver qu'une conversion graduelle — s'il en a jamais une — et tout à fait pareille à l'acquisition d'une habitude nouvelle[2] ».

---

1. E. D. STARBUCK. *The Psychology of Religion.*

2. James ne veut pas qu'on se méprenne sur le sens et la portée qu'il attache à l'explication par l'activité subliminale : « Je suppose qu'un croyant venait me demander, à moi psychologue, si je n'exclus pas ainsi toute intervention directe de Dieu ; je lui répondrais franchement que la conséquence ne me paraît pas inévitable. Sans doute, les manifestations inférieures de l'activité subconsciente ne dépendent que du sujet lui-même, en ce sens que les impressions produites sur lui par les objets matériels, recueillies, conservées, élaborées à son insu, par sa conscience subliminale, suffisent à ex-

La seconde partie du livre de James est consacrée à l'étude de la *valeur* de la vie religieuse par la constatation empirique de ses fruits. Ce n'est plus là, on le voit, une question purement psychologique. Nous ne l'analyserons pas ; il suffit d'indiquer la solution proposée par l'auteur : Ce n'est point par sa dogmatique (notation schématique relativiste ou intellectualisation des expériences individuelles) qu'il faut juger d'une religion. Sa valeur doit se prendre des expériences elles-mêmes. Une forme religieuse vaut non point par la pensée doctrinale qu'elle implique, mais par l'action à laquelle elle aboutit et la fécondité de ses résultats. La métaphysique pragmatiste s'applique ici dans toute sa rigueur : une religion est d'autant plus vraie qu'elle est plus utile ; or la religion a apporté aux hommes de tout temps et dans tout pays, des éléments de bonheur et de progrès : il faut donc la respecter et lui savoir gré de ce service humanitaire.

Le livre du professeur James, comme toute œuvre originale, n'a pas manqué de susciter de nombreuses appréciations critiques, — articles et compte-rendus, — où la part des éloges voisine celle des réserves nécessaires. A ce double point de vue, la note juste et la plus objectivement motivée nous semble avoir été donnée par M. Georges Michelet, en une série d'articles, en cours de publication dans la *Revue du Clergé français*. [1]

M. Michelet s'est proposé d'étudier, en se plaçant, comme il le dit, « au point de vue psychologique et catholique », trois affirmations fondamentales du livre de James : 1° Sur les résultats de l'observation des faits religieux, quant à la méthode de les étudier, quant à leur nature et à leur classification ; 2° Sur la nécessité où l'on est de les apprécier, non d'après la vérité des doctrines, mais seulement d'après leur fécondité pratique ; 3° Enfin, sur leur explication par la théorie de la conscience *subliminale ;* en d'autres termes, il rattache tout à l'étude de la *nature*, de la *valeur*, de l'*origine* des faits religieux. [2] Nous allons le suivre dans sa critique des théories de James touchant la *nature* des phénomènes religieux. Nous laisserons donc de côté la question de leur *valeur* et de leur *origine*. Celle de leur valeur est résolue par James du point de vue de sa philosophie pragmatiste, dont l'appréciation revient au métaphysicien et non au psychologue ; [3] la seconde,

---

pliquer chez lui tous les phénomènes ordinaires d'automatisme. Mais on peut concevoir que la région subconsciente ait un double rôle. S'il existe, au-dessus du monde matériel, un monde spirituel qui le domine, on peut admettre que la conscience subliminale constitue un champ plus propice aux impressions spirituelles que la conscience ordinaire, tout absorbée, à l'état de veille, par les impressions vives et abondantes qui lui viennent des sens... Une force transcendante pourrait s'exercer directement sur l'individu, à condition qu'il possède un organe récepteur approprié, c'est-à-dire une conscience subliminale, » p. 205-206.

1. Nos du 1er décembre 1906 et du 15 janvier 1907.

2. Au moment où nous écrivons ce Bulletin, le 3e article de M. Michelet sur « *L'origine* des faits religieux » n'est pas encore paru.

3. Le pragmatisme paraît à M. Michelet « inexact dans son principe, injustifié de ses objections contre la théologie rationnelle, invérifié par les appli-

celle de *l'origine*, est caractérisée, chez ce même philosophe américain, par l'application, aux cas embarrassants, comme ceux de la conversion soudaine, de la théorie de la conscience subliminale.

Cette théorie, qu'on a appelée « la grande panacée philosophique » de l'heure actuelle, demande à être examinée pour elle-même et non dans une de ses applications. Nous réservons cet examen direct à un autre Bulletin. Disons seulement que beaucoup de psychologues [1] repoussent cette théorie subliminale mise en vogue par James, et dont le rôle dramatique et quasi miraculeux est certainement exagéré. Devrait-on interpréter psychologiquement et non pas seulement physiologiquement ce subconcient, qu'il faudrait limiter son activité créatrice, qui, à vrai dire, ne crée pas de synthèses nouvelles et n'est que la manifestation des synthèses déja organisées dans la conscience claire, synthèses dont la réapparition s'explique par les lois de l'habitude psychologique et physiologique. [2]

— M. Michelet remarque [3] que le positivisme a exercé une réelle influence sur la formation de la psychologie religieuse. Cette influence se révèle dans la préoccupation de limiter l'étude des faits religieux à des recherches strictement psychologiques, en écartant, au préalable, toute explication d'allure métaphysique ; elle se révèle encore dans le souci de traiter ces phénomènes d'après les procédés de la méthode objective, en analysant les écrits des mystiques, les autobiographies religieuses. Ces deux caractères se retrouvent fortement accusés dans l'œuvre de James. C'est en psychologue travaillant sur des documents que celui-ci étudie la religion dans ses multiples variétés individuelles. Mais un grave défaut de méthode apparaît bientôt chez cet auteur. Les expériences religieuses qui lui paraissent les plus suggestives sont d'ordinaire les observations aux formes les plus aiguës. Parmi les faits qu'il

---

cations qu'il croit déduire de sa doctrine. » (H. Le *pragmatisme religieux*. *Rev. du Clergé français*, 15 janvier 1907.) — La *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Bulletin de Philosophie, n° de janvier p. 105-129), a retracé l'histoire des doctrines pragmatistes, et la part de W. James dans ce mouvement philosophique. — On consultera aussi avec fruit le court, mais judicieux article, de M. E. Baudin : *Expérience religieuse, à propos d'un livre récent*, (Revue catholique des Eglises, février 1906, p. 80-90), touchant l'application, faite par James, des principes pragmatistes, pour juger de la *valeur* des faits religieux : « La question de « *vérité* », si prestement éliminée au profit de la question d' « *utilité* », dit M. Baudin, revient obstinément à l'esprit, qui est bien obligé de se demander si vraiment l'expérience religieuse met en rapport l'homme et Dieu, comment elle le fait, et enfin si ce rapport prouve une proposition quelconque sur l'homme et Dieu. Voilà peut-être qui fera rire un pragmatiste. Mais n'est pas pragmatiste qui veut. Et beaucoup sans doute pourraient l'être qui ne voudraient encore pas le devenir, et se refuseraient à demander à leur religion des services personnels et publics même au cas où elle serait une illusion. On ne prescrit pas la vérité, même au nom de l'utilité, même au nom de la bonne foi. » (*loc. cit.* p. 86).

1. Voir la critique de la Théorie subliminale de James, par A. H. Peirce : *An appeal from the prevailing doctrine of a detached consciousness*. Boston et New-York, Houghton et Cie.

2. Voir, à ce propos, les réflexions judicieuses et suggestives de M. Jacques Bayle, dans son article : *Les états mystiques de sainte Thérèse*, Bulletin de Littérature ecclésiastique, mai 1906.

3. *Revue du Clergé français*, 1er décembre 1906, pp. 1-24.

signale, « plusieurs nous donnent la sensation d'appartenir aux cas anormaux. » Comment dégager de ces phénomènes morbides, insuffisamment distingués des phénomènes normaux, l'essence des faits religieux : grossissement de l'expérience ne devient-il pas en réalité déformation ?

Une autre inquiétude naît de la méthode employée par James. Préoccupé de rattacher la psychologie religieuse à la psychologie générale, il s'efforce de montrer, par une série de corrections, de petites retouches, les analogies qui relient aux phénomènes de la vie ordinaire les faits religieux. De ce procédé l'impression se dégage que ceux-ci n'ont rien en définitive qui les spécifie. Infidèle à la méthode qu'il s'était proposée, James applique la méthode chère à toute thèse évolutionniste : son analyse a si bien décomposé le phénomène à étudier, que, par des transitions insensibles, elle en a subtilisé les éléments, ce qui n'aboutit à rien moins qu'à la dissolution de la vie religieuse. Ceci devient plus manifeste dans le chapitre où James essaie de définir ce qui, d'après lui, constitue l'essence de la religion, au point de vue psychologique : « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu, pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin. » Cette définition est inacceptable du moment qu'elle écarte l'existence d'une divinité concrète. Elle aboutit à une gageure, en voulant d'une part reconnaître la réalité des faits religieux, et de l'autre supprimer la croyance à un Dieu personnel qui seul peut les expliquer. Cette limitation arbitraire de la religion provient d'un *a priori* métaphysique : bien plus, elle est contraire aux faits observés *psychologiquement* et scientifiquement. Les expériences des convertis et des mystiques manifestent, à l'intérieur d'elles-mêmes, la croyance, non pas à une qualité abstraite et vague, le divin, mais à un Dieu personnel. « S'il y a une constatation qui s'impose, au nom de la psychologie, dit très justement M. Michelet, c'est bien l'affirmation de cette croyance à un Dieu concret avec lequel la religion nous met en rapport. Celle-ci est bien en effet une vie, le mouvement de l'âme vers une réalité consciente, une communion d'êtres vivants, un appel de l'homme qui souffre, qui pleure, à une divinité qui connaît ses souffrances et peut les apaiser. » Si James, non arrêté par son *a priori* métaphysique, avait poussé plus loin son analyse, en la faisant porter sur des expériences véritablement religieuses, il aurait abouti à la définition de la religion qui vient d'être dite, et qui doit être celle d'une psychologie véritablement scientifique.

Que doit-on penser du principe sur lequel, d'après James, est fondée la classification des diverses expériences religieuses ? Celle-ci s'appuie tout entière sur cet axiome sous-entendu : la joie et la douleur sont les faits primitifs d'où dérivent les manifestations plus élevées de l'activité intellectuelle ; « par suite, elle accepte sans la discuter cette théorie que, du point de vue psychologique, la religion est essentiellement et avant tout une émotion ; d'où la conclusion qu'il convient de classer les types d'après la nature de l'émotion provoquée. Or, c'est ce postulat implicite qu'il faut mettre en lumière en marquant qu'il est, non un fait, mais l'application à la psychologie générale et, par voie de conséquence, à la

psychologie religieuse, du principe métaphysique de l'universelle évolution. Le sentiment religieux étant pour nous, essentiellement et avant tout, une connaissance si confuse que l'on voudra, c'est d'après l'idée qu'on se fait de Dieu et de ses relations avec les créatures que le croyant prendra telle ou telle attitude, se rapprochera de la forme optimiste ou du type douloureux : et il demeurera vrai que ses émotions religieuses différeront, suivant que la conception de son Dieu éveillera en son cœur plutôt des sentiments d'amour ou plutôt des sentiments de crainte. En fait, il se trouve que la classification fondée sur la prédominance de telle ou telle émotion a quelque chose d'exact, mais seulement parce que la différence des sentiments traduit la différence des conceptions. » [1] — D'ailleurs James a peut-être trop accentué les types qu'il nous présente, en les ramenant ou tout à la joie, ou tout à la douleur ; il apparaît au contraire, à l'analyse, que d'ordinaire toute forme religieuse implique à la fois, quoique dans des proportions diverses, l'espérance et la crainte. — Enfin, en essayant de dresser une échelle de valeur des diverses formes d'expériences religieuses, James semble s'être contredit et avoir abandonné le principe du pragmatisme utilitariste. En effet, si l'optimisme religieux lui paraît plus utile pour l'action, le pessimisme lui semble une forme religieuse supérieure, parce que, reconnaissant l'existence du mal, il est plus *vrai*. Que devient alors le principe de l'utilitarisme dont la primauté est si fortement proclamée, et dont l'application exclusive commande toutes les conclusions de la seconde partie du livre de *L'expérience religieuse ?*

4. — Le Mysticisme.

Dans l'analyse précédemment faite de *L'Expérience religieuse* de W. James, nous avons volontairement omis la critique faite par ce psychologue, de ce qu'il appelle « le matérialisme médical », ou théorie de certains aliénistes, qui rangent les mystiques parmi les névropathes, ou encore rattachent les phénomènes religieux en général aux instincts les plus inférieurs de l'homme. Il est consolant d'entendre le professeur américain faire prompte et vigoureuse justice de pareilles théories. Ceux qui les soutiennent tempèrent, il est vrai, depuis quelque temps, leurs affirmations naguère si tranchées ; tel qui proclamait volontiers sainte Thérèse «l'illustre patronne des hystériques» tergiverse aujourd'hui sur l'explication définitive. Néanmoins, certains psychiatres maintiennent leurs théories ; il importe donc de savoir ce qu'elles valent.

James ramène à trois formules la thèse du « matérialisme médical » [2]. — Tout d'abord, dit-on, les grands mystiques se servent d'ordinaire,

1. *Loc. cit.* p. 22. — Dans la *Préface* du livre de James, M. E. Boutroux fait la remarque suivante : « Si la religion a sa base dans le sentiment tout nu, comporte-t-elle, à un degré quelconque, vérité ou erreur ? Mais, est-ce bien un sentiment qui est au fond de la religion, et ne serait-ce pas plutôt un sentiment déjà mêlé d'idée et de représentation, donc ayant affaire à la vérité au sens intellectuel du mot ? » p. XIX.

2. *L'expérience religieuse*. Chap. I.

pour exprimer leurs sentiments, d'images et de métaphores empruntées à l'amour purement naturel. Cette identité de langage ne manifeste-t-elle pas une identité d'origine ? Ainsi, l'amour divin ne serait, chez les mystiques, qu'une déviation de l'amour tout court. — De plus, le « matérialisme médical » affirme que les deux faits cardinaux de la vie religieuse, la mélancolie et la conversion, sont essentiellement des phénomènes d'adolescence, et qu'il y a ainsi parallélisme et synchronisme entre l'éveil à la vie religieuse et l'accession à la puberté. — Enfin, dernier argument : les mystiques sont en fait des névropathes ; leur biographie nous renseigne sur leur tempérament hystérique, leur instabilité nerveuse, leur automatisme, leurs crises d'extase, etc.

Il semble à James qu'il y ait peu de conceptions « plus vides de sens que cette manière d'interpréter les religions comme une perversion de l'instinct sexuel. » Sans doute, les mystiques usent souvent des expressions dont se sert l'amour humain ; « mais, dit James, il faut bien que le langage humain se serve d'images empruntées à notre pauvre vie. » (p. 10). Et puis, ce que l'auteur ne dit pas et ce qui est encore plus vrai, c'est que, sur les lèvres des mystiques, les expressions de la tendresse humaine sont pour ainsi dire sublimées et vidées de tout ce qu'elles pouvaient contenir d'impur dans leur transposition analogique. [1]

L'objection tirée du synchronisme de l'éveil de la vie religieuse et de celui des sens est également rejetée par James : « En admettant même que ce synchronisme fût partout constaté, il faut remarquer que ce n'est pas seulement la vie religieuse, mais toute la vie supérieure de l'esprit qui s'éveille durant l'adolescence. On devrait donc soutenir que le goût des sciences exactes, des sciences naturelles, de la philosophie, qui éclate en même temps que le goût de la poésie et de la religion, est une perversion de l'instinct sexuel : ce serait trop absurde » (pp. 11-12).

La troisième difficulté mise en avant par le « matérialisme médical », et concluant à la névropathie des mystiques, est écartée plutôt que réfutée par James. « Qu'importe, dit celui-ci, que les grands génies religieux présentent des phénomènes d'ordre pathologique, si leurs exemples et leurs leçons demeurent profitables à l'humanité. Les inventeurs, les grands savants, les artistes ont pu être des névropathes ; il suffit que nous profitions des fruits de leurs découvertes et de leur génie. » En vérité, le pragmatisme est une doctrine fort commode ; mais la solution qu'il apporte, si elle peut suffire à James, ne saurait

---

1. Voir l'article de M. G. Dumas : *Comment aiment les mystiques chrétiens*, (Revue des Deux-Mondes, 15 sept. 1906, pp. 317-338.) «..., L'Amour divin est infiniment plus riche que tous les sentiments humains, parce qu'il contient les plus forts et les plus profonds d'entre eux... Ce qu'il ne faut pas oublier, si l'on veut se faire une idée de sa toute puissance, c'est qu'il a pour objet les réalités éternelles, qui, dans l'esprit du mystique, ne souffrent aucune comparaison avec aucune des réalités terrestres. — Qu'est-ce donc en définitive qu'aimer pour le mystique chrétien?... C'est coordonner autour d'un même objet considéré comme sacré, les sentiments humains les plus élevés et les plus forts, et trouver, dans ce faisceau d'affections, la satisfaction morale, l'équilibre de la paix. »

nous contenter. — On a justement remarqué[1] que, si sainte Thérèse a été vraiment une pauvre hystérique, si saint Paul a eu, dans sa vision de Damas « un accès épileptoïde », comme semble l'accorder James, leur exemple, leurs leçons, leurs révélations perdent pour nous leur valeur : l'objet de leurs croyances ne s'impose plus à nous, qui voulons juger de la religion en êtres intellectuels que nous sommes. Qu'un névropathe ait génialement découvert une loi scientifique, dont l'application sera profitable au bien individuel ou social, son tempérament n'entre pour rien dans la garantie intellectuelle de la nature de cette loi : cette valeur se vérifie au contrôle de l'expérience, par la confrontation des faits ; mais quand il s'agit des révélations d'un saint Paul, par exemple, ou encore de la vie morale des mystiques, la considération de la personne, intermédiaire de ces revélations, ou exemple vivant de la conduite morale et religieuse enseignée, importe au premier chef, comme un motif de crédibilité et un signe de vérité. La refutation pragmatiste de James contre la troisième affirmation du « matérialisme médical » n'est donc pas décisive.

Aussi continue-t-on, dans certains milieux, à rattacher les phénomènes mystiques à la névrose. L'identification s'affirme de moins en moins brutale ; du moins la consécution de l'état mystique à l'état névropathique est maintenue, en se voilant pourtant de quelques atténuations de surface. Tel nous semble être le cas de M. Delacroix dans son rapport sur *Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse*, lu et discuté à la séance du 27 octobre 1905 de la Société française de philosophie[2]. Au reproche que lui faisait M. Blondel de partir, dans l'étude des développements des états mystiques chez sainte Thérèse, de certains *a priori* qui en faussent d'avance les conclusions, en particulier de celui qui consiste à originer les états mystiques à la névropathie, M. Delacroix a répondu qu'il était loin de sa pensée de vouloir expliquer tout entière par l'hystérie, la vie « si grande, si large, si belle » de sainte Thérèse. « A vrai dire, continue-t-il, ce ne serait pas une explication, car il faudrait montrer comment, par quels procédés, l'hystérie, qui ailleurs travaille autrement, produit ici de tels effets. Ce que j'ai voulu dire, c'est ceci : cette névrose, dont des médecins catholiques même reconnaissent l'existence chez sainte Thérèse, a favorisé chez elle certains

---

1. G. Michelet, *L'expérience religieuse* d'après William James. — *Le Pragmatisme religieux*, Revue du Clergé français, 15 janvier 1907, pp. 360-361.

2. Bulletin de la Société française de philosophie, janvier 1906, *Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse* (séance du 26 oct. 1905). Thèse : M. Delacroix. Discussion : MM. E. Boutroux, Bazaillas, Belot, Blondel, Darlu, Halévy, Lalande, Sorel. Ces états mystiques de sainte Thérèse, M. Delacroix les conçoit comme logiquement et évolutivement successifs. M. Boutroux a répondu qu'ils ne représentent pas une évolution au sens chronologique du mot, mais des alternances qui se produisent à une même époque).

— On pourra consulter, sur la psychologie des mystiques, la 5e édition récente des *Grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, par le R. P. Aug. Poulain, S. J. C'est plutôt un ouvrage théologique où la méthode descriptive est préférée à la méthode spéculative; mais ce livre servira aux psychologues qui y trouveront un tableau très net des idées et des interprétations des mystiques catholiques.

phénomènes : par exemple, ces visions de toute nature dont son esprit, à partir de 1555, est entouré et qui lui renvoient sa propre pensée ; cette excitation des images mentales ; cette dissociation du moi ; ce dédoublement qui fait qu'une partie de lui-même se constitue en personne étrangère, me paraissent avoir été aidés tout au moins par la névrose ; peut-être y aurait-il lieu de la chercher encore dans certains phénomènes somatiques des états d'oraison. Mais je ne prétends absolument pas que la vie de sainte Thérèse s'explique tout entière « par les stigmates mentaux » d'une névrose. Je crois même que de telles explications, au moins lorsqu'elles sont données sans plus ont fait leur temps. »[1]

Que faut-il donc penser *scientifiquement* de cette affirmation persistante : l'état mystique de sainte Thérèse s'appuie sur un fond de névrose ? Et puisque le cas de la sainte d'Avila est reconnu typique et qu'en elle on prétend découvrir, manifesté au complet, l'état psychopathologique de tous les mystiques, il importe de l'examiner de très-près. M. Brenier de Montmorand, qui, depuis quelques années, apporte à l'étude psychologique du mysticisme sa haute compétence et une impartialité objective non suspecte, a résumé, en les comparant, les arguments *pour* et *contre* l'hystérie de sainte Thérèse.[2]

Voici, brièvement indiqués, selon cet auteur, ces arguments :

1°. *Arguments en faveur de l'hystérie de sainte Thérèse :*[3] La Sainte nous a renseignés elle-même, dans ses Lettres et son Autobiographie, sur sa santé et sa constitution névropathique. A 17 ans, elle tombe gravement malade chez les Augustines d'Avila, puis, 3 ans plus tard, au couvent de l'Incarnation, où elle est religieuse. Son père la conduit chez un médecin *empirique* de Bécédas, dont le traitement la réduit à l'extrémité. Durant trois mois, elle endure des souffrances atroces : angoisses cardiaques, fièvre intense, contracture des nerfs, crise de quatre jours durant laquelle on la croit morte, langue en lambeaux à force de l'avoir mordue, immobilité, hypéresthésie. Elle est guérie «miraculeusement, par l'entremise de saint Joseph», dit-elle ; mais sa santé reste précaire. Elle subit des vexations physiques et morales qu'elle attribue au démon. Ce sont là pourtant de rares paroxysmes. Mais elle ne reste jamais sans souffrir ; elle a souvent des angoisses cardiaques, des syncopes, des sifflements d'oreille, des tremblements de la tête et des bras, parfois de tout le corps, des accidents gastriques, des fièvres continuelles, des attaques de paralysie sur la fin de sa vie, puis aussi des troubles psychiques : accès de tristesse, défaillance de l'attention, de la mémoire ; enfin des visions et des extases.

---

1. *Loc. cit.* p. 24.

2. Brenier de Montmorand. *Hystérie et mysticisme (Le cas de sainte Thérèse.)* Revue philosophique, mars 1906, pp. 301-308.

3. Pitres. *Leçons cliniques sur l'Hystérie et l'Hypnotisme,* 1re leçon; — Legrand du Saulle. *Les Hystériques.* — Charcot. *La foi qui guérit;* — Rouby. *L'Hystérie de sainte Thérèse;* — On sait que le P. Hahn, S. J. (*Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse.* Revue des questions Scientifiques; Bruxelles, 1883,) a soutenu que sainte Thérèse avait été affligée « d'une hystéro-épilepsie, caractérisée par une accumulation extraordinaire de symptômes. »

Ce tableau clinique, très bien détaillé par la Sainte elle-même, présenterait, selon certains neuropathologues, un diagnostic certain. Il y aurait donc chez elle les stigmates permanents de l'hystérie : vive hypéresthésie, angoisses cardiaques, paralysie qui guérit spontanément, contracture généralisée, continuelles syncopes. — Quant aux accidents gastriques, aux bruits dans la tête, aux tremblements, aux accès de tristesse, etc., ce serait là des signes prodromiques de la grande attaque hystérique. Cette grande attaque, elle l'aurait eue réellement, avec perte de connaissance dans la phase épileptoïde de la première période. L'espèce de rage, dont elle parle elle-même, s'observe dans les convulsions toniques de la première période (phase des grands mouvements). Quant aux visions et aux extases, elles se rattacheraient à la troisième période de la grande attaque hystérique (celle des attitudes passionnelles).

2°. *Arguments contre l'hystérie de sainte Thérèse :* Les défenseurs de sainte Thérèse[1] « ne sont pas embarrassés de critiquer un diagnostic posé en termes absolus, à trois siècles de distance, sur la foi de renseignements insuffisants. » Ils répondent, point par point, aux arguments des neuropathologues : On constate des hypéresthésies chez sainte Thérèse, disent ceux-ci ; mais les hypéresthésies, répliquent les défenseurs, ne sont pas fatalement d'origine hystérique. L'hypéresthésie *généralisée* est d'ailleurs bien rare chez les hystériques. En revanche, l'anesthésie partielle ou totale est fréquente dans la grande névrose ; et sainte Thérèse, pourtant très bonne observatrice, n'a jamais constaté chez elle d'insensibilité pathologique.—Les contractions de nerfs, relevées chez sainte Thérèse, n'ont pas le caractère de contractures hystériques: elles ne se déclarent, ni pendant une crise convulsive, ni à la suite d'une telle crise. — Quant aux attaques de paralysie constatées chez sainte Thérèse dans sa vieillesse, elles ne sont pas non plus d'origine hystérique : l'hystérie, chez la femme, étant infiniment rare à 65 ans. De même les tremblements, évanouissements, troubles digestifs — d'ailleurs susceptibles d'interprétations diverses — persistent dans la vieillesse de la Sainte : ils ne sont donc pas imputables à la grande névrose ; les sifflements d'oreille ne se manifestent que tout à la fin de sa vie, et les textes où elle-même en parle, les expliquent naturellement par excès de fatigue.

Sainte Thérèse a-t-elle eu vraiment des attaques hystériques, comme certains le prétendent ? — « Alors que les attaques hystériques vont presque toujours par séries, sainte Thérèse ne nous signale guère, en ce qui la concerne, que deux crises convulsives ; et elle en décrit une seule avec précision, celle de 1536, précédée (le fait, dans l'hypothèse de l'hystérie, serait tout à fait anormal) de trois mois de prodromes douloureux. Pendant cette crise ne se déroulèrent pas les quatre périodes classiques de l'attaque, *épileptoïde*, des *contorsions* et des *grands mouvements*, des *attitudes passionnelles*, de *délire ;* et l'on n'y distingue,

1. Dr Imbert Coubeyre : *La stigmatisation*, T. II. — Dr A. T. Goix : *Les extases de sainte Thérèse* : Annales de Philosophie chrétienne, mai, juin, 1890. — L'Abbé A. Tourmente : *Lettres adressées au P. Hahn à l'occasion de son mémoire*, Paris, 1885. — Le P. Louis de Sax, *Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse. Réponse au mémoire du P. Hahn*, etc.

en somme, que trois phénomènes imputables à la grande hystérie : des convulsions toniques, des morsures à la langue, enfin la perte de connaissance. Or, les convulsions et les morsures sont suffisamment justifiées par les atroces souffrances qu'endurait la Sainte ; et la perte de connaissance, loin de rester limitée, comme dans l'hystérie, à la première période de la crise, dura tout autant que la crise elle-même. »

Mais, répliquera-t-on, si sainte Thérèse n'a pas connu la grande attaque hystérique, n'a-t-elle pas eu des « *attaques d'extase* », fréquentes dans la troisième période de la grande attaque de l'hystérie ? — A cette instance, on réplique « qu'entre les extases de la sainte et les « attaques d'extase » comportant deux phases hallucinatoires nettement marquées, il n'est aucune assimilation possible. [1]

Pour ce qui est des symptômes généraux observés chez sainte Thérèse à l'état permanent, on n'a pas de peine à les retrouver dans des affections autres que l'hystérie : ni par leur coordination, ni par leur processus chonologique, ils n'y répondent dans l'espèce ; symptômes d'ailleurs manifestement incomplets et qui, de plus, sont contredits par d'autres, incompatibles avec la grande névrose. Sainte Thérèse témoigne, par exemple, d'accès de fièvre avec angoisse cardiaque et profonde cachexie ; or, la fièvre ne s'observe presque jamais dans l'hystérie et la cachexie ne s'y observe jamais. Ce qui, en revanche, s'y observe toujours, c'est un état mental déterminé, correspondant aux troubles pathologiques. Les hystériques n'ont aucun jugement ; elles sont au premier chef versatiles, frivoles, abouliques : « elles ne savent pas, elles ne peuvent pas, elles ne savent pas vouloir. » Chez sainte Thérèse, au contraire, « la volonté est toute puissante; énergie, volonté, persévérance, et bon sens : voilà ses qualités maîtresses. » [2] Quant aux *visions* et aux *paroles entendues*, M. de Montmorand se réserve de traiter ultérieurement de ces faits et de montrer qu'ils ne sont point d'origine hystérique.

Les défenseurs de sainte Thérèse n'ont pas que des arguments négatifs à opposer au « matérialisme médical ». L'hystérie écartée, ils proposent de rattacher l'état pathologique de la sainte, qu'on ne saurait nier, et dont elle témoigne elle-même si souvent, soit — avec le P. de San — à une gastrite aiguë et à des accès éclamptiques (l'éclampsie

---

1. Dans un article d'un grand intérêt scientifique, paru dans la *Revue Philosophique* (Juillet 1905, *Les états mystiques*, pp. 1-23) M. de Montmorand montre tous les caractères qui distinguent nettement l'extase hystérique de l'extase mystique. Il réfute M. Ribot qui définit celle-ci « une hypéresthésie de l'attention. » Elle n'est pas non plus le fragment détaché d'un processus morbide. Elle diffère par ses causes des autres phénomènes qualifiés d'extatiques. Elle en diffère par ses effets ; « effets physiques singulièrement bienfaisants » ; effets moraux incontestables : le mystique sort de son extase plus humble, plus courageux, mieux trempé pour l'effort et pour l'action. L'auteur conclut que l'extase mystique a un caractère original. « On n'a pas plus le droit de la confondre avec les autres états du même nom qu'on n'aurait celui d'assimiler les mystiques à ces « dégénérés mystiques » dont la folie emprunte accidentellement la forme religieuse. »

2. M. A. Hamon, dans la *Revue pratique d'Apologétique* (15 déc. 1906, *Critères de l'extase*, pp. 345-353), a très bien montré l'impossibilité de confondre l'extase mystique et la névrose, par le parallèle établi entre leurs effets différents sur l'intelligence et la volonté.

entraîne la perte de connaissance, la tétanisation musculaire, etc.) ; soit — avec le Dr Imbert-Gourbeyre — à une chlorose grave compliquée d'un empoisonnement médical (la responsabilité en remonterait à l'empirique de Bécédas qui soigna la Sainte avant sa grande maladie) ; soit — avec le Dr Goix — à une intoxication paludéenne.

M. de Montmorand conclut « qu'après tant d'arguments émis de part et d'autre, l'hystérie de sainte Thérèse reste indémontrée. » Il ajoute : « Et je prétends qu'à étudier de près, dans le détail, la vie des autres mystiques orthodoxes, le même doute s'impose, au moins dans la plupart des cas. »[1]

5. — Le Psychisme inférieur.

On sait le rôle important attribué au *subliminal self* par quelques psychologues contemporains. James, nous l'avons vu, en fait le principe d'explication des cas les plus embarrassants de la psychologie religieuse, en particulier, du phénomène de la conversion soudaine. — Dans son ouvrage *Le Psychisme inférieur*[2], M. le Dr Grasset, l'éminent professeur de l'Université de Montpellier, sans entreprendre directement une théorie psychologique du subconscient, nous donne une étude très complète de *physiopathologie clinique* des centres psychiques qui élaborent ce subconscient.

La théorie du Dr Grasset sur l'activité du psychisme inférieur et les schèmes qui la résument sont connus depuis longtemps par les psychologues et les physiologistes. Bon nombre de ceux-ci ont cependant discuté cette théorie, et son auteur avait dû répondre, à plusieurs reprises, aux objections et aux éclaircissements qu'on lui demandait. Aujourd'hui son nouveau livre est la mise au point de sa doctrine, exposée, cette fois, avec ampleur et la plus grande netteté.

Se plaçant au point de vue strictement *expérimental*, le Dr Grasset croit devoir distinguer, dans l'ensemble des manifestations psychiques, deux ordres de faits distincts : les uns, volontaires, conscients, fruits du *psychisme* dit *supérieur* ; les autres, inconscients, automatiques, manifestations du *psychisme* dit *inférieur*. Pour l'auteur, psychique n'équivaut pas à conscient ; aussi les actes du psychisme inférieur sont-ils bien psychiques, quoique *inconscients* ; ils sont de plus *automatiques*, c'est-à-dire qu'ils sont *spontanés*, ce qui les distingue des actes réflexes, et qu'ils *ne sont pas libres*, ce qui les distingue des actes psychiques supérieurs. « On peut retrouver et étudier, dans le psychisme inférieur,

---

1. On consultera avec fruit sur cette question du mysticisme en regard des explications pathologiques, les articles de M. Lucien Roure. *Le mysticisme et ses explications pathologiques* et *Autour du mysticisme catholique*, (*Études*, 20 juillet et 5 août 1906) : travail consciencieux, objectif, où un sens psychologique éclairé s'allie fort bien à la plus parfaite orthodoxie. — Voir aussi les études de M. Roure, conçues dans le même esprit, sur le *Sentiment religieux*, dans le même périodique (20 février, 5 avril, 20 mai 1906.)

2. Chevalier et Rivière, Paris. — 1 vol. de la Bibliothèque de Philosophie Expérimentale.

toutes les fonctions psychiques générales, seulement avec le double caractère de l'automatisme et de l'inconscience. »

Ces deux groupes distincts d'actes psychiques sont-ils des degrés différents d'activité des mêmes centres cérébraux, ou bien y a-t-il des centres différents pour chacun de ces groupes ? — Oui, répond l'auteur, il y a des centres psychiques inférieurs et des centres psychiques supérieurs, et tout son livre est consacré à la démonstration de cette manière de voir. On connaît la représentation schématique que Grasset a donnée de son hypothèse et dont le graphique et les diverses dénominations sont aujourd'hui dans l'usage courant des psychophysiciens : le « *centre O* » est, dans ce graphique, le lieu symbolisé des centres du psychisme supérieur ; « *le polygone* » celui des centres automatiques du psychisme inférieur.

Pour analyser et voir en quoi consiste l'activité du psychisme inférieur, il faut trouver des états où les dissociations entre le « centre O » et le « polygone » c'est-à-dire, entre les deux psychismes, soient faites nettement. Cette séparation tranchée n'a pas lieu dans la vie normale, où l'entier psychisme collabore et participe à la direction générale, où les deux ordres de centres superposent leurs activités ; on la rencontre cependant dans les états — d'ailleurs fréquents et variés — de désagrégation suspolygonale. Les phénomènes de désagrégation ont trois formes : *physiologiques*, *extraphysiologiques* et *pathologiques*. — Les états physiologiques de désagrégation suspolygonale sont ceux du sommeil, du rêve, de la distraction, de cas de désagrégation moins complète : habitude, instinct, passion, entraînement grégaire. — Les états extraphysiologiques de désagrégation suspolygonale se rencontrent dans la suggestion, l'hypnose, les mouvements musculaires inconscients (tables tournantes, pendule explorateur, baguette divinatoire, cumberlandisme. [1]) — Les cas pathologiques de désagrégation se trouvent dans le somnambulisme et l'automatisme ambulatoire, dans la catalepsie, dans l'hystérie, dans les tics, dans les phénomènes morbides d'habitude et dans certaines maladies mentales. — L'observation clinique des troubles du langage, de la connaissance et du mouvement nous révèle également, comme un fait, l'existence du psychisme inférieur.

Ce fait établi, il reste à analyser elle-même cette activité psychique polygonale. Les caractères de cette activité sont les mêmes que ceux de l'activité supérieure, sauf la conscience et la volonté libre. M. Grasset étudie successivement la sensibilité, les idées, la mémoire, l'imagination, les jugements et la volonté dans le psychisme inférieur. Nous ne pouvons songer à suivre l'auteur dans cette analyse si précise, si détaillée, si expressive des faits expérimentaux. Signalons pourtant, en passant,

---

1. Dans le spiritisme, M. Grasset distingue deux groupes de phénomènes; les uns, produits avec contact — c'est ce qu'il nomme le *Spiritisme scientifique* —; les autres sans contact : clairvoyance, télépathie, extériorisation de la sensibilité, de la motricité. L'existence de ces derniers ne paraît pas à l'auteur suffisamment démontrée, pour que la science *actuelle* tente de les expliquer. — Quant à la divination et à l'évocation des esprits, sans nier leur réalité, il les déclare extra-scientifiques, en vertu de leur définition et des exigences de la conception scientifique. — Cf. également du même auteur, sur cette question, *L'Occultisme*, Revue des Deux-Mondes, 1er nov. 1906, pp. 115-153.

les limites faites à l'imagination et à l'idéation polygonales, dont beaucoup de psychologues exagèrent singulièrement le rôle, à l'heure actuelle. Pour M. Grasset, la véritable activité créatrice est, non pas le résultat de la seule activité inférieure, mais l'effet de la collaboration des deux psychismes. Sans doute il y a des « incubations », des « créations » polygonales ; mais si le polygone a une activité propre, s'il *trouve* beaucoup de choses et *paraît* les *créer*, c'est à la condition que son activité propre soit dirigée, entretenue, ravitaillée par le psychisme supérieur : livré à lui-même le polygone est très inférieur comme producteur.

L'analyse des faits d'activité automatique permet de préciser le rôle du psychisme inférieur dans la vie individuelle et dans la vie sociale. Ainsi comprenons-nous mieux certains troubles de la cénesthésie et spécialement les divers troubles de la personnalité. A l'état normal, les deux personnalités (O et polygone) collaborent et « s'intriguent dans leur activité, au point de ne faire qu'un et d'être inséparables : c'est la personne normale. Chez les malades... l'individualité polygonale apparait séparée, distincte de la personnalité supérieure ; en réalité, c'est l'apparition d'une personnalité polygonale maladive, anormalement séparée, à côté de la personnalité O, qui reste le moi identique et intangible [1]. » — Dans la vie sociale, l'activité du psychisme inférieur se manifeste dans les entraînements grégaires des foules : « Les O abdiquent dans la collectivité, et quand les polygones de la foule interviennent seuls, le résultat dépend exclusivement du O du berger ou du meneur ; la même foule, suivant l'impulsion du moment, éteindra courageusement un incendie et défendra héroïquement la patrie, ou brûlera une usine et massacrera bêtement de faux coupables. [2] » — Le psychisme inférieur a aussi son rôle dans la vie de l'espèce ; car il y a un élément considérable d'automatisme polygonal dans l'amour normal et dans l'amour morbide : « plus l'amour est passion, plus il est polygonal et aveugle. »

Jusqu'ici l'auteur s'est appliqué à démontrer l'existence des faits psychiques inférieurs, à les analyser, à les classer, à montrer leur rôle psychologique ; il va rechercher maintenant la *localisation* des centres *spéciaux* de l'écorce cérébrale, dont dépend l'activité du psychisme inférieur. Il se défend de soulever aucune question métaphysique. « Il ne s'agit pas de localiser, dans un point quelconque du système nerveux, l'âme qui, pour ceux qui l'admettent, est immatérielle et immortelle, c'est-à-dire d'un tout autre ordre et d'une tout autre nature que le système nerveux. Il s'agit de savoir si on peut localiser quelque part les neurones qui, dans toutes les doctrines, servent au fonctionnement du psychisme, soit supérieur, soit inférieur. Cette question de localisation reste donc une question de physiologie et de physiopathologie. » C'est pourquoi nous n'insisterons pas nous-même sur l'étude anatomoclinique de M. Grasset touchant cette localisation. Disons seulement que le polygone est formé, au point de vue anatomique, des zones moyenne et postérieure des centres d'association de Flechsig. « Les points

1. Pp. 341-342.
2. P. 356.

nodaux de ces systèmes longs d'association seraient les territoires centraux de ces zones : la partie moyenne du pli courbe et la troisième circonvolution temporale. » Ces centres comprennent donc tout ce qui, dans la substance grise corticale, n'est ni les centres sensitivo et sensoriomoteurs (réservés aux fonctions sensoriomotrices : sensations, images, mémoire et association élémentaire de ces sensations et de ces images, mimique, langage, mobilité), ni le lobe préfrontal (reservé aux fonctions psychiques supérieures du centre O : intelligence et faculté de penser abstraitement, actes libres, etc. [1]). M. Grasset avoue volontiers que les résultats sur la localisation des centres psychiques restent très incomplets. Du moins, la seule conclusion à laquelle il tienne, « c'est qu'on ne traite pas de *Gedankenspiel* les tentatives de localisation psychique dans le cerveau. [2] »

L'ouvrage se termine par deux études sur lesquelles nous n'insisterons pas, malgré toute leur importance pratique ; l'une traite du psychisme inférieur en regard du problème physiopathologique de la responsabilité ; l'autre, du même psychisme, en regard de la psychothérapie. Il faut en effet conclure à la responsabilité atténuée dans la mesure où O est impuissant à dominer le polygone ; et, au point de vue thérapeuthique, il faut distinguer la suggestion, efficace pour modifier le polygone anormal, de l'éducation de la volonté, seule capable de développer et d'éduquer le psychisme supérieur.

Telles sont donc, très succinctement résumées, les idées essentielles les plus saillantes de cet ouvrage. M. Grasset y déploie toutes ses qualités de clinicien expérimenté et de psychologue habile. Sa façon alerte et originale, en même temps que claire et simple, de présenter les problèmes et de les traiter, captive singulièrement le lecteur. Quant à l'hypothèse du « polypsychisme », dont la mise en valeur est le but même de ce livre, si elle reste encore contestable, si, de fait, elle est encore contredite, il faut avouer que, mise en un si brillant relief, elle est de nature à provoquer l'adhésion ; à condition toutefois — et cette condition restreint sa portée — que, si elle prétend dépasser le point de vue anatomo-physiologique, et même en ne le dépassant pas [3], elle s'affirme seulement comme une théorie *représentative* et non comme une théorie *explicative*.

Kain. H.-D. Noble O. P.

---

1. Toute réserve étant faite sur le rôle des neurones du lobe préfrontal dans les fonctions du psychisme supérieur.

2. P. 434.

3. Les récentes découvertes du Dr P. Marie sur le siège des lésions du cerveau correspondant aux diverses aphasies, paraissent en opposition avec la localisation des centres du langage, maintenue par M. Grasset, et sur laquelle il fonde anatomiquement le schéma de son « polygone » (Cf. Revue de Philosophie, mars 1907. Pierre Marie : *Sur la fonction du langage.*)

Bulletin
d'Histoire des doctrines chrétiennes.

Nous avons suffisamment expliqué, icimême[1], les motifs qui nous ont fait adopter ce titre, pour n'avoir pas à y revenir. Il ne nous reste plus qu'à indiquer les divisions générales sous lesquelles nous rangerons la matière de ce Bulletin. Les voici : I. *Méthodologie ;* II *Ouvrages généraux ;* III. *Monographies :* A. de *doctrines*. B. d'*écrivains*. Les monographies peuvent en effet étudier ou un point spécial de la doctrine chrétienne : Trinité, Rédemption, Eucharistie, etc. ; ou synthétiser les affirmations d'un Tertullien, d'un Augustin, etc., sur l'ensemble de cette même doctrine : il y a donc avantage à les ranger en deux classes distinctes. Certains travaux, il est vrai, pourraient rentrer dans l'une ou l'autre catégorie, telle une étude sur l'Ecclésiologie de S. Irénée. Nous les ferons rentrer dans celle avec laquelle ils ont le plus d'affinité : selon que l'auteur aura eu en vue ou de marquer une étape dans l'évolution doctrinale, ou de saisir un des aspects intellectuels d'un écrivain donné. Parfois aussi, dans ce cas, nous nous inspirerons des nécessités pratiques, ou du souci de mettre en relief une opinion en la rapprochant d'un travail avec lequel elle a des similitudes ou des divergences.

Plus d'une fois, nous aurons à mentionner, pour être fidèle à notre souci d'information, des doctrines et des conclusions qui heurtent les vérités de la foi catholique sans pouvoir entrer dans une critique approfondie ; toujours, cependant, nous viserons à indiquer les points faibles, à signaler les manquements à une saine méthode historique et les préjugés anti-chrétiens. Pour le reste, nous devrons souvent nous contenter de renvoyer le lecteur aux ouvrages catholiques où ces questions sont traitées plus en détail, afin qu'il puisse y trouver une solution, ou du moins une vraie délimitation du problème.

I

MÉTHODOLOGIE.

Ce sujet, à notre connaissance du moins, n'a pas été traité directement. Il est visible pourtant qu'il préoccupe les esprits, car, de temps à autre, à propos d'une étude particulière, on trouve émis des opinions, des jugements qui dénotent un problème sous-jacent. C'est celui des

1. Cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1907, pp. 99-104.

rapports pratiques entre la théologie et l'histoire considérées comme disciplines scientifiques distinctes. Entre elles le terrain n'a pas encore été nettement délimité, leurs méthodes n'ont pas encore été suffisamment confrontées ; de là un malaise qui se traduit parfois en malentendus. Jusqu'à ce que ce travail préliminaire ait été accompli, il n'y aura pas de vraie solution ; il n'y aura même de travail vraiment scientifique, que dans la mesure où il aura été fait. Souhaitons qu'un esprit vigoureux, muni de connaissances historiques sérieuses, et pénétré des vrais principes théologiques fasse la lumière sur ce point.

En attendant, pour notre part, nous noterons, à défaut de solutions, les tendances et les indications diverses. De leur rapprochement pourra sortir quelque leçon utile.

Un ouvrage important de M. J. Rivière : *Le dogme de la Rédemption*[1] a fourni à M. L. Laberthonnière l'occasion d'intéressantes réflexions.[2] Les unes ont trait à ce qu'il appelle « l'élaboration humaine » des formules dogmatiques, et à leur progrès quasi indéfini : elles sont très contestables. D'autres se rapportent directement au sujet qui nous occupe, et c'est d'elles seules que nous voulons parler ici.

Et d'abord M. Laberthonnière critique l'emploi du terme « Théologie positive » ; selon lui, il y a un écart entre le sens naturel de cette expression et celui que pratiquement on lui impose. « Prise en elle-même, d'après le sens courant des mots, cette expression signifie une élaboration doctrinale, une construction théorique. De plus, l'épithète de *positive* ainsi employée éveille l'idée d'une nouvelle manière de théologie qui serait à l'ancienne ce que la physique d'aujourd'hui, par exemple, est à la physique d'autrefois. Théologie positive devrait donc signifier une science de la religion faite d'après la méthode expérimentale.... Mais d'autre part il se trouve qu'en fait, sous le nom de *Théologie Positive*, c'est tout d'abord et spécialement d'histoire qu'il s'agit et non d'élaboration doctrinale.... Seulement il arrive que, consciemment ou non, on veut se suffire avec ces études,... on se met à leur attribuer une portée doctrinale, sans même se demander de quelles manières elles pourront l'avoir. »

M. Laberthonnière voudrait plus de netteté dans la méthode. « Nous leur dirons, ajoute-t-il, que si c'est de l'histoire qu'ils font, ils devraient tout simplement l'appeler de l'histoire et ne pas laisser entendre, par le mot *positive* accolé au mot Théologie, que leurs constatations historiques sont, comme telles, la matière d'une science de la religion à la façon dont les observations des physiciens sont la matière d'une science de la nature. L'histoire a suffisament de raison d'être à un autre point de vue et par un autre côté ; et son rôle est assez considérable pour qu'elle s'en contente. Personne, à l'heure actuelle, ne sera tenté d'en méconnaître la nécessité. »

Un danger cependant existe. « Il est vrai que, parce que l'objet de l'histoire ici, ce sont les dogmes de la religion, on peut craindre, en

1. Paris, 1905.

2. *Le dogme de la Rédemption et l'histoire, d'après un livre récent*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février, 1906, pp. 516-534.

employant le mot *histoire des dogmes*, de faire supposer que, pour qui les étudie historiquement, ils perdent leur caractère de vérités absolues et éternelles pour retomber au rang de conceptions toutes relatives et contingentes. Et nous savons bien, en effet, que c'est à cette conclusion sceptique qu'une certaine critique prétend aboutir. »

Ainsi donc M. Laberthonnière — et ici nous sommes d'accord avec lui — 1° affirme la distinction entre l'histoire et la théologie, même positive ; 2° il souligne l'importance de cette question et la pose comme un problème actuel ; [1] 3° il rejette comme équivoque le terme de théologie positive employé pour désigner des études historiques ; 4° enfin, il condamne l'expression *histoire des dogmes*, à cause des doctrines protestantes qu'elle évoque.

Sur ce dernier point Mgr Batiffol n'est pas moins net et répudie, lui aussi, cette manière de parler. « Le « modernisme » et « l'ambiguïté » serait d'abuser du terme d'*histoire des dogmes*, que les Protestants ont accaparé surtout depuis qu'ils font profession de répudier toute dogmatique. « Histoire des dogmes » est presque une profession de foi qui revient à dire que les dogmes sont de formation contingente, accidentelle, et, par exemple, pour rappeler une formule célèbre, l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile ; si bien que faire l'histoire des dogmes, ce serait ruiner, comme on l'a dit encore, les illusions des Églises sur l'origine évangélique et sur la pérennité des articles de leurs symboles. » [2]

Par contre, et peut-être à cause de cela, Mgr Batiffol soutient la légitimité du terme « théologie positive » pour désigner les études proprement historiques. « Nous répondons, dit-il, que nos études, qui sont historiques par leur méthode, sont théologiques par leur objet : qu'il importe que, étant théologiques, elles se distinguent cependant de la théologie spéculative ; et qu'enfin il n'est pas de mot plus propre que le mot *positif* pour qualifier un inventaire et un classement de faits historiques. » [3] Explication ingénieuse, mais dont la souplesse tourne la difficulté plus qu'elle ne la résout. La question en effet n'est pas seulement d'établir la légitimité de cette expression en soi, mais aussi par comparaison. Autrement dit, est-il *préférable* d'appeler histoire ce qui est histoire ? Nous n'hésitons pas, pour notre part, et préférons dire histoire de la théologie, comme on dit histoire de la philosophie. D'ailleurs, en usant du terme théologie positive, nous serions en pleine

---

1. Dans une *Réponse à M. Rivière* (*Annales de philosophie chrétienne*, mai 1906), M. Laberthonnière insiste davantage encore sur ce point : « Ce que j'ai voulu, en effet, c'a été surtout de me servir de son livre pour provoquer à réfléchir sur le rôle de l'histoire et de la spéculation dogmatique : car c'est là un point qui, à l'heure actuelle, me paraît d'une importance considérable. » (p. 186). — « Au milieu de notre effervescence intellectuelle, faite que les uns spéculent ardemment et que nous nous ardemment les autres se livrent à des enquêtes pour reconstruire le passé, il faut que nous tâchions de distinguer de plus en plus nettement le rôle et la portée de chaque discipline, afin d'harmoniser et de féconder réciproquement nos efforts. » p. 192.

2. *Le sens et les limites de l'histoire des dogmes*, dans *Questions d'exégèse et d'histoire ecclésiastique*, pp. 149-150; Paris, 1907. Cette étude avait déjà paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin 1905.

3. *Ibid.*, p. 149.

équivoque, si l'on peut prouver, que, même dans l'ordre des faits, il y a place pour une discipline procédant avec une méthode théologique.

Il semble bien que M. J. Turmel et M. L. Saltet entendent autrement que Mgr Batiffol le terme de théologie positive, et que, pour eux, il désigne une théologie au sens strict. Le premier la définit : « cette branche de la science sacrée qui assigne à chacun des dogmes chrétiens ses bases tant scripturaires que traditionnelles. » [1] Ce n'est pas, à vrai dire, cette définition que critique M. Saltet, mais plutôt la place assignée à cette discipline vis-à-vis du dogme. Il distingue en elle « deux moments », « la période où la théologie positive contribue à l'élaboration dogmatique et celle où la théologie positive justifie le dogme. » [2] En tout cas, chez l'un et chez l'autre, il ne s'agit plus d'histoire.

Dans le domaine purement historique, M. Saltet mentionne l'histoire des dogmes et l'histoire de la théologie ; il les distingue au point de les opposer. Par leur objet, d'après lui, elles se superposent, et la définition dogmatique marque les limites de leur domaine : avant elle, c'est du dogme en formation, après elle, de la théologie. « Jusqu'ici on admettait que l'histoire de la théologie commence à l'endroit où finit l'histoire des dogmes. En effet, tant qu'une vérité religieuse est en voie de développement et n'a pas encore reçu la forme définie et arrêtée d'un dogme, elle appartient à l'histoire des dogmes. Les destinées ultérieures de la vérité religieuse, lorsqu'elle est devenue dogme, intéressent uniquement l'historien de la théologie. » Sans vouloir discuter ici la question théologique qui est à la base de cette conception, [3] nous ne la croyons pas fondée au point de vue historique. Nous pensons que, s'il y a eu une *théologie* de l'infaillibilité pontificale depuis la définition du concile du Vatican, il y en a eu une aussi avant elle, et qu'en conséquence son histoire peut remonter plus haut que 1870.

Le R. P. Linden, S. J., dans un article sur l'Assomption corporelle de la Sainte Vierge, pose la question à un autre point de vue, et affirme la possibilité, pour la démonstration d'un fait, d'une double méthode, l'une théologique, l'autre historique. « Remarquons, dit-il, qu'il y a une différence entre la preuve théologique de la tradition et une preuve purement historique. Toutes deux, à la vérité, tendent à montrer qu'il existe des traditions dans le passé, mais l'une *avec* l'autre *sans* le secours des principes théologiques. En conséquence souvent on peut établir une preuve théologique valable, là où l'historien ne peut aboutir qu'à des résultats incertains. S'il s'agit, par exemple, comme dans notre cas (l'Assomption), de faire la preuve d'un fait dogmatique, le théologien, en tant que tel, n'a qu'à montrer qu'à une époque quelconque du passé le fait en question a été cru universellement dans l'Église, ou que le développement de la tradition a eu une marche telle qu'elle doit être nécessairement ramenée à une influence surnaturelle, l'action du

1. *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente.* 3e Édit. p. v. Paris, s. d.

2. *Une histoire de la théologie positive*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, décembre 1905, p. 337.

3. M. Saltet s'est peut-être trop souvenu des idées de M. Harnack. Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, T. I, pp. 10-11 ; Fribourg-en-B., 1894.

Saint-Esprit dans l'Église. Par là, sa preuve sera convaincante ; car, en aucun temps, l'erreur ne peut être crue universellement dans l'Église et jamais l'action du Saint-Esprit ne peut favoriser le développement d'une pareille erreur. L'historien, au contraire, doit apporter des témoignages authentiques, qui atteignent de façon incontestable le temps et le lieu du fait en question. »[1]

Nous n'avions pas encore pris connaissance de cet article, lorsque nous avons écrit notre note intitulée : *Question de mots : Histoire des dogmes, Histoire des doctrines, Théologie positive*,[2] dans laquelle nous insistions sur la nécessité de distinguer, même dans l'ordre des faits, une science purement historique et une autre d'ordre théologique. Les réflexions du R. P. Linden ne portent peut-être pas aussi loin, mais de part et d'autre, la même distinction fondamentale est admise ; il ne s'agit plus que de déterminer son application dans le domaine scientifique.

Cette rapide enquête nous a permis de constater qu'actuellement, il y a, chez les catholiques, une tendance très marquée à renoncer au terme *Histoire des dogmes*. On ne s'accorde pas cependant pour désigner celui qui doit prendre sa place. Outre cette question de mots, d'autres, plus foncières, puisqu'elles se rapportent à la distinction des sciences elles-mêmes, sont jusqu'ici vaguement devinées plutôt que méthodiquement traitées. Pourtant plus d'un pressent déjà l'intérêt qu'il y aurait à les aborder et à les résoudre.

II

OUVRAGES GÉNÉRAUX.

L'Allemagne, on le sait, et surtout l'Allemagne protestante, depuis longtemps déjà se livre à ces études et les a fait pénétrer dans l'enseignement de ses universités. Aussi les manuels y sont nombreux. Parmi les auteurs, trois noms émergent, qui ont une notoriété spéciale : A. Harnack, F. Loofs et R. Seeberg. Les deux premiers appartiennent au protestantisme libéral, le troisième représente, dans le Luthéranisme, des tendances plus orthodoxes. Or tous trois viennent de rééditer, presque simultanément, leurs *Précis* d'Histoire des dogmes.

Le *Lehrbuch* de M. Harnack est suffisamment connu ; paru en 1885-1888, il en est à sa troisième édition (1894)[3]. Dès 1888, l'auteur en a publié un résumé, dont il vient de donner la 4e Édition[4]. Cet ouvrage du professeur de Berlin devait marquer une date, et exercer une

---

1. *Die leibliche Aufnahme Maria in den Himmel*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, II. 1906, pp. 221-222.

2. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1907, pp. 99-104.

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Fribourg et Leipzig, 1894 ; 3 vol.

4. *Dogmengeschichte*. (Grundriss der theologischen Wissenschaften. Vierter Theil. Dritter Band. Tubingue, 1905. — Nous avons en français une traduction de cet ouvrage, par M. Choisy : *Précis de l'histoire des dogmes*. Paris, Fischbacher, 1893.

influence considérable. Il s'inspirait des idées et des méthodes de Ritschl et de Nitzsch, en les complétant. Les dogmes, d'après M. Harnack sont « le produit de la théologie », d'une théologie née de tendances apologétiques ; en conséquence, ils sont « l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile ». Dans la suite des temps, « les moyens abstraits, à l'aide des quels l'antiquité a tenté d'expliquer et de garantir l'Évangile, ont été confondus avec le contenu même de l'Évangile ». « Cependant Augustin d'abord, et Luther ensuite ont apporté au Christianisme dogmatique une modification d'une grande portée. Tous deux, et Luther dans une mesure plus considérable encore qu'Augustin, ont fait valoir une conception nouvelle des principes du Christianisme, conception qui se rapproche davantage de l'Évangile et qui est principalement déterminée par l'enseignement de Paul. »

De plus pour M. Harnack, l'histoire qui lui manifeste tous ces divers phénomènes ne doit pas rester une science d'antiquaire [1], « elle fournit le moyen le plus propre à délivrer l'Église du Christianisme dogmatique et à accélérer le mouvement irrésistible d'émancipation commencé avec Augustin ». Tel est le but pratique poursuivi par M. Harnack et il devra nous mettre en éveil sur la valeur objective de ses constructions historiques.

Les améliorations qu'on remarque dans la nouvelle édition ne portent pas sur le mode de concevoir l'histoire des dogmes, l'auteur, malgré les critiques faites sur ce point, maintient les principes ci-dessus énoncés. Il n'a visé qu'à compléter son œuvre, en tenant compte, dans le détail, des nombreuses publications parues depuis huit ans. Mais, même sur ce terrain très rétréci, le travail de revision n'a pas été suffisant, au dire de M. O. Scheel [2], qui pourtant reconnaît en M. Harnack un maître vénéré.

Dans la Préface de cette quatrième édition, l'auteur insiste particulièrement sur la nécessité qu'il y a pour l'historien des dogmes, de tenir compte des circonstances historiques, politiques et sociales. Plus récemment encore, M. Deissmann [3] signalait, lui aussi, aux exégètes du Nouveau Testament, les ressources que peuvent offrir certains genres de documents mis au jour en ces derniers temps : inscriptions, papyrus, *ostraca*, c'est-à-dire des fragments de poterie ou des coquillages couverts d'écriture. Le même conseil peut être adressé aux historiens du Christianisme primitif.

Ce souci d'étendre l'information de l'historien, afin qu'il fût plus à même de comprendre le caractère d'un fait, d'une doctrine, rentre, de soi, dans les préoccupations légitimes de la critique. Il est incontestable que la forme spéciale, sous laquelle une doctrine, même révélée, est exposée, dépend, dans une large mesure, du milieu auquel elle s'adresse, de son degré d'intelligence et de culture, des préoccupations qui l'agitent. Pourtant il y a là un danger. Il ne faut pas que l'attention apportée à

1. Cf. la Préface mise par M. Harnack en tête de la traduction de son *Précis*.
2. *Theologische Litteraturzeitung*, 13 octobre 1906, p. 577.
3. *The New Testament in the light of recently discovered Texts of the Graeco-Roman world* dans *Expository Times*, 1906, octobre, pp. 8-15; novembre, pp. 57-63; décembre, pp. 103-108.

expliquer le mode de l'enseignement, donne le change sur sa nature et ses origines. On doit se garder d'en faire le produit purement humain d'une époque et d'un degré donné de civilisation. C'est la tendance rationaliste : depuis quelque temps elle s'accentue encore et l'histoire comparée des religions ne contribue que trop à son développement. Elle pénètre jusque dans le langage et vise à faire remplacer le terme d'Histoire de l'Église par celui d'Histoire de la *religion* chrétienne [1].

Parmi les non-catholiques, M. R. Seeberg [2] est un de ceux qui ont le moins subi l'influence de M. Harnack, dans la conception de l'Histoire des dogmes. S'il garde la théorie protestante qu'« il n'y a pas de dogme divin, pas plus qu'il n'y a de droit canon divin ou de liturgie divine », il se tient, pour l'exposition, dans le domaine purement historique, sans chercher à faire servir cette histoire pour prouver la vérité ou la fausseté de l'enseignement dogmatique. D'après lui « c'est déjà méconnaître le caractère strictement historique de l'Histoire des Dogmes, que de représenter le dogme, en tant que tel, comme lié à l'erreur, soit parce qu'il est le produit d'une époque ancienne, non encore éclairée (Rationalisme), soit parce qu'il n'est qu'une transition pour arriver à l'esprit actuel (Baur), soit parce qu'il représente... une forme mondanisée et hellénisée du Christianisme (Harnack) ». [3] Aussi son *Manuel* et son *Précis* se distinguent par un réel souci d'objectivité. Si on ajoute que l'exposition est claire, on aura dit le mérite didactique de ces ouvrages.

Il n'y a pas de changements notables dans la nouvelle édition du Précis ; les quelques corrections portent sur des points de détail.

Il n'en est pas de même pour l'ouvrage de M. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* [4]. Ce n'est plus le petit résumé rédigé par le professeur de Halle à l'usage de ses élèves ; il se présente maintenant sous l'aspect d'un fort volume et l'auteur l'adresse spécialement à ceux qui sont déjà plus avancés dans l'étude de ces questions. S'il ne lui a pas donné, comme on le lui demandait, le titre de *Lehrbuch*, c'est qu'à son avis, ce dernier terme implique l'idée d'un recueil de résultats certains, dans une matière donnée. Or il est convaincu, par un long enseignement de vingt-trois années, qu'ici la certitude des résultats n'est qu'apparente, chaque auteur mêlant à leur présentation ses impressions personnelles. C'est pourquoi son ambition s'est bornée à vouloir fournir un simple guide (Leitfaden) pour une étude personnelle, plus féconde, dit-il, que la réception d'un enseignement étranger.

Par sa conception de l'Histoire des dogmes, M. Loofs se rapproche de M. A. Harnack, à qui son ouvrage est dédié ; par sa méthode d'exposition, il ressemble davantage à M. R. Seeberg. Qu'il soit généralement

---

1. Cf. H. Schrors, *Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte*. Fribourg, Herder, 1905. On trouvera, dans ce discours rectoral, l'état actuel de la question sur ce point spécial et une bibliographie suffisante.

2. *Grundriss der Dogmengeschichte*. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig. A. Deichert 1905. VIII-136 p. in-8°. La première édition avait paru en 1901. Du même auteur on a, sur le même sujet, un ouvrage plus développé, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* ; Leipzig, Deichert, 1895-1898 ; 2 vol. in-8°.

3. Ces citations sont empruntées au *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, T. I, p. 2.

4. Halle, Max Niemeyer, in-8°, XXVI-1002 pages.

bien informé, c'est ce que n'auront pas de peine à admettre ceux qui connaissent sa remarquable étude sur Léonce de Byzance, son édition des œuvres fragmentaires de Nestorius et sa riche collaboration à la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Hauck. Il donne sur chaque question une bibliographie assez copieuse ; mais, est-ce parti pris, on n'y trouve presque jamais mentionnées les œuvres des catholiques français. Et cependant il eût paru utile de noter, au sujet de Tertullien, l'ouvrage M. de d'Alès, ou, sur la question pénitentielle, les études de Mgr Batiffol. Comment parler de S. Bernard sans nommer M. Vacandard, ou de l'Aristotélisme au XIIIe siècle, sans citer l'ouvrage capital du R. P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle ?*

Dans l'exposé qui précède, nous avons insisté davantage sur la méthode de chacun des auteurs cités, laissant de côté les conclusions auxquelles ils s'arrêtent pour représenter l'histoire doctrinale du Christianisme. Nous nous réservions de les indiquer, du moins pour l'époque primitive, d'après un ouvrage tout récent et particulièrement significatif à divers points de vue : *Die Kultur der Gegenwart :* I, 4, *Die Christliche Religion.* [1] Cette vaste encyclopédie prétend en effet fournir l'état actuel de la science sur un point donné, elle est rédigée par des spécialistes et, par la brièveté même des notices qui lui interdit d'entrer dans les détails, elle souligne davantage les lignes générales. La tâche de raconter les débuts du Christianisme [2] a été confiée à M. Jülicher, un des savants les plus en vue parmi les Protestants libéraux. Seule la troisième partie de son travail nous intéresse ici : *Die Christliche Religion in der Kirche von ca. 125 bis ca. 325*, (pp. 97-128).

1° *Le Christianisme au second siècle.* Après la chute de l'enthousiasme provoqué par les dons de l'Esprit, le Christianisme entre dans une période de désenchantement : il se rapetisse sans toutefois s'helléniser ou se mondaniser. Pauvreté intellectuelle : les porte-paroles de la Chrétienté sont incapables de travailler le trésor de pensée qui s'offre à eux ; les apologistes eux-mêmes se cantonnent par trop dans un exposé ridicule de la philosophie ancienne, pour lui opposer le Christianisme comme la vraie philosophie. L'impuissance à produire se manifeste surtout par les emprunts à la littérature judaïque : c'est l'époque par excellence des interpolations, des falsifications, des apocryphes de toutes sortes. Pauvreté dans la vie morale : les pratiques pénitentielles prennent le pas sur la prière et la piété intérieure. [3]

2° *La lutte contre la Gnose, ses dangers, son profit.* C'est une erreur de ranger le Gnosticisme parmi les hérésies : la gnose n'est pas chrétienne dans ses origines, elle est née dans d'autres milieux, avant que le Christianisme n'existât. On ne saurait en donner une définition complète, néanmoins on peut en indiquer le but, commun à tous les Gnostiques :

---

1. Cet ouvrage paraît sous la direction de M. P. HINNEBERG, Berlin, Leipzig, Teubner, 1906.

2. *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis Nicaenum*, pp. 41-128.

3. Cf. A. LEMONNYER, O. P. *Bulletin de Théologie Biblique*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1907, p. 152.

la séparation de l'esprit d'avec la matière, grâce à une science mystérieuse, dont les spéculations cosmogoniques forment le premier plan et les procédés pour aboutir à une rapide déification, le second. Les gnostiques chrétiens en particulier ne se considèrent pas comme des philosophes, mais comme les apôtres, les prophètes d'une nouvelle révélation ou apportée par des visions contemporaines, ou transmise par des disciples des apôtres, ou puisée dans une littérature secrète. Au milieu de tout cela, des influences babyloniennes et persiques.

Le danger du Gnosticisme ne résidait pas évidemment dans l'exposé des séries d'éons. Mais le mélange d'imaginations mythologiques avec des éléments historiques convenait au goût du temps ; le charme du mystère dont se voilait la gnose en séduisait beaucoup, et surtout le plaisir aristocratique de se savoir devenu un *spirituel* en adhérant à cet enseignement formait un de ses principaux attraits. Le dualisme qui nous choque aujourd'hui a toujours été, pour la pensée encore naïve, l'explication la plus simple des énigmes du monde. Enfin le rejet de l'Ancien Testament manifestait pour le Christianisme sa délivrance de la captivité judaïque.

En fait le Gnosticisme a puissamment agi sur le Christianisme et l'a pénétré. La preuve en est que Clément d'Alexandrie regarde la qualification de Gnostique comme un titre d'honneur, mais surtout elle git dans ce fait que des hommes comme Marcion, Bardesane, Tatien, qui avaient eu dans l'Église une place de choix, se rangèrent parmi les Gnostiques.

Le Christianisme, s'il s'était laissé pénétrer par la gnose, aurait dû repudier le monothéisme, abandonner le terrain historique pour le subjectivisme et cesser d'être une religion à tendances morales. Alors il n'aurait plus eu de raison d'être en face du néo-platonisme qui répondait, mieux que la gnose, aux besoins intellectuels et religieux. Mais ce fut précisément ce danger qui devint pour l'Église un excitant : elle sentit le besoin de la science qui seule pouvait montrer ce qu'il y avait de rêverie et de contradiction dans ces systèmes. De là l'origine de l'école d'Alexandrie vers 170, de là aussi la série de travaux antignostiques, composés par Tertullien, Irénée, Hippolyte, et les grands alexandrins Clément et Origène.

Avec ces écrivains le Christianisme commença à attirer l'attention. Une religion qui possède des œuvres comme celles de Clément et d'Origène ne peut plus être prise pour le simple produit d'une âme barbare. Il devint manifeste qu'il y avait là un élément de civilisation. On doit donc à la gnose la naissance d'une école théologique ; si elle occasionna l'hellénisation du Christianisme, on ne saurait l'en rendre entièrement responsable, car, même sans cela, elle se fût produite, quoique plus lentement.

3° *A partir des luttes gnostiques le Christianisme s'organise.* — Une religion attaquée dans son fond, ne peut pas abandonner sa défense à la seule science. Aussi, au second siècle, le sentiment religieux fit une réaction, en fixant les règles de la foi chrétienne et en créant des organes pour leur défense.

Parmi les premières, se rangent la tradition apostolique, le canon des Écritures, et la règle de foi apostolique ; parmi les seconds, l'organi-

sation hiérarchique des Communautés avec un pouvoir monarchique au sommet, et la réunion de ces Communautés en une Église catholique. C'est la gnose qui a déterminé ces faits, du moins sous la forme où ils se sont produits ; mais ils étaient dans la direction prise par le Christianisme à partir de l'an 100 environ, et correspondaient à son essence.

Lorsque les Gnostiques envahirent l'Église avec leur nouvelle sagesse, la première arme dont on se servit contre elle fut de la comparer à la doctrine ancienne, c'est-à-dire apostolique : ce qui n'avait pas été enseigné et cru ne pouvait que faussement se présenter comme chrétien. C'est l'argument de Tertullien et de saint Cyprien. Et ainsi le Gnosticisme, par son abus de la libre pensée, fit de l'Église l'ennemie de toute nouveauté et l'amena à un culte formaliste de la tradition.

Mais il fallait donner un corps à cette tradition apostolique, chercher une règle pour la distinguer ; de là le canon des Écritures. De l'existence du canon apostolique découla un nouveau devoir : celui d'en extraire la vérité par une exposition sûre. La jeune théologie, avec Origène surtout, se livra avec ardeur à cette tâche. Mais il y eut des divergences, et la conscience ecclésiastique (das kirchliche Bewusstsein) se réserva la prééminence et fit, en même temps que le canon, ou même avant lui, une sorte de norme supérieure pour l'explication du canon, brève et intelligible pour les simples laïques, qui comprendrait l'essentiel des propositions à croire : ce fut la règle de foi, le symbole.

Pourtant, même avec cette garantie, l'arbitraire se mêle à toute formule, si une volonté ferme ne s'y oppose. Cette volonté ne se trouve que dans l'homme, d'où l'organisation hiérarchique. L'évêque est avant tout le gardien de la doctrine ; l'épiscopat, dans son essence, n'est autre chose que « la poussée de l'autorité contre le subjectivisme, de la volonté générale contre les tendances individuelles ». La même loi se manifeste dans la tenue des synodes, le pouvoir des métropolitains et la prééminence, au moins honorifique, de l'évêque de Rome.

Cette constitution hiérarchique, devenue nécessaire, est cependant un changement essentiel dans l'Église. Au temps de saint Paul, celle-ci est une assemblée de croyants maintenus dans l'unité par l'Esprit ; à partir de 200, elle est un ensemble organisé sur le modèle de l'État, avec des lois, une police ; en dehors d'elle pas de salut. Ce concept d'Église *catholique* est la ruine de l'Évangile. Le salut qui, en Jésus, était très simple, puisqu'il s'accomplissait entre l'âme et Dieu, s'organise en un système très compliqué, où des barrières nombreuses sont placées entre l'homme et Dieu ; l'Église prend la place du Sauveur. Les conséquences se font sentir dans les mœurs religieuses et jusque dans la doctrine. On sauve l'unité de Dieu et sa notion, dégagée des étroitesses judaïques. Mais ce Dieu, au lieu d'être un objet d'amoureuse confiance, est devenu, sinon un objet de crainte, du moins un simple thème à spéculations : controverses trinitaires et christologiques. La discussion remplace l'amour ; celui-ci ne subsiste plus que chez les martyrs.

En résumé : le Christ a fait le Christianisme ; saint Paul l'a dégagé du Judaïsme pour qu'il devînt une religion mondiale ; de saint Paul à 325, il s'hellénise. On ne peut blâmer, cela devait arriver ; mais il faut constater l'abîme qu'il y a entre l'idéal religieux incarné en Jésus et la

réalité regardée comme l'idéal en 325 ; l'appauvrissement religieux va toujours croissant.

Dans cet exposé très séduisant, que nous n'avons pas voulu trop alléger pour lui laisser sa signification, ce qui frappe davantage, à côté de remarques très justes dans le détail, c'est l'aspect systématique de l'ensemble. En relief, dans un développement logique bien organisé, apparaissent les points saillants de la dogmatique protestante, ceux qui la distinguent de la doctrine catholique : droits du subjectivisme individuel contre l'autorité hiérarchique, condamnation de la théologie rationnelle comme corruptrice de l'Évangile primitif. Mais cette belle ordonnance ne supporte guère le contact des faits minutieusement analysés : la chronologie lui est particulièrement fatale. Il faut en effet violenter quelque peu les textes et les faits pour nier le caractère social et la tendance à l'unité qui se manifestent dans l'Église primitive et jusque dans la prédication de Jésus.[1] De plus, si l'organisation hiérarchique n'est pas une institution de la première heure, mais une déviation regrettable, il lui a fallu incontestablement un temps assez long pour s'épanouir à ses divers degrés, pour se faire accepter par un christianisme auquel elle était étrangère ; or, dès le second siècle, on la voit établie, et sans contestation, d'une façon générale. Loin d'être un effet de la gnose, il semble bien qu'elle la précède. Quant au dogme lui-même, s'il y a eu progrès dans la manière de le formuler, si l'on s'est servi pour cela de termes et de concepts empruntés au temps et au milieu grecs, ce n'est pas là un changement substantiel dans la croyance; celui-ci, M. Jülicher n'a pu le faire constater.[2]

M. A. Harnack, dans une autre étude du même ouvrage, traite des rapports de l'Église et de l'État durant l'époque primitive.[3] Même dans ce sujet, il touche assez souvent, peut-être par habitude de pensée, aux questions doctrinales, du moins dans leur contact avec l'ensemble de la civilisation. Comme il exprime des idées à peu près semblables à celles de M. Jülicher, nous n'insisterons pas davantage.

Peu de chose à signaler, pour l'histoire des doctrines, dans le travail consacré par M. N. Bonwetsch à l'Église grecque.[4] Sa conclusion générale est celle-ci : le Christianisme, dès avant le IVe siècle, a été pénétré par l'hellénisme ; à son tour il va pénétrer celui-ci à tel point qu'on ne pourra plus les séparer.

L'Arianisme força le Christianisme, qui à ce moment s'organisait en communauté à l'instar de l'État, à réfléchir sur les points essentiels de

---

1. On trouvera d'utiles renseignements dans l'ouvrage du P. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva*. Rome, 1902; il vient d'être traduit en français par M. l'abbé Richermoz (*Dogme, hiérarchie et culte dans l'Église primitive*. Paris, Lethielleux, s. d.) Voir en particulier la 11e conférence : *L'Église*, et la 12e : *L'Épiscopat monarchique*. Cf. Mgr Batiffol, *L'Episcopat* dans la *Revue biblique*, octobre 1906, pp. 520-532.

2. Sur l'histoire des doctrines avant le Concile de Nicée, on peut consulter l'excellent travail de M. Tixeront, *Histoire des dogmes*, I, *La Théologie anténi-céenne*. Paris, Lecoffre, 1906.

3. *Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche*, dans *Die Kultur der Gegenwart* I, 4, pp. 129-160.

4. *Griechisch-Orthodoxes Christentum und Kirche*, *ibid.*, pp. 161-182.

sa doctrine. La conséquence de ces luttes fut l'adoption de formules plus précises, pour exprimer la nature du Christ, mais surtout une conception nouvelle du Christianisme : Dieu lui-même venant habiter parmi nous. Cette doctrine soutenue par Athanase se fonde sur l'idée d'une rédemption effectuée par un Dieu fait homme, devenu ainsi notre modèle. Par contre l'Arianisme, préoccupé avant tout des rapports du monde avec Dieu, faisait descendre le Logos au rang des créatures. Le concile de Nicée décréta la communauté d'essence entre le Fils et le Père et ainsi la fit entrer dans la théologie savante elle-même, qui, jusque-là, lui avait été opposée.

La querelle sur les images fut, elle aussi, une suite de cette doctrine sur la Rédemption : l'image rend le Sauveur encore plus présent parmi nous.

Entre temps, au début du VIe siècle, un chrétien, le Pseudo-Denys, imbu des idées néo-platoniciennes, avait essayé de donner satisfaction au besoin de son temps en modelant le Christianisme sur le type des mystères païens. Du Dieu fait homme découle un torrent de vie qui, par la hiérarchie, pénètre d'immortalité tout l'organisme. Les saintes formules et les consécrations sacerdotales donnent la vie divine aux initiés.

Au fond de cette présentation historique, un point apparaît bien net, c'est la négation de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce serait là, si nous comprenons bien M. Bonwetsch, une conception datant du IVe siècle ; or « le dogme de la divinité de Jésus » apparaît déjà dans les Epîtres de saint Paul « formé, explicite ».[1]

L'ouvrage de M. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*,[2] est trop connu pour que nous venions en parler encore. Signalons cependant la réimpression (3e Édition), qui en a été faite. « On a corrigé, dit l'auteur dans la Préface, certaines fautes de typographie qui avaient échappé à l'attention, et ajouté une trentaine de références nouvelles. On a tenu compte également des travaux dont le pape Jean XXII a été récemment l'objet. Enfin on a cru devoir ranger la lettre de Licinianus au diacre Épiphane parmi les pièces apocryphes ». A cette liste de corrections, M. L. Saltet[3] en a ajouté d'autres qui, selon lui, auraient dû être faites. Si quelques-unes de celles qu'il suggère restent douteuses, on ne pourra cependant se dispenser de consulter son article, tout en continuant d'utiliser l'ouvrage bien méritoire de M. Turmel.

Un second volume du même auteur pousse le travail jusqu'au concile du Vatican[4]. Mais, dans cette période, la matière était trop vaste ; il a

---

1. Les mots placés entre guillemets sont empruntés à Mgr Batiefol *l'Enseignement de Jésus*, pp. 212-213; Paris, Bloud, s. d. — On trouvera sur ce point dans son ouvrage, une démonstration suffisante pour ce qui regarde les premiers écrits apostoliques; Cf. notamment le Ch. VI, *Jésus lui-même*.

2. Paris, Beauchesne, s. d.; in-8°, XXVIII-514 pages.

3. *Une histoire de la Théologie positive* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, décembre 1905, pp. 324-337.

4. *Histoire de la Théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*. Paris. Beauchesne, 1906; in-8°. XVI-440 pages.

fallu la diviser. Cette fois, M. Turmel n'étudie que deux questions : « I. La règle de foi et l'Église », « II. La Papauté », réservant pour plus tard « l'étude des mystères, des sacrements et de la grâce ».

On ne résume pas facilement des ouvrages comme celui-ci, lui-même étant déjà une synthèse très dense des arguments scripturaires et patristiques sur lesquels repose la construction théologique. Bornons-nous à signaler les sujets abordés. L'auteur traite successivement des traditions non écrites, de la Sainte Écriture, de l'autorité vivante et enseignante, de son infaillibilité et de l'objet de cette infaillibilité. Deux chapitres épuisent le traité de l'Église proprement dit : d'une part les thèses sur les membres de l'Église, sa visibilité, son indéfectibilité, sa nécessité ; d'autre part la question des notes. M. Turmel ne mentionne pas, ou à peine en passant, le caractère social de l'Église et sa constitution hiérarchique : il y a cependant une littérature théologique sur ce sujet, même en se plaçant à ce point de vue spécial qu'il adopte, la preuve par l'Écriture et la Tradition.

La seconde partie, consacrée à la théologie de la papauté, est plus développée. C'était nécessaire, car les controverses sur ce sujet furent plus longues : les attaques plus nombreuses et plus persistantes demandèrent des réponses sans cesse renouvelées et toujours mises au point. M. Turmel suit, dans l'histoire, la preuve de la primauté par quelques textes fameux de l'Écriture : *super hanc petram, pasce oves meas, ego rogavi pro te* ; il montre les diverses interprétations qu'on leur donna dans les deux camps, les attaques et les ripostes dont ils furent l'occasion ; il signale les textes patristiques dont on se servit pour les appuyer, les objections qu'on souleva contre eux. Il applique ensuite le même procédé aux questions de l'infaillibilité, des rapports du pape avec les évêques et les Conciles, enfin du pouvoir des papes dans l'ordre temporel.

Quelques noms priment parmi les théologiens qui, depuis le XVIe siècle, ont agité ces problèmes ; il en est un qui les domine tous, celui de Bellarmin. C'est l'auteur des *Controverses* qui a fourni la contexture du traité de l'Église, tel qu'il est aujourd'hui constitué, et c'est à son œuvre que M. Turmel fait les plus larges emprunts. Les théologiens n'ont guère fait depuis que le compléter ou simplement le répéter. Ceux qui se sont bornés à ce dernier rôle, M. Turmel, à juste titre, les néglige. Avec Bellarmin, il est juste de citer Eckius, Cajétan, Melchior Cano, Bécan et, dans le domaine de l'érudition, Schlestrate, les Ballerini, Lupus. Pourquoi, dans cette série, ne pas accorder une place au cardinal Reginald Pole, à Petau, à Gonet ? M. Turmel avait, dans la *Bibliotheca maxima* du dominicain Rocaberti, tout l'ensemble des ouvrages ayant traité, jusqu'au XVIIIe siècle, des droits et privilèges de la papauté. Parmi les adversaires, après Luther et Calvin, il faut mentionner Marc-Antoine de Dominis, Richer, Launoi, dont la massive érudition forçait l'attention. A côté d'eux, d'illustres gallicans tels que Bossuet, Noël Alexandre, Dupin, tendent à restreindre les droits du pape.

Tel est l'ouvrage de M. Turmel. Il présente, sous une forme relativement concise, le résultat d'un vaste labeur, et permet de s'orienter très vite dans le réseau des opinions qui se croisent et souvent s'enchevê-

trent. Il est un de ces livres que l'on consulte volontiers, qu'on utilise sans cesse et, qu'à cause de cela peut-être, on critique, car on les voudrait toujours plus adaptés. M. Turmel reconnaît d'ailleurs lui-même que « l'*Histoire de la théologie positive* n'est pas un livre parfait », il ne s'étonnera donc pas, si nous exprimons quelques desiderata.

Et d'abord, on ne peut manquer de signaler une différence sensible dans la rédaction des deux volumes. Cette fois, Écriture et patristique ne sont plus aussi rigoureusement séparés. Pour notre part, nous préférons de beaucoup cette seconde manière qui répond mieux à la réalité historique. L'auteur a même étendu sa notion de la preuve par la tradition, car il y fait rentrer la discussion de faits historiques tels que la convocation du concile de Nicée, la condamnation de Galilée, pour citer au hasard. Il y a même tel chapitre, celui par exemple où il traite de la sainteté de l'Église, qui ne contient pas un seul texte des Pères, mais n'est guère qu'une simple construction spéculative. Ces diverses remarques nous montrent qu'il y a eu au cours de la rédaction, un peu de flottement dans la méthode. La réalité théologique est si complexe ! Où doit s'arrêter ce qu'on appelle la preuve positive ? Souvent celle-ci se termine par un raisonnement qui lui donne toute sa force; comment alors écarter ce dernier sans briser la physionomie de la démonstration ? Aussi l'ouvrage de M. Turmel, considéré à ce point de vue, nous paraît à la fois trop riche et trop incomplet. C'est plus qu'un inventaire de preuves d'autorités, ce n'est pas la pleine reconstitution de l'argumentation théologique des auteurs qu'il étudie.

Encore un grief. Le titre nous annonce l'histoire de la théologie positive *jusqu'au concile du Vatican*. En fait, elle ne dépasse pas le XVIIIe siècle ; le XIXe est à peu près complètement négligé. Je sais bien qu'à cette époque les théologiens originaux sont rares, très rares, et que M. Turmel veut se borner à ceux-ci. Mais encore fallait-il au moins faire mention des autres. D'un mot ils sont congédiés en bloc. Il eût été bon cependant de classer les principaux d'entre eux et de dire à quelle école ils se rattachaient : de montrer, par exemple, les positions respectives des théologiens à la veille du concile du Vatican.

III

MONOGRAPHIES DE DOCTRINES.

Nous avons à noter, en ce genre, une étude sur la Trinité et divers travaux sur l'histoire des sacrements.

Dans la *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*, M. Antoine Dupin a traité *Les origines des controverses trinitaires*[1]. Disons tout de suite que ses trois articles représentent les positions les plus avancées du rationalisme contemporain, en matière d'histoire des doctrines

1. Mai-Juin, 1906, pp. 219-231; *La Trinité et la théologie des hypostases dans les trois premiers siècles;* juillet-août 1906, pp. 353-365; *La Trinité dans l'école modaliste jusqu'à la fin du IIIe siècle*, novembre-décembre 1906, pp. 515-532.

théologiques. Voici, brièvement résumées, les affirmations qu'on y trouve.

Après la mort de Jésus, on se rappela qu'il « aimait à représenter Dieu comme le Père commun de la famille humaine ; que, pour exciter les hommes à pratiquer la vertu, il leur rappelait leur titre d'enfants de Dieu, et que lui-même, ayant conscience d'être par ses sentiments à la hauteur de ce noble titre, s'appelait volontiers *le Fils*... Aussi quand on désignait Dieu sous le nom de *Père*,... le mot de *Fils* s'offrait de lui-même pour désigner Jésus ».

« Dans la théologie hébraïque, le principe des phénomènes supérieurs à la mesure ordinaire et régulière de l'activité humaine était appelé l'Esprit de Dieu, ou, par abréviation, l'Esprit ». Or après la mort du Sauveur, les communautés chrétiennes furent le théâtre de manifestations extraordinaires, notamment du « parler en langues » ; on fut convaincu que c'était l'œuvre de l'Esprit. « En même temps qu'ils croyaient au Père et au Fils, les premiers chrétiens croyaient donc également au Saint-Esprit. En d'autres termes, le Christianisme, à son berceau, possédait les éléments de la Triade, d'où est sorti, par des transformations successives, le mystère actuel de la Trinité.

« Toutefois, si l'on avait les éléments d'une Triade, on n'avait pas de Triade proprement dite. On croyait au Père, au Fils et au Saint-Esprit, mais on ne disposait d'aucun lien pour les unir ensemble. On les mentionnait isolément ». La formule ternaire ne fut créée qu'à la fin du Ier siècle, dans le rite du baptême. On le conférait jusque-là au nom de Jésus ; à partir de 80 environ, on le donna au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. De là cette formule passa dans le service eucharistique et eut la plus grande influence sur le développement du dogme trinitaire.

Entre temps, saint Paul avait ajouté à la notion du Fils et à celle de l'Esprit d'autres idées. Il montre dans le Christ « un homme céleste » qui « avant de paraître sur la terre, avait existé dans une condition divine, c'est-à-dire spirituelle ». L'Esprit est identifié avec le Christ et considéré comme vivifiant le chrétien auquel il s'unit.

Peu de temps après saint Paul, la christologie s'enrichit de deux éléments nouveaux. Les chrétiens d'origine païenne, apprenant que Jésus était Fils de Dieu, l'appelèrent Dieu comme son Père. D'autre part, les convertis qui avaient lu Philon le proclamèrent *Logos*. De là deux tendances se manifestant en deux Triades qui luttèrent durant les premiers siècles. Dans le camp où domine l'idée de Logos, la monarchie divine est respectée, car le Logos n'est qu'un diminutif, une réduction du Père : par contre, on ne connait pas l'Esprit. Cette situation créa un conflit entre ces théories et la formule ternaire usitée dans la liturgie. Avec Origène et Tertullien on aboutit à un compromis : l'Esprit devient une hypostase, avec les deux autres on en constitue une Trinité, mais formant une série descendante. L'autre tendance aboutit au modalisme : c'est le même Dieu qui est Père, Fils et Esprit, selon ses diverses manifestations.

Ces deux conceptions se heurtèrent au début du IIIe siècle. Le pape Denys les concilia. « Il se mit à tailler dans la Triade sabellienne et dans la Triade tertulhaniste. Il prit à chacune ce qui plaisait : ce qui choquait,

il le laissa. A Tertullien, il demanda la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit. A Sabellius il emprunta l'essence divine. En d'autres termes il souda la Trinité de Tertullien à la Monade de Sabellius, après avoir fait préalablement à l'une et à l'autre l'amputation nécessaire... L'entreprise était périlleuse... En cherchant à fondre ensemble des conceptions qui se repoussaient, Denys s'exposait à aboutir au non-sens, à la contradiction, à créer une chimère ; néanmoins il ne se laissa pas arrêter par ce danger... Il transporta la Triade dans la région du mystère, il en fit une vérité surnaturelle. La Trinité, telle que l'Église l'enseigne depuis le pape Denys, est la Triade sabellienne dans laquelle a été jetée,comme un dissolvant, une formule de Tertullien ».

Nous n'avons pas à juger ici ces affirmations du point de vue théologique. On les aura suffisamment notées, en remarquant que certaines propositions de l'auteur équivalent à une négation de la Trinité et de la divinité de Jésus-Christ. Quelle est leur valeur historique? Loin d'être une exacte représentation des faits, elles ne forment qu'une construction systématique très tendancieuse. Sans entrer dans un examen minutieux du détail, bornons-nous aux quelques remarques suivantes : elles montreront combien peu ce travail répond aux règles d'une saine méthode. 1° Toute étude historique sérieuse suppose avant tout une analyse de tous les documents offrant un intérêt pour le sujet traité. M. Dupin se borne à quelques textes détachés. Il néglige à peu près complètement l'œuvre de saint Paul qui forme la meilleure source pour l'histoire du Ier siècle ; il n'est même pas fait allusion aux formules trinitaires qu'on rencontre dans les Épîtres (I Cor., XII, 4-6 ; Éph., IV, 4-6 ; II Cor., XIII, 13). 2° Dans l'interprétation, les textes obscurs doivent être expliqués à l'aide de ceux dont le sens est plus évident ; l'auteur semble avoir pris à tâche de faire le contraire. 3° En bonne critique, on ne peut admettre sans restrictions le témoignage venant d'un homme que sa situation pousse nécessairement à être partial ; c'est pourtant ce que fait M. Dupin, en admettant sans conteste les dires de saint Hippolyte et de Tertullien sur le pape Callixte. 4° Un historien soucieux d'exactitude nuance ses affirmations selon le degré de probabilité qui résulte de l'analyse des documents ; ici, tout, même les échafaudages d'hypothèses, est posé avec une parfaite assurance.

Ce n'est pas cependant que nous voulions soutenir la parfaite orthodoxie de toutes les explications fournies par les premiers écrivains ecclésiastiques au sujet de la Trinité. L'analyse que nous ferons plus bas de quelques travaux montrera assez les difficultés qu'elles soulèvent. Mais autre chose est la théologie, autre chose la croyance. Celle-ci se manifeste dès l'origine et elle persiste la même malgré les essais malheureux de systématisation philosophique. Vouloir confondre les deux aspects,c'est trahir le témoignage des documents et se condamner à l'impuissance de rien expliquer.

La théologie sacramentaire, si on l'examine au cours des siècles, offre parfois des obscurités, des variations déconcertantes. Aussi n'est-il pas étonnant que le rationalisme ait insisté sur ce point, comme étant un des plus favorables à sa théorie de l'évolution des dogmes.

Récemment M. U. Mannucci [1] commençait une série d'articles, où il se propose de développer et de justifier la méthode d'étude des catholiques, dans le champ de la théologie positive des sacrements, en face des théories opposées ; il n'a encore fait que présenter les positions de M. Harnack en la matière.

D'ailleurs, jusqu'à ces derniers temps, on avait peu d'ouvrages sur ce sujet. A part des dissertations spéciales, en tête desquelles il faut toujours placer les doctes travaux de J. Morin [2], on ne pouvait guère consulter que l'*Histoire des Sacrements* [3], déjà bien vieillie, de Dom Chardon, ou le livre du protestant L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient* (Breslau, 1864). Le professeur P. Schanz, dans son traité *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche* (Fribourg en B., 1883), fournit d'utiles renseignements, mais son but est avant tout théologique.

Depuis quelques années pourtant les travaux se sont multipliés [4], et permettent déjà d'aborder la synthèse qui condense le résultat des recherches particulières. M. P. Pourrat vient de l'entreprendre, sous ce titre, *La théologie sacramentaire, étude de théologie positive* [5]. Il a voulu combattre le protestantisme libéral affirmant « au nom de l'histoire, que les dogmes sacramentaires catholiques sont des doctrines purement humaines, et même que les rites chrétiens ont été empruntés au paganisme », et « montrer qu'une inspiration exclusivement chrétienne a présidé aux origines de nos dogmes sacramentaires, et de nos sacrements, et qu'il y a entre les données scripturaires et patristiques et les définitions sacramentaires du Concile de Trente une conformité suffisante pour satisfaire tout esprit raisonnable ». Disons tout de suite que ce souci apologétique n'a pas influé sur les recherches de l'auteur : catholique et théologien, il est resté vraiment historien sincère. Tout au plus pourrait-on signaler en quelques endroits le mélange des deux méthodes théologique et historique.

Résumons ses conclusions : 1° *Définition du Sacrement.* — Les auteurs antérieurs à saint Augustin, ont dégagé de l'étude des rites chrétiens l'idée de symbole efficace. Mais c'est l'évêque d'Hippone qui, le premier, a essayé de formuler une définition proprement dite. Il l'a fait en mettant surtout en relief l'idée de signe, sans ignorer toutefois celle d'efficacité. Ce sont les théologiens du XIIe et du XIIIe siècles qui

---

1. *Su le recenti teorie circa l'evoluzione storica dei sacramenti. Osservazioni generali*, dans *Rivista storico-critica delle Scienze teologiche*, Décembre 1906, pp. 919-936.

2. *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae tredecim primos saeculis in ecclesia occidentali et hucusque in orientali observata.* Paris, 1651; et *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonios*, Paris, 1655.

3. Paris, 1745.

4. On peut citer, pour se borner à la France, les savantes études de Mgr Batiffol et de M. Vacandard sur la Pénitence, et le travail plus récent du premier sur l'Eucharistie.

5. Paris, Gabalda, 1907; in-12, XV-372 pages.

l'ont amenée à sa perfection : Pierre Lombard a introduit l'idée de cause, saint Thomas l'a précisée en la classant parmi les causes instrumentales. Duns Scot, par contre, n'hésite pas à rejeter de la notion du sacrement toute idée de causalité ; Dieu accorde la grâce à celui qui reçoit le sacrement avec de bonnes dispositions, en vertu d'un pacte conclu avec l'Église.

2° *La composition du rite sacramentel.* — Ce sont les théologiens des XIIe et XIIIe siècles qui ont fixé la doctrine de la composition du rite sacramentel. Saint Augustin avait commencé ce travail, vis-à-vis du baptême surtout, en distinguant l'objet matériel *(elementum)* et la parole *(verbum)*. Pierre Lombard étendit cette théorie aux autres sacrements et les scolastiques du XIIIe siècle la précisèrent à l'aide de la conception hylémorphique. Celle-ci a eu d'heureuses conséquences en tant qu'elle aida à déterminer les conditions de validité des sacrements. Sur d'autres points, p. ex. la question de leur institution, elle occasionna des erreurs ou du moins d'étranges théories.

3° *L'efficacité des sacrements.* — Dès l'origine, les sacrements furent regardés comme des rites efficaces. La controverse baptismale mit davantage cette idée en relief, en faisant admettre que, ni les dispositions du ministre, ni même celles du sujet n'influent sur la validité du sacrement. Saint Augustin en fournit l'explication. Il distingue, dans le baptême et l'ordination, le caractère de la grâce. Le premier est indépendant des dispositions morales du sujet, mais les effets salutaires ne sont pas réalisés lorsqu'elles font défaut. Pour lui, le rite sacramentel est objectivement efficace ; il est un acte du Christ agissant par son Église. Le moyen âge apporta des formules pour distinguer l'action du ministre *(opus operans)*, du rite lui-même *(opus operatum)*. Le premier, Pierre de Poitiers († 1205) les employa. Dès lors on fut unanime à affirmer que les sacrements de la loi nouvelle opèrent *ex opere operato*. On essaya ensuite de déterminer la nature de cette efficacité, à l'aide de l'idée de cause. D'où trois systèmes principaux : causalité occasionnelle, (saint Bonaventure, Duns Scot, l'école franciscaine) ; causalité instrumentale dispositive, (Alexandre de Halès, saint Thomas dans les *Sentences*, plusieurs thomistes) ; causalité intrumentale efficiente (saint Thomas dans la *Somme*, Cajetan, etc). Le Concile de Trente en définissant, contre les protestants, l'efficacité *ex opere operato* n'introduisit pas dans sa rédaction le terme de cause ; mais néanmoins les expressions dont il use semblent en impliquer l'idée. Peu après, Melchior Cano proposa une nouvelle théorie, celle de la causalité morale, Vasquez la reprit et la développa. C'est avec la causalité physique, telle que Cajetan l'a exposée, le système qui, aujourd'hui, rallie le plus de suffrages.

4° *Le caractère sacramentel.* — La doctrine du caractère sacramentel n'est pas, comme l'a prétendu le protestant Chemnitz, une invention d'Innocent III ; elle n'est pas davantage, comme l'affirme M. Harnack, un expédient de polémique, par lequel saint Augustin aurait essayé de résoudre la contradiction de son système sacramentel. Elle est sortie de la pratique traditionnelle de l'Église qui ne réitérait pas les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre. D'ailleurs on en trouve

des traces dès l'origine, et les Pères grecs du IVe siècle décrivent le caractère en des termes et avec des comparaisons tels que saint Augustin n'a eu que peu à y ajouter. Son œuvre propre fut de bien marquer la distinction entre le caractère et la grâce. Le haut moyen âge semble l'avoir oubliée. Au XIIIe siècle elle est reconnue ; les théologiens ne discutent que sur sa nature. Les uns (Alexandre de Halès, saint Bonaventure) le rangent parmi les *habitus*, les autres (saint Thomas et son école), tout en reconnaissant qu'il appartient à la catégorie de la qualité, en font une puissance ; d'autres enfin le ramènent à la relation, soit réelle (Duns Scot) soit de raison (Durand de Saint Pourcain).

5° *Le nombre des sacrements.* — La liste définitive des sacrements n'a été donnée qu'au XIIe siècle. Sa formation était subordonnée au développement de la définition du Sacrement. Tant que celle-ci n'a pas été arrêtée, celle-là n'a pu être établie. Aussi on ne la trouve pas chez les Pères, bien qu'ils aient l'usage de tous les sacrements. Préparée par l'école abélardienne, cette liste fut fixée par Pierre Lombard, et depuis elle s'est maintenue inébranlable dans l'Église latine. Elle est la même dans l'Église grecque, preuve qu'il ne s'agit pas d'une invention du moyen âge.

6° *L'institution divine des sacrements.* — Les renseignements sont rares sur ce point. Pourtant M. Pourrat croit pouvoir tenir historiquement que tous les sacrements ont été institués immédiatement par Notre-Seigneur, le Baptême et l'Eucharistie explicitement, les autres implicitement, en ce sens qu'il en a posé les principes essentiels. L'Écriture elle-même le manifeste. Chez les Pères, l'affirmation de l'institution divine est très nette pour ce qui regarde les deux premiers, pour les autres elle apparaît peu à peu. Au moyen âge, deux opinions se partagent les théologiens : l'école franciscaine tient que deux sacrements (la confirmation et l'extrême-onction) n'ont pas été institués immédiatement par le Christ, mais par le Saint-Esprit assistant l'Église ; l'école thomiste professe l'institution immédiate. Le Concile de Trente a défini que tous les sacrements ont le Christ pour auteur, mais ne s'est pas prononcé sur le mode de cette institution. Aussi les opinions diffèrent-elles chez les théologiens actuels.

7° *L'intention du ministre et celle du sujet des sacrements.* — Ici encore la théorie est sortie de la pratique. Le ministre du sacrement s'est toujours considéré comme le représentant et le fondé de pouvoir de Jésus. Lorsque, à partir de saint Augustin, les auteurs ecclésiastiques, réfléchissant sur les conditions de validité des sacrements, traitèrent formellement de l'intention, des hésitations se produisirent. Bientôt des opinions précises se formèrent. Un bon nombre de théologiens exigeaient dans le ministre et dans le sujet l'intention de conférer ou de recevoir le sacrement ; d'autres se contentaient de l'accomplissement intégral du rite sacramentel. Mais tous déclaraient invalide le sacrement administré dans des circonstances où il est évident que le ministre ou le sujet ont l'intention de ne pas agir sérieusement. La définition du Concile de Trente n'a pas précisé davantage, laissant ainsi place pour discuter un problème déjà précédemment soulevé, mais développé à nouveau et avec plus de rigueur par Catharin. Il soutenait que l'inten-

tion intérieure n'était pas requise. De nombreux théologiens ont adopté sa manière de voir ; d'autres sont d'une opinion contraire.

Tel est, dans ses grandes lignes, l'ouvrage de M. Pourrat. On peut en discuter quelques détails, mais, dans l'ensemble, il est solide et témoigne d'une information étendue aussi bien que d'une critique judicieuse.

L'article de M. David S. Schaff [1] est moins vaste dans son objet : il se borne, comme l'indique le titre *The sacramental Theory of the Mediæval Church*, à la période du moyen âge et encore n'étudie-t-il de près que les principaux théologiens, c'est-à-dire, pour lui, Hugues de St-Victor, Alexandre de Halès et saint Thomas d'Aquin. Son travail se distingue moins par la nouveauté que par un réel souci d'objectivité et d'impartialité allant presque à la sympathie [2], toutes choses qu'on n'est pas habitué à rencontrer, du moins à un pareil degré, chez les historiens protestants qui traitent le même sujet. Pourtant, dans la question de la Pénitence et des indulgences spécialement, l'auteur a commis plus d'une erreur, pour avoir témoigné trop de confiance à l'érudition un peu confuse et si souvent mise en défaut du Dr Lea. Il est regrettable qu'il n'ait pas lu les ouvrages du Dr Paulus sur ce sujet [3]. Il y aurait vu que l'indulgence s'appliquait aux fautes, seulement en ce sens qu'elle enlève la réserve et permet à tout confesseur de les absoudre. D'ailleurs il suffit de lire la Décrétale incriminée de Boniface VIII, pour écarter l'interprétation proposée par M. Schaff : l'indulgence remet les fautes, mais à ceux qui se sont déjà confessés avec de vrais sentiments de pénitence : *vere pœnitentibus et confessis*.

Outre ces travaux d'un intérêt général pour cette question, nous avons, sur plusieurs sacrements, des monographies intéressantes. Avant de les aborder, signalons en passant un article du Dr J. Ernst, [4] sur la position prise par Denys d'Alexandrie dans la question du baptême des hérétiques. Les opinions sont partagées à son sujet, et les témoignages anciens, loin d'éclaircir la question, semblent la compliquer. Saint Jérôme, en effet, le range parmi les partisans de la doctrine africaine, tandis que saint Basile s'étonne de lui voir reconnaître le baptême conféré par les Montanistes. Après un examen minutieux des textes, le Dr Ernst croit pouvoir conclure que Denys était d'accord avec saint Cyprien pour rejeter le baptême des hérétiques, ou plus exactement le baptême conféré par ceux qui professent de fausses doctrines sur Dieu; par contre il admettait le baptême des schismatiques qui n'erraient pas sur ce point, et parmi eux il rangeait, différant en cela de saint Basile, les Montanistes.

---

1. *The Princeton Theological Review*, avril 1906, pp. 206-235.

2. Voir, par exemple, p. 206 « He (the mediaeval theologian) confided in the powers of the human intellect to solve every possible question which may present himself from the heavens above or the earth beneath. His conclusions may be wrong, and at no point are they more wrong than in his teachings concerning the sacraments, but his high purpose deserves recognition, and his teaching deserve respectful study. »

3. Voir surtout *Johann Tetzel der Ablassprediger*. Mayence, 1899.

4. *Die Stellung Dionysius des Grossen von Alexandrien zur Ketzertauffrage*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1906, I, pp. 38-56.

L'histoire du sacrement de Confirmation vient d'être traitée, presque en même temps, en Autriche, par M. F. J. Doelger,[1] et en France, par MM. G. Bareille et P. Bernard. L'article publié par ces derniers, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot[2], est très complet : M. Bareille a traité la période patristique, le moyen âge étant réservé à M. P. Bernard. Leurs renseignements pourtant sont trop fragmentaires ; ils sont classifiés sous des rubriques théoriques nombreuses (noms, existence du sacrement, matière, forme, auteur, ministre, sujet, nécessité, effets, cérémonies), au milieu desquelles on a peine à suivre le développement historique de ce rite et de la doctrine émise à son sujet. L'ouvrage de M. Dolger n'échappe pas complètement au même reproche ; l'auteur aurait pu atténuer les inconvénients de cette méthode analytique en donnant, dans un bref résumé, les grandes lignes de l'évolution suivie par ce sacrement au cours des siècles. De part et d'autre, les conclusions sont sensiblement les mêmes.

L'étude de M. Dolger peut se diviser en deux parties : la première a pour but de constater que la Confirmation est un sacrement; la seconde étudie plus en détail l'histoire de ses divers éléments.

Dans la primitive Église, l'initiation chrétienne comprenait trois cérémonies essentielles : immersion, onction et imposition des mains. Quelle est l'origine et la portée des deux dernières ? Et d'abord l'onction n'a pas été empruntée, comme le prétend M. Harnack, aux Gnostiques : leurs théories sur la matière les empêchaient d'en faire un élément de sanctification. Si quelques-uns la pratiquent, c'est un reste du Christianisme apostolique, importé chez eux. Quant au rite de l'imposition des mains, les écrivains ecclésiastiques du IIIe siècle le reconnaissent dans le récit des Actes VIII, 14, 17. Et ainsi, pour ces deux pratiques, on peut remonter jusqu'aux Apôtres. Mais quelle était la valeur de ces rites ? Étaient-ils de pures cérémonies faisant partie d'un même tout, l'initiation chrétienne, et qui, dans la suite, se détachant d'elle, par une évolution plus ou moins normale, se seraient constituées en sacrement distinct, ou bien avaient-elles déjà, dès l'origine, ce dernier caractère ? Pour répondre historiquement à cette question, on ne peut invoquer la différence des noms employés pour désigner ces divers rites, car leur signification a souvent varié. Il faut rechercher le sens que les Pères attribuaient à cette cérémonie et s'ils lui reconnaissaient une efficacité propre, distincte de celle du baptême. Or c'est bien ce qu'affirment Tertullien, saint Cyprien, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Cyrille d'Alexandrie. Ils trouvent la trace de cette distinction jusque dans l'Écriture et les paroles du Christ. On peut donc tenir que la Confirmation est un véritable sacrement puisque, d'après l'histoire, elle est identique avec l'imposition des mains par laquelle les Apôtres conféraient la grâce promise par le Christ.

Les chapitres suivants étudient plus en détail les divers éléments du

---

1. *Das Sakrament der Firmung*. (Theologische Studien der Leogesellschaft herausgegeben von Dr A. Ehrhard und Dr Fr. M. Schindler, 15). Vienne, Mayer, 1906, in 8°, XVIII-228 pages.

2. Fasc. XXI, 1907.

rite sacramentel, matière, forme, effets, ministre. Nous ne pouvons suivre M. Dölger dans son enquête historique. Elle est très minutieuse et fait une large place aux documents empruntés aux églises orientales. Notons que la forme a subi un développement et des variations depuis les origines jusqu'au XIIe siècle. Les Apôtres eux-mêmes, en imposant les mains, prononçaient des paroles, sous forme de prière plus probablement. La formule donnée par saint Thomas d'Aquin est celle qu'on retrouve dans le décret d'Eugène IV aux Arméniens ; elle persistera. — Le ministre de la Confirmation en Occident fut toujours, de règle générale, l'évêque. Il nous paraît cependant que M. Dölger a par trop simplifié la question des chorévêques, en affirmant que le pouvoir de confirmer leur était refusé. Au moment même où en France les conciles décidaient en ce sens, les chorévêques exerçaient librement les fonctions épiscopales en Germanie, et un parti, à la tête duquel se trouvait Raban Maur, leur en reconnaissait le droit, ou du moins tenait pour valides les actes accomplis par eux. [1] En Orient, le prêtre est ministre ordinaire de la Confirmation. Cette pratique remonte peut-être jusqu'au IVe siècle. Il est fort possible aussi que sa diffusion ait été aidée par la doctrine du Pseudo-Denys, d'après laquelle la partie principale du sacrement serait la consécration de l'huile sainte, l'onction elle-même ne serait plus que secondaire, quelque chose comme la distribution de la sainte Eucharistie aux fidèles.

M. L. Saltet vient de nous donner sur *Les Réordinations* [2] un travail fort remarquable et, pour une bonne part, entièrement neuf.

Cette question est une des plus délicates et des plus difficiles, dans l'histoire du Sacrement de l'Ordre. Elle n'avait pas échappé à l'oratorien J. Morin, dans son *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, mais, comme il ne disposait pas alors de toutes les ressources littéraires dont l'érudition nous a enrichis, son œuvre était devenue insuffisante. La question avait été reprise depuis, mais sans profit sérieux pour l'histoire, car, la plupart du temps, on l'avait traitée avec des intentions polémiques, favorables ou hostiles à l'Église et à la papauté. Il faut donc savoir gré à M. Saltet de s'être consacré à cette tâche ardue et de l'avoir menée à bonne fin.

Voici ses conclusions. « Dès les origines chrétiennes, on constate deux traditions différentes. Celle de Rome affirme que le Baptême administré en dehors de l'Église, dans certaines conditions, peut être valide et ne doit pas être réitéré. Celle d'Asie considère comme nul le Baptême administré en dehors de l'Église, et même par des ministres d'une certaine indignité dans l'Église, et admet la réitération d'un tel Baptême. A cette date reculée on ne parle guère que du Baptême. Mais ces décisions étaient fondées sur une idée qu'on ne pouvait manquer, dans la suite, d'étendre aux autres sacrements... L'Église d'Afrique suivit d'abord l'usage romain, mais adopta ensuite celui d'Asie. Au milieu du IIIe siècle, sous le pape Étienne, un conflit se produisit entre

1. La même remarque peut s'appliquer à M. Bernard, *loc. cit.*, c. 1066-1067.

2. *Les Réordinations, étude sur le Sacrement de l'Ordre* (Collection *Études d'Histoire des Dogmes et d'Ancienne littérature ecclésiastique*). Paris, Gabalda, 1907 ; in-8°, VIII-420 pages.

les Églises de Rome et d'Afrique : c'est la controverse baptismale. La thèse de l'invalidité des sacrements administrés en dehors de l'Église est fortement développée par saint Cyprien. Bien qu'abandonnée, au IVe siècle, par tous les catholiques du monde latin, elle subsistait dans les œuvres de saint Cyprien, comme témoin d'une ancienne tradition. Celle-ci fut maintenue par les donatistes et les ariens.

« Contre les donatistes, saint Augustin a précisé et développé la doctrine qui était en germe dans les déclarations du pape Étienne... Par malheur, à Rome, la chancellerie pontificale continua à employer les anciennes formules. Innocent I, saint Léon, le pape Pélage, tout en professant les principes de saint Augustin, ont employé un langage qui contenait une bonne partie des vieilles sévérités contre les sacrements des hérétiques et des schismatiques. Ces exagérations éloquentes devinrent une cause d'erreur, à une époque où, la doctrine sur ce point s'étant obscurcie, et la culture générale ayant fortement baissé, on prit ces déclarations à la lettre. C'est le cas d'un bon nombre de théologiens des XIe et XIIe siècles.

« Du VIIe au XIe siècle, se place, pour l'Église, une suite d'épreuves. Le pouvoir d'ordre se trouve entraîné et compromis dans les conflits ecclésiastiques et politiques. La doctrine en reçut des contre-coups fâcheux. Ce sont l'attitude de l'Église anglaise à l'égard des Bretons : l'annulation et la réitération des ordinations du pape Constantin par le concile romain de 769 ; celles des ordinations d'Ebo, des chorévêques, d'Ansbert, archevêque de Milan, de Léon VIII. C'est enfin la consultation de Rathier de Vérone.

« Au XIe siècle, la conscience chrétienne a eu, en Occident, pour la simonie, l'horreur qu'elle a eue, à d'autres époques, pour l'hérésie. Le moine Guy d'Arezzo dénie aux simoniaques tout pouvoir d'ordre, dans une lettre bientôt attribuée au pape Pascal I. Sur cette donnée, une théologie se constitue, dont l'architecte est le cardinal Humbert. Il fallut longtemps pour extirper les idées inexactes ainsi mises en circulation. Le pape Léon IX a mis en pratique les idées d'Humbert, et a procédé à de nombreuses réordinations. Pierre Damien soutient la vraie doctrine, mais se heurte à des oppositions très décidées, dont le cardinal Deusdedit est un bon représentant. Ce dernier exploite à merveille les textes traditionnels qui peuvent lui être favorables et tire les autres à lui.

« Le schisme occasionné par la lutte de Grégoire VII et du roi Henri IV d'Allemagne posa, de nouveau, la question de la validité du pouvoir d'ordre, en dehors de l'Église. C'est à Urbain II qu'échut la lourde responsabilité de la résoudre. Quant aux principes, deux points sont hors de doute : premièrement, dans le sacrement de l'Ordre, Urbain II considérait l'onction comme le rite essentiel, le seul qui ne pût pas être réitéré. Secondement, Urbain II, appliquant à l'ordination les textes traditionnels où il est question de la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains, réconciliait les clercs ordonnés dans le schisme, par la réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction. Appliqué aux prêtres, ce cérémonial constituait, contrairement à l'intention du pape, de véritables réordinations. De plus, Urbain II a considéré

comme nuls le diaconat et les ordres inférieurs, conférés à prix d'argent, et les a réitérés. Il a considéré comme nuls et réitéré le diaconat et les ordres inférieurs conférés dans le schisme ou l'hérésie, par un évêque consacré en dehors de l'Église. Enfin, quant aux sacrements administrés en dehors de l'Église, Urbain II voyait une différence réelle entre ces sacrements, suivant qu'ils avaient été administrés par un ministre ordonné *intra* ou *extra Ecclesiam ;* mais, sauf probablement pour l'Eucharistie, cette différence réelle ne saurait être exprimée par les idées de validité et de nullité.

» Les décisions d'Urbain II, insérées par Gratien dans le *Décret*, ont été interprétées par toute une école de Canonistes de Bologne, dans le sens de la théorie de l' *Ordinatio catholica.* Pour Maître Roland (Alexandre III). Rufin, Jean de Faenza, Bernard de Pavie et d'autres, sont valides en fait d'ordinations conférées en dehors de l'Église, celles-là seules qui sont célébrées par un évêque consacré par les catholiques, toutes les autres sont nulles et peuvent être réitérées. Ensuite, d'après les mêmes auteurs, la déposition perpétuelle et la dégradation, sans priver un ministre du pouvoir d'ordre, lient ce pouvoir de telle sorte qu'il est pratiquement inefficace et nul. Cette doctrine a eu un grand crédit à l'École de Bologne, et a été appliquée, plusieurs fois, par la curie, au VIIe siècle. A Paris, certains théologiens ont même attribué à la dégradation l'effet d'effacer entièrement le pouvoir d'ordre de l'âme d'un ministre de l'Église.

» Cette théorie a été combattue successivement par Gandulphe, Huguccio de Pise et Raymond de Pennafort. Elle reparaît comme un souvenir d'école, pendant le grand schisme. Mais, dès le milieu du XIIIe siècle, les grands scolastiques ont exposé, avec toute la clarté désirable, la doctrine sur ces questions. Ils ne se sont pas préoccupés de mettre d'accord ou d'expliquer les témoignages divergents contenus dans les textes. Avec un grand sens théologique, ils ont opté pour les principes de saint Augustin. Cette simplification hardie était, pour l'époque, la meilleure solution possible. »

Dans cet ouvrage, la seconde partie, celle qui traite du moyen âge est, de beaucoup, la plus importante et la mieux traitée. Sans parler de la riche documentation qui est à la base, de l'utilisation de nombreuses *Sommes* encore inédites, M. Saltet, dans l'étude des courants doctrinaux et des faits particuliers, y fait preuve d'un grand sens historique. La première partie, par contre, n'est ni aussi neuve ni aussi fouillée. Quelques affirmations pourraient même être discutées. Faut-il, par exemple, voir dans l'expression du pape Étienne *manus illi imponatur in poenitentiam*, la confirmation (p. 22) ? Que saint Cyprien l'ait entendu ainsi, c'est vrai, mais il n'en reste pas moins que, même à cette époque, ces mots n'étaient pas l'équivalent de cette autre formule *manum imponere ad accipiendum spiritum sanctum* (Ibid. n. 4). Et alors faut-il accepter absolument une affirmation comme celle-ci : « on peut dire que l'ancienne Église a reconcilié les hérétiques baptisés dans l'hérésie par la réintégration de la confirmation » ? Du moins, les avis sur ce point sont partagés et récemment M. Dölger, dans l'ouvrage ci-dessus analysé (pp. 130-144), était loin d'être aussi affirmatif.

Nous n'avons pas encore de bonne monographie de l'Extrême-Onction. Pour l'instant, il faut nous contenter de recueillir les quelques renseignements capables d'illustrer son histoire. Signalons, en ce sens, un article du R. P. J. KERN, S. J. *Zur Kontroverse der Katholischen und der griechisch-orthodoxen Theologen über das Subjekt der hl. Oelung* [1]. Il y montre, entre autres choses, que ce sacrement, jusqu'au XIIe siècle, ne s'appelait pas et n'était pas *l'Extrême* Onction. On ne le conférait pas aux seuls malades en danger de mort, mais à tous les malades. Si, vers le XIIe siècle, un changement se produisit, diverses causes y contribuèrent. D'abord la cupidité d'un clergé trop souvent indigne, qui exigeait des pauvres comme des riches des redevances exorbitantes, pour conférer ce Sacrement. Aussi les fidèles attendaient le plus tard possible pour le demander. A cela s'ajoutèrent des croyances superstitieuses répandues parmi le peuple. « Sunt autem quidam, ut audivimus, dit un synode de Worcester, qui post perceptionem hujusmodi sacramenti sanitati pristinæ restituti nefas reputant, vel uxores suas cognoscere, vel carnes comedere, vel etiam aliqua ratione nudis pedibus ambulare ». Enfin certaines opinions théologiques contribuèrent à confirmer et à justifier cette pratique. Tandis que l'école d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin regardait comme l'effet principal de ce sacrement le réconfort spirituel de l'âme, saint Bonaventure, Duns Scot et leur école désignaient comme tel la rémission finale des péchés véniels. Or tout le monde était d'accord pour affirmer que l'onction ne peut être donnée à un homme incapable de recevoir l'effet principal du sacrement. Tout le monde aussi soutenait que, sans un privilège spécial, nul ne peut pendant longtemps éviter le péché véniel. D'où cette conséquence : il ne faut donner l'onction qu'aux malades déjà proches de la mort, et par là même en état d'éviter de nouvelles fautes. Saint Bonaventure ne recule pas devant cette conséquence : « Sacramentum, non est propter infirmitatem, sed propter hoc, quod (ægrotus) appropinquat egressui, in quo possunt venialia perfecte curari. Et quod istud est verum, patet, quia quantumcumque quis infirmetur, non datur ei Sacramentum, nisi præsumatur, quod moriatur vel quod sit in articulo mortis. Et si constaret nobis de aliquo, quod liberaretur sive liberandus sit, non deberet ei dari hoc sacramentum. » (*In IV Sent.*, dist. 23, a. 1, qu. 1, ad. 1).

L'histoire de la Pénitence a fait bien des progrès en ces derniers temps, et on trouvera un excellent résumé de l'état actuel de la science sur un point spécial, dans l'article *Confession* du *Dictionnaire de théologie catholique*. [2] M. VACANDARD a traité l'histoire de la question du Ier au XIIIe siècle. M. P. BERNARD l'a poussée jusqu'au Concile de Trente. Pourtant il reste encore des obscurités, et l'un des points les plus discutés actuellement est la rémission, par l'Église, des péchés d'impudicité, d'homicide et d'idolâtrie, durant les deux premiers siècles. Jusqu'ici, l'opinion commune était que l'Église primitive, non par défaut de pouvoir, mais par mesure disciplinaire, n'absolvait pas de ces péchés, réservant à Dieu leur rémission. Le pape Calliste le

1. Dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1906, 4, pp. 597-624.
2. Fasc. XX. 1906; c. 838-926.

premier aurait réconcilié les impudiques ; plus tard, le pape Corneille aurait continué dans la même voie, en recevant les *lapsi*. Les tenants de cette opinion, pour nommer les principaux, sont Petau et Sirmond, et, de nos jours, M. Funk, Mgr Batiffol, MM. Vacandard, Boudinhon et Tixeront. Mais récemment, et presque en même temps, M. G. Esser [1], professeur à la Faculté de théologie catholique de Bonn et M. A. d'Alès [2] soutinrent que Calliste n'innova en rien : de tout temps, l'Église avait remis tous les péchés ; s'il y avait nouveauté, c'était chez Tertullien, devenu montaniste. M. P. de Labriolle [3], qui a écrit depuis l'apparition de l'ouvrage de M. Esser, ne s'est pas rallié à sa thèse. M. Funk, dans un récent article [4], a réfuté ses principaux arguments et Mgr Batiffol [5] fait complètement sienne la réplique du professeur de Tubingue. Telle est pour l'instant la situation.

IV.

MONOGRAPHIES D'AUTEURS.

Nous avons toute une moisson d'études sur l'antiquité chrétienne. Elle est même si abondante que nous devrons borner notre revue à cette seule époque, réservant pour un autre bulletin les monographies qui traitent d'écrivains plus récents. S. Clément de Rome, S. Justin, Hermas, S. Irénée, Tertullien, S. Hippolyte, les grands maîtres de l'école d'Alexandrie, Clément et Origène, S. Prosper d'Aquitaine, Vincent de Lérins, autant d'illustres ancêtres dont les idées provoquent encore l'intérêt et qu'il nous faut aborder un moment par l'intermédiaire des travaux qu'ils ont récemment suscités.

Le R. P. Montagne, o. p., a consacré quelques pages à S. Clément de Rome.[6] Le titre qu'il a donné à son étude : *La doctrine de S. Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ*, pourrait tromper sur son contenu. En réalité, dans ces deux articles, c'est à peu près toute la doctrine dogmatique de S. Clément qui est recueillie, classée et exposée dans un ordre didactique. La question de la personne du Christ soulève celle de la Trinité ; parler de son œuvre amène à traiter de l'Église et des moyens de sanctification. Le tout est présenté avec ampleur ; ce qui aurait pu n'être qu'un pâle et faible résumé prend du relief, grâce à la comparaison établie avec les idées des précurseurs ou des contemporains de l'évêque de Rome. On constate que S. Clément a reconnu dans

---

1. *Die Busschriften Tertullians de Pœnitentia und de Pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, ein Beitrag zur Geschichte der Bussdisziplin* (Prog.). Bonn, 1905.

2. *La théologie de S. Hippolyte*, p. 39 ss.; Paris, 1906. — *La théologie de Tertullien*, pp. 489-490; Paris, 1905.

3. Tertullien, *De Pœnitentia, De Pudicitia*, p. XVIII ss.; Paris, 1906.

4. *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus* dans *Theologische Quartalschrift*, 1906, 4, pp. 541-568.

5. *L'édit de Calliste d'après une controverse récente*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, décembre 1906, pp. 339-348.

6. *Revue thomiste*, juillet-août 1905 et mai-juin 1906.

le Christ le Fils de Dieu, Dieu lui-même, fait homme, dans une chair réelle, et ayant souffert pour nous. Son œuvre est une œuvre de médiation et de rédemption. Elle est continuée dans l'Église hiérarchiquement constituée. N'y a-t-il pas un peu d'exagération à vouloir trouver dans l'Épître de S. Clément l'idée de l'Église une et catholique?

S. Justin est un des écrivains les plus significatifs et aussi les plus sympathiques du IIe siècle. Rien d'étonnant à ce qu'il continue d'attirer l'attention. Plusieurs monographies récemment parues témoignent de l'intérêt qu'il suscite et de son importance dans l'histoire de la théologie chrétienne. Parmi ces travaux, l'un d'eux mérite particulièrement d'être signalé. Nous voulons parler de l'étude du R. P. A. L. Feder, s. j., *Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus dem Messias und dem Menschgewordenen Sohne Gottes* [1]. Comme le titre l'indique, l'auteur y expose les idées de S. Justin sur Jésus-Christ, Messie et Dieu fait homme. Une introduction d'ordre général fait connaître la caractéristique du philosophe-apologiste et l'influence qu'il exerça. Il y a peut-être trop d'optimisme à prétendre, comme le fait le P. Feder, que la renommée de Justin traversa «tout le moyen âge». La rareté des manuscrits, l'absence de traductions latines, et de citations, du moins en Occident, nous obligent à dire que, si sa renommée traversa cette époque, ce fut sans attirer l'attention. Il en alla autrement durant la période moderne : le nombre des travaux publiés du XVIe siècle à nos jours en fait foi. Le P. Feder signale et analyse les principaux : on aura tout avantage à consulter cette sorte de répertoire, fruit de son érudition.

Trois parties dans l'ouvrage : le Christ comme Messie, comme seconde personne de la Sainte Trinité, comme Verbe incarné.

S. Justin se base de préférence, pour prouver la messianité du Christ, sur la preuve par les prophéties de l'Ancien Testament, réalisées dans la vie du Sauveur, et il donne des règles pour les bien interpréter. Il insiste beaucoup moins sur les miracles du Christ lui-même. A son époque, il y avait tant de faiseurs de prodiges, que cette preuve était difficile à établir et frappait moins. S'il s'en sert, c'est en la rattachant à la première : les miracles prouvent en tant qu'ils réalisent une prophétie. Il en est à peu près de même du témoignage de Jésus ; il prouve parce que les prophéties faites par lui se sont réalisées. Enfin, S. Justin invoque, en faveur du Christianisme, des arguments d'ordre moral, la pureté et l'élévation de sa doctrine, aussi bien que la rapidité de sa propagation.

C'est dans la Tradition ecclésiastique, dit le P. Feder, que S. Justin a trouvé la formule «le Christ Logos de Dieu», mais c'est lui le premier qui en a donné une explication philosophique empruntée aux idées courantes de son temps, pour en faire le centre d'une théologie et d'une apologétique. Le Logos est bien, pour lui, une personne. S'il n'a pas le concept philosophique de personnalité, s'il lui manque encore une expression déterminée pour l'exprimer, toutefois ce qu'il dit ne peut s'entendre autrement. Le Logos, de plus, est vraiment Dieu, et la preuve, c'est qu'il

1. Fribourg en Brisgau, B. Herder, 1906; XIV-304 pages.

prend place dans la Trinité divine, que par sa filiation il participe à la nature de Dieu, qu'enfin il en a les opérations. Procède-t-il du Père de toute éternité ? On ne peut trouver dans les œuvres de S. Justin, aucun texte qui le dise formellement. Le fameux passage de la seconde apologie n. 6 est insuffisant pour faire la preuve de cette opinion. Ce qu'on y trouve, par contre, c'est un subordinatianisme modéré, d'après lequel le Fils, tout en étant Dieu, ne serait cependant pas complètement, dans sa nature, l'égal du Père. Cela proviendrait, chez Justin, de la transcendance absolue qu'il réclame pour Dieu. Certains auteurs l'ont accusé de confondre le Fils et le Saint-Esprit en une même hypostase : cette interprétation n'est pas fondée ; bien qu'il dise peu de chose de l'Esprit, S. Justin lui reconnaît néanmoins une personnalité distincte.

Sur la Christologie, S. Justin professe que Jésus est vraiment Dieu : mais la preuve qu'il en donne est autre pour les Païens, autre pour les Juifs. Dans l'Apologie, il utilise de préférence les arguments d'ordre rationnel, dans le Dialogue avec Tryphon, il s'adresse aux Écritures de l'Ancien Testament. Il affirme d'autre part la réalité de la chair du Christ contre tous les docètes ; s'il ne s'arrête pas, dans l'Apologie ou le Dialogue, à les réfuter, c'est qu'il n'avait pas affaire à eux dans ces ouvrages. Cependant tout son langage, et particulièrement l'insistance avec laquelle il parle des souffrances de Jésus, témoigne de son opposition à cette doctrine. Il n'est pas davantage un précurseur de l'Apollinarisme, comme on l'a prétendu, car il admet dans le Christ une âme humaine. La Rédemption lui apparaît comme une victoire sur l'empire du démon. Il admet, avec plusieurs des anciens, l'idée millénariste et le règne terrestre du Sauveur.

Cette simple et brève analyse suffira à montrer l'intérêt de l'ouvrage du P. Feder. Mentionnons encore les chapitres très érudits consacrés aux sources de la doctrine du Logos, professée par Justin, et à son symbole christologique ; ils complètent heureusement cette étude si loyale et si consciencieuse, où la richesse de l'information ne nuit en rien à la clarté de l'exposition.

La dissertation doctorale de M. Hans Windisch, *Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin*[1], n'a ni la portée, ni la valeur du précédent travail. L'auteur veut relever ce qui, chez S. Justin, a trait à l'essence et à l'activité divines. Il insiste sur les parties relatives au problème cosmologique et à celui du mal moral. Le monde, d'après S. Justin, est le produit d'une libre création de Dieu. Pourtant, dans l'Apologie, les influences platoniciennes l'amènent à représenter cet acte comme une simple organisation de la matière. Créé par Dieu, le monde est bon ; il n'y a pas en lui d'élément mauvais par nature, comme le prétendent les Gnostiques. Comment se fait-il alors que le mal moral existe en lui ? Il n'est pas l'œuvre de Dieu, mais de la liberté humaine dévoyée et trompée par les démons. De là, le besoin de réparer ce désordre par la rédemption. Elle est l'œuvre du Logos, qui se manifeste aux païens, aux juifs et enfin aux chrétiens. La résurrection de la chair la complète en manifestant la puissance, la bonté et la justice divines.

1. Leipzig, Hinrichs, 1906; 49 pages.

C'est ainsi que M. Windisch a compris la théodicée de S. Justin, et l'a exposée avec un réel souci d'objectivité. En fait, il s'est borné aux seuls rapports de Dieu avec le monde, et on peut, à bon droit, s'étonner qu'il n'ait pas fait la place plus large aux doctrines de l'apologiste sur l'essence divine considérée en elle-même, sur sa transcendance, sur les rapports du Logos avec le Père : il eût ainsi mieux justifié le titre de son ouvrage.

M. George H. Gilbert, en un bref article, *Justin martyr on the Person of Christ* [1], examine la valeur des preuves apportées par S. Justin, dans son *Dialogue*, en faveur de la préexistence du Christ. Aucune d'elles n'est recevable. L'argument scripturaire qu'il veut établir n'est pas basé historiquement, le sens des textes invoqués étant tout autre. On pourrait faire remarquer à M. Gilbert que S. Justin, dans ce même *Dialogue*, insiste sur la nécessité de distinguer, pour connaître la vraie portée des prophéties, entre le sens littéral et le sens spirituel. Souvent c'est celui-ci qu'il invoque de préférence. Vouloir présenter autrement sa pensée, c'est presque la trahir [2].

S. Irénée est, avant tout, l'adversaire des hérétiques et particulièrement de la gnose sous toutes ses formes. Il ne faut donc pas s'étonner de le voir, dans l'*Adversus Haereses*, insister sur les doctrines niées par les gnostiques, ou développer de préférence les arguments qui atteignent leurs positions. Ainsi d'une part il fait l'apologie de l'élément terrestre et charnel, et de l'autre il met en relief la preuve par la tradition.

Ses idées sur le millénarisme, ne sont elles-mêmes que la conséquence de son anti-gnosticisme. M. Buonaiuti vient encore de le faire remarquer [3]. Le Ve Livre de l'*Adversus Haereses* est, dans son ensemble, l'exposition du programme de la rédemption humaine par le Christ, en face des purifications gnostiques. Commencée durant la vie du Sauveur, elle s'achèvera au jour de son retour glorieux, lequel s'inaugurera par le règne millénaire. Il est juste en effet, que l'homme, composé de chair et d'esprit, soit récompensé dans chacune des parties de son être, qui toutes deux sont bonnes. Il est juste qu'il reçoive son bonheur d'abord sur cette même terre où il a enduré la tribulation.

Le travail de M. H. Boehmer, *Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche* [4], se rattache à la seconde des questions ci-dessus mentionnées. Il s'agit d'un texte sur la primauté romaine, (*Adv. haer.*, III, 32) texte devenu classique chez les théologiens. On a beaucoup discuté à son sujet, et des interprètes comme Harnack, Dom Chapman et Funk n'ont pu tomber d'accord. D'après M. Boehmer, on n'a pas suffisamment tenu compte, dans les essais d'explication, ni du contexte, ni d'un passage similaire du même ouvrage (IV, 26, 2). Grâce à cette comparaison, l'auteur peut établir les conclusions suivantes :

---

1. *The american Journal of Theology*, Octobre 1906, pp. 663-674.

2. On annonce comme devant tout prochainement paraître dans la collection *La Pensée chrétienne*, (Paris, Blond) un *Saint Justin* par M. J. Rivière.

3. *Il millenarismo di Ireneo*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, décembre 1906, pp. 903-918.

4. Dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1906, 3; pp. 193-201.

Pour S. Irénée, la marque de l'hérésie, c'est le séparatisme, la cessation des rapports avec les évêques se rattachant par une succession directe aux apôtres, et l'établissement de réunions privées. Par contre le signe de l'orthodoxie, c'est l'union avec les évêques, particulièrement le *convenire ad ecclesiam romanam*. Ce dernier point n'est autre chose que le *recursus ad ecclesiam romanam quæstione de fide aut disciplina mota*. Il se pose comme conséquence de ce fait que l'Église de Rome est une Communauté apostolique et possède par là, la faculté d'établir ce qui était reçu au temps des Apôtres. Plusieurs faits d'ailleurs montrent qu'en pratique on en usa de la sorte. Si Rome est, parmi les Églises apostoliques, particulièrement désignée, si elle a, comme parle S. Irénée, la *potentior principalitas*, cela tient à ce qu'elle se rattache par ses origines aux deux plus illustres Apôtres, Pierre et Paul.

Jusqu'ici nous n'avions guère, pour connaître la pensée d'Irénée que son grand ouvrage *Adversus Haereses*. Mais voici qu'une heureuse découverte [1] de M. Karapet-ter-Mekerttschian vient de nous enrichir d'un traité qu'on croyait perdu : Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ Ἀποστολικοῦ κηρύγματος [2]. A la première annonce de cet événement scientifique, les curiosités étaient en éveil et on espérait trouver là des nouveautés sensationnelles, transformant peut-être l'histoire doctrinale des premiers siècles. Pareils espoirs furent déçus ; l'œuvre nouvelle de S. Irénée ne fait guère que confirmer les opinions émises dans l'*Adversus haereses*. Cette demi-déconvenue explique le désappointement manifesté par quelques critiques [3]. Pourtant l'Ἐπίδειξις est loin de manquer d'intérêt ; soit pour les idées, soit pour la forme sous laquelle elles sont présentées, l'ouvrage est un témoin précieux de la doctrine et de la théologie du IIe siècle. Il est adressé à un ami de S. Irénée du nom de Marcien et a pour but de lui « exposer en quelques mots la prédication de la vérité ». « Je t'envoie donc ce mémoire considérable, afin que par peu tu obtiennes beaucoup et que, grâce à ce petit envoi, tu reconnaisses tous les membres du corps de la vérité et que tu trouves, dans ces quelques mots, les preuves de choses divines [4]. » S. Irénée décrit à grands traits la substance de la prédication apostolique conservée dans le symbole baptismal ; il insiste sur la doctrine du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il décrit ensuite, dans une très belle synthèse, l'histoire de la révélation divine jusqu'à l'entrée dans la terre de Canaan ; il effleure légèrement David et les autres

1. Voir la *Chronique* du présent numéro, *Allemagne*.

2. *Des hl.* IRENAEUS, *Schrift zum Erweise der Apostolichen Verkündigung* Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ Ἀποστολικοῦ κηρύγματος, in armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins deutsche übersetzt von Lic. Dr KARAPET TER-MEKERTTSCHIAN und Lic. Dr ERWAND TER-MINASSIANTZ, mit einem Nachwort und Anmerkungen von AD. HARNACK. Texte und Untersuchungen XXXI, 1; 3e série, I, 1). Leipzig, Hinrichs, 1907; in-8o, VIII-137 pages. — Cf. J. RENDEL HARRIS. *Irenaeus on the apostolical preaching*, dans *Expositor* mars 1907, pp. 246-258; U. MANNUCCI. *La didascalia della chiesa primitiva*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, février 1907, pp. 134-140; A. DEGERT. *Une œuvre inédite de S. Irénée*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, mars 1907, pp. 57-76.

3. « Such being the structure of the book, we repeat that first reading is somewhat disappointing », dit M. Rendel Harris, dans l'article cité, p. 250.

4. Nous citons la traduction française de M. A. Degert.

prophètes : il s'arrête à parler longuement de l'Incarnation et de la nouvelle révélation, montrant sa nécessité, son mode, son efficacité. Il recherche les prophéties qui ont trait au Christ ; il montre sa préexistence dans l'ancienne alliance, son incarnation et sa rédemption dans la nouvelle ; il y ajoute un éloge touchant de l'Église et de sa loi morale. Enfin il termine en revenant sur ce qu'il avait dit au début : la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit est le fondement de la prédication apostolique ; par contre, toutes les hérésies se ramènent à quelque erreur sur l'une des personnes divines.

On ne trouve rien, il est vrai, dans cet ouvrage, ni sur la hiérarchie, ni sur le culte ; la part faite aux sacrements est assez minime. Mais il n'est pas impossible d'expliquer ces omissions par le but spécial que poursuivait l'auteur.

Sur la Trinité, il y a certains passages d'une netteté telle qu'on les croirait presque postérieurs au Concile de Nicée. Citons-en un.

« La règle de notre foi, la base de l'édifice, la solidité de la paroi est ceci : Dieu, Père, incréé, immuable, invisible, seul Dieu créateur de tout : tel est le tout premier point de notre foi. Mais le second est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, le Christ Jésus Notre-Seigneur (apparu aux Prophètes selon la forme de leurs prophéties, selon la condescendance du secret conseil de Dieu le Père), par qui tout a été créé ; qui à la fin des temps pour rendre tout parfait est apparu visible et palpable, homme parmi les hommes, pour anéantir la mort, introduire la vie, et fonder une union intime entre Dieu et les hommes. Le troisième point enfin est le Saint-Esprit, par qui les Prophètes ont prophétisé, les Pères appris les choses divines et les Justes trouvé les voies de la justice et qui à la fin des temps s'est répandu, sous une forme nouvelle, sur l'humanité, par toute la terre renouvelant l'homme pour Dieu. Et ainsi le baptême de notre régénération présente ces trois points, Dieu le Père nous rendant agréables à ses yeux par la régénération au moyen du Fils par le Saint-Esprit. Ceux qui ont en eux l'Esprit de Dieu, sont conduits au Verbe, c'est-à-dire au Fils, mais le Fils les conduit au Père et le Père leur donne l'immortalité. Il est donc impossible de voir le Verbe de Dieu sans l'Esprit, il est impossible d'approcher du Père sans le Fils ; c'est pourquoi la connaissance du Père, c'est le Fils, la connaissance du Fils se fait par le Saint-Esprit ; mais l'Esprit donne le Fils selon la volonté du Père, à ceux que veut le Père, et comme veut le Père ».

D'après M. Mannucci, cet opuscule « semble ouvrir de nouveaux horizons pour la connaissance de l'enseignement théologique et catéchétique des premiers siècles ». Dans son grand ouvrage (I, 10, 1), saint Irénée avait distingué l'enseignement catéchétique de la théologie, le premier se bornant à ce qu'on appela dans la suite : *traditio et redditio symboli*. De l'enseignement théologique, au contraire il donnait une sorte de programme (I, 10, 3) qui correspond exactement avec la matière du présent traité. Quant au mode d'exposition, il est évident que la thèse principale est l'œuvre de la rédemption, à laquelle on rattache celle de la divinité de Jésus-Christ et secondairement la divinité et l'apologie de la religion. Mais, chose digne de remarque, les preuves

sont presque toujours tirées de l'Ancien Testament. De ce fait M. Mannucci conclut à l'existence d'une *didascalia* contenant des arguments scripturaires, composée dans le Judaïsme avant la naissance de Notre-Seigneur. Cette hypothèse d'un recueil de preuves tirées de l'Écriture avait été déjà émise précédemment par M. J. Rendel Harris[1], mais il lui donnait une origine chrétienne et un but de polémique contre les Juifs. Lui aussi trouve dans le nouvel ouvrage de saint Irénée, une confirmation de son hypothèse.

La théologie a été assez longtemps avant de formuler une doctrine exacte sur le Saint-Esprit. Chez les auteurs anciens, même ceux qui admettaient sa divinité et lui faisaient une place dans la Trinité, ne parvenaient pas toujours à définir son rôle et sa nature. Hermas est particulièrement embrouillé sur ce point. M. K. Adam, dans un article intitulé *Die Lehre von heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian*[2], a essayé de démêler et de fixer les idées de ce voyant. Il insiste d'abord, et avec raison, sur le rôle qu'Hermas fait jouer à l'Esprit vis-à-vis de l'homme ; c'est nécessaire pour comprendre la nature qu'il lui attribue. Il le présente d'abord comme quelque chose de céleste habitant dans l'homme, une sorte de grâce sanctifiante, et opérant en lui diverses manifestations. Il sert Dieu, il est dans la jubilation, il s'attriste, il est souillé, blessé, comprimé, il ne trouve plus de place pure, il cherche à s'éloigner, il quitte l'homme, il va vers Dieu,il rend témoignage : toutes choses qui dénoncent en lui une activité personnelle. En dehors de cet esprit sanctificateur, Hermas parle encore d'un esprit prophétique,dans l'homme. En outre, il y a pour lui un esprit divin pour chaque vertu, comme il y a un esprit mauvais pour chaque vice. On sait le rôle important attribué, dans les idées du IIe siècle, aux démons et aux génies.

Vis-à-vis de Dieu, Hermas, au dire de M. K. Adam, — et son opinion d'ailleurs est partagée par la majorité des auteurs — aurait identifié l'Esprit avec le Fils. C'est ce qui ressort de la comparaison de *Sim.*V,6,4 avec *Sim.*V, 6, 7. Chez lui, il ne faut donc pas chercher dans le πνεῦμα τὸ ἅγιον la troisième personne de la Trinité au sens théologique, mais le terme de l'éternelle génération spirituelle de Dieu,celui que l'Évangéliste désigne par le mot Logos. Il admet cependant une Trinité, dont le troisième terme est le serviteur élevé à la dignité de Fils c'est-à-dire Jésus, en qui habite l'Esprit. Il est probable qu'Hermas aura été amené à cette conception par la scène du baptême (Luc, III, 21-22, cf. Matt. III, 16) mal interprétée.

D'après M. Adam, on trouve chez Tertullien une théorie analogue. Comme Hermas, il semble admettre l'identité du Verbe et de l'Esprit, avant l'Incarnation : « Spiritus substantia est Sermonis et Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt. » (*Adv. Prax.*, 26). Sa formule « Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium. » (*Adv. Prax.*, 4), ne

1. *The use of testimonies in the early christian church* dans *Expositor*, novembre 1906, pp. 386-409.

2. *Theologische Quartalschrift*, 1906, 1, pp. 36-61.

doit pas être entendue dans un sens métaphysique, mais dans un sens historique : le Saint-Esprit ne s'est manifesté comme personne divine, par un don du Sauveur, que depuis la Pentecôte, de même que le Verbe s'était manifesté au moment de la création.

L'étude que M. Benjamin B. Warfield a consacrée aux doctrines de Tertullien sur la Trinité (*Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of Trinity*)[1] se place, par ses tendances, à un point de vue opposé. Si M. Adam met en relief les difficultés de la théologie de Tertullien, M. Warfield s'applique surtout à faire voir combien il est proche de l'orthodoxie nicéenne, et tout ce qu'il lui a fourni d'éléments. Il le déclare, et non sans raison, le fondateur de la théologie trinitaire. La doctrine de Tertullien sur la Trinité s'inspire de deux éléments : d'un côté, la théologie du Logos développée par les Apologistes, de l'autre, la règle de foi, le symbole, avec ses affirmations. Celle-ci imposait l'introduction du Saint-Esprit dans la Trinité. Mais le principal problème était d'établir les rapports entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La formule baptismale leur donnait à tous la divinité : cette affirmation pouvait-elle s'accorder avec la doctrine du Logos aux tendances subordinatiennes ? Tertullien tenta l'accord, en formulant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un quant à la substance, mais distincts quant à la personne. Qu'entendait-il exactement par là ? Pour le définir, M. B. Warfield établit, d'après ses œuvres, plusieurs conclusions : 1) Dans la distinction que Tertullien pose entre les « personnes » divines, il entend bien ce terme comme impliquant une distinction réelle ; 2) cette distinction est bien un mode d'être essentiel à la divinité, existant de toute éternité, et non un état qui découlerait des manifestations du Logos et de l'Esprit ; 3) cette distinction sauvegarde pleinement l'unité divine ; 4) la divinité du Fils est en tout semblable à celle du Père ; 5) la divinité appartient au Saint-Esprit comme aux deux autres personnes et il s'en distingue de toute éternité. A ce sujet, M. Warfield ne soulève même pas la question traitée par M. Adam et cependant il est plus d'un texte qu'on peut interpréter contre la distinction.[2]

Pour juger du rôle de Tertullien, le mieux est de le comparer à ceux qui, avant et après lui, traitèrent le même sujet. Nul, à son époque, n'a mieux réalisé, nous dit encore M. Warfield, l'alliance des deux éléments qui sont à la base de toute théologie : la croyance traditionnelle et la spéculation privée. Ni les Apologistes, ni S. Hippolyte, ni même Origène ne l'égalent à ce point de vue. Aussi son influence est restée prépondérante : il prépare Nicée, il annonce déjà S. Augustin, par l'insistance qu'il met à établir l'égalité entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

La terminologie employée par Tertullien dans son exposé de la Trinité a soulevé, depuis des années déjà, une question non encore

---

1. Dans *The Princeton Theological Review*, octobre 1905, pp. 529-557, janvier et avril 1906, pp. 136, 145-167.

2. Cf. A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, pp. 96-99. Paris, Beauchesne, 1905. — Il y aura toujours avantage lorsqu'on voudra étudier Tertullien, à relire ce solide travail.

complètement résolue. M. Harnack, dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[1] soutint que les termes *persona* et *substantia* avaient été empruntés par le théologien africain à la langue du droit et gardaient, chez lui, un sens purement juridique : *substantia* étant le patrimoine commun aux divers ayants droit. Cette opinion, dans le sens précis où elle est présentée par son auteur, est aujourd'hui plus communément rejetée.

Mais la solution de cette question soulève un problème d'ordre plus général : Tertullien a-t-il vraiment reçu une formation juridique ? ou autrement, quelle influence exercèrent sur son œuvre le droit et la jurisprudence? Récemment, M. P. de Labriolle[2] et M. le Prof. Dr Schlossmann[3] ont donné, sur ce point, des conclusions très divergentes. Le premier parle de « l'exceptionnelle compétence de Tertullien en matière de jurisprudence » et aurait une tendance à l'identifier avec le juriste du même nom, dont plusieurs fragments sont cités dans le Digeste. Il trouve des preuves en faveur de son opinion, dans la forme générale des écrits de Tertullien, dans certains arguments apologétiques et polémiques auxquels il a recours, notamment la prescription, dans le grand nombre d'expressions empruntées à la langue du droit. Le Dr Schlossmann, professeur de droit romain à l'Université de Kiel, rejette l'identification proposée et refuse même d'accorder à Tertullien le titre et la qualité de juriste. Ses connaissances en matière de droit et de jurisprudence lui paraissent bornées et confuses ; et cela, il le remarque jusque dans sa doctrine sur la Trinité qu'on invoquait en faveur de l'hypothèse contraire. L'expression *substantia* aurait été empruntée, non au droit, mais à la philosophie stoïcienne, et se prendrait au sens de corps, matière. Les termes juridiques qu'on rencontre dans son œuvre montrent tout au plus qu'il fut un avocat disert, ayant passé par les écoles des rhéteurs.

Quant au mot *persona*, le Dr Schlossmann lui a consacré toute une dissertation spéciale.[4] Il montre que, dans la langue du droit, il ne signifiait pas, avant le Ve siècle, « sujet ayant une capacité juridique », mais, même là, s'employait dans le sens vulgaire de personnage. Dans le langage chrétien, au contraire, ce terme, sous l'influence des locutions hébraïques et des idées nouvelles à exprimer, prit un sens particulier, qui se précise petit à petit par suite d'une influence réciproque des langues grecque et latine dans la théologie. Finalement c'est par celle-ci qu'il entra dans le droit avec le sens d'individu, sujet d'une capacité juridique. Dans ces études, le Dr Schlossmann fait preuve d'une incontestable érudition. Son travail sur le terme *Persona* est particulièrement précieux. Si quelques conclusions de détail semblent un peu forcées, l'ensemble est solide et mérite attention. Sur Tertullien, ses

1. T. II, pp. 286-287, not.

2. *Tertullien Jurisconsulte* dans *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, janvier-février 1906, pp. 5-27.

3. *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1906, pp. 251-275, 407-430.

4. *Persona und* ΠΡΟΣΩΠΟΝ *im Recht und im christlichen Dogma*. Kiel et Leipzig, Lipsius et Tischer, 1906; in-8°, 128 pages.

manières de voir appellent plus d'une restriction, mais il n'y a aucun inconvénient à admettre la thèse générale : Tertullien ne fut pas un technicien du droit. Il demeure cependant qu'il en avait une connaissance assez étendue, ce qui s'expliquera suffisamment par ce fait qu'il reçut une formation de rhéteur. Quintilien, dans son *Institution oratoire* (XII, 3), ne regardait-il pas la connaissance du droit civil comme nécessaire à l'orateur ?

M. P. de Labriolle semble s'être fait, pour l'instant, une spécialité de Tertullien. Il vient de nous donner, coup sur coup, dans la Collection de *Textes et Documents pour l'étude historique du Christianisme* dirigée par MM. H. Hemmer et P. Lejay, une édition du *De Pœnitentia* et du *De Pudicitia* d'une part [1], et du *De Præscriptione* d'autre part [2]. La valeur de ces deux petits volumes les met au premier rang de ceux qui ont paru dans cette série : et ils peuvent passer pour des modèles du genre. Nous n'avons pas ici à faire l'éloge de la traduction, à signaler les mérites de la critique textuelle, ou à relever les renseignements d'histoire littéraire qu'on y trouve. Disons que, dans les introductions sobres, mais complètes et très riches, une part est faite à l'histoire des doctrines. Nous y voyons que le *De Pœnitentia* n'est pas un traité didactique sur la pénitence. C'est une sorte de sermon qui met en lumière le bienfait de la réconciliation avec Dieu, soit avant, soit après le baptême, sans se préoccuper de décrire les formes connues de tous par où elle se réalise dans les communautés contemporaines. Le *De Pudicitia*, M. de Labriolle le fait remarquer, est bien plus important pour l'histoire de la Pénitence. Tertullien vise un cas spécial, l'édit de Calliste admettant à la réconciliation les impudiques. La pensée fondamentale du traité est celle-ci : « la mitigation introduite par Calliste est contraire à la tradition ecclésiastique, contraire au bon sens même, et constitue un abus de pouvoir». On y trouve une classification des péchés bien plus nette que dans le *De Pœnitentia*. Ils sont divisés 1) en *capitalia*, *mortalia*, *majora*, *exitiosa*, *graviora*, qui sont irrémissibles ; 2) en *media*, *mediocria*, *modica*, *leviora*, ceux-ci rémissibles. «Le pardon est accordé par Dieu aux fautes rémissibles sur la prière du Christ (XIX, 25) ; c'est l'évêque qui opère la réconciliation (XVIII, 17). L'*ecclesia* a évidemment, elle aussi, un droit d'intercession : autrement, pourquoi les coupables repentants l'imploreraient-ils (XIII, 7) ? Quant aux fautes irrémissibles, il est défendu de prier pour elles (XIX, 28). Le Christ lui-même n'interviendra pas auprès de son Père (XIX, 26). Leur pardon est aux mains de Dieu seul (III, 3 ; XVIII, 17, etc.)» Il faut se rappeler que Tertullien, lorsqu'il écrivit ce traité, était montaniste décidé. Il le montre davantage lorsqu'il refuse au Pape le pouvoir des clés. Il en vient même à ruiner une de ses thèses favorites : la tradition ecclésiastique, manifestée par la succession des évêques, gardienne du dépôt de la foi. Il reprend le procédé qu'il avait si durement reproché aux hérétiques, l'interprétation

1. *Tertullien. De Pœnitentia. De Pudicita.* Texte latin, traduction française, introduction et index. Paris, A. Picard, 1906 ; in-12, LXVIII-238 pages.

2. *Tertullien. De Præscriptione haereticorum.* Texte latin, traduction française, introduction et index. Paris, A. Picard, 1907, in-12, LXVIII-114 pages.

de l'Écriture en dehors des Églises apostoliques. A signaler encore ce qui a trait, dans cet ouvrage, au pouvoir qu'auraient eu les martyrs de remettre les fautes ; mais les textes ne sont pas assez clairs pour solutionner une question obscure.

Le *De Præscriptione* vise les hérétiques, et établit l'inanité de leurs enquêtes plus ou moins scientifiques en face de la *regula fidei*. D'ailleurs, ils ne sont aucunement recevables à discuter sur les Écritures (XV-XIX), et Tertullien le prouve par le fameux argument de prescription, fin de non-recevoir permettant au possesseur de paralyser l'action qu'on intente contre lui pour reprendre la chose en question. Or, historiquement, affirme Tertullien, il est indubitable que les Écritures sont la possession de l'Église catholique, qui en est l'héritière par voie de transmission légitime. Cet argument avait pour but de rassurer les simples en invoquant la tradition en leur faveur. Ce procédé n'était pas absolument nouveau, mais Tertullien lui a donné une forme plus précise. En réalité, que vaut cette méthode, qui consiste à ne vouloir pas discuter sur le fond ? Elle a des avantages pratiques, répond M. de Labriolle, vis-à-vis des âmes faibles ; elle pouvait avoir des inconvénients en créant une sorte d'apathie intellectuelle fondée sur la légitimité certaine des croyances. En fait, elle ne put jamais faire éluder complètement la controverse, et Tertullien le premier y dérogea.

Ce traité eut une grande influence sur la théologie, notamment à l'époque de la Réforme. Il le méritait, non seulement à cause de l'argument qui en fait le nœud central, mais à cause des tendances et des idées foncièrement catholiques qui en inspirent tout l'ensemble [1].

Un contemporain de Tertullien et, sur bien des points, son émule pour la science et l'ardeur polémique, ce fut le prêtre romain Hippolyte. La destinée posthume de ce personnage fut bien étrange : son œuvre littéraire, immense pourtant, a été dispersée, sa personnalité elle-même a été comme partagée, en sorte qu'on a peine aujourd'hui à reconstituer sa vraie physionomie. Cependant, grâce à de nombreux travaux, sa figure commence à se détacher de l'ombre et successivement, ses écrits, en une sorte de résurrection, sortent par lambeaux de l'oubli et de la confusion accumulés sur eux [2].

M. A. D'ALÈS vient de consacrer à sa théologie une pénétrante étude [3]. Il fallait tout d'abord, pour les raisons susdites, dégager la personnalité de S. Hippolyte, fixer la liste des ouvrages qui lui appartiennent et devront, en conséquence, être utilisés dans un travail de ce genre. Une longue introduction traite de ces matières. Grâce à une analyse et une

---

1. M. P. de Labriolle a développé les idées qui précèdent, dans deux articles de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, (1906) : *L'Argument de prescription*, septembre-octobre, pp. 408-429, nov.-déc., pp. 497-514.

2. Tout récemment, M. T. H. ROBINSON, voulait lui attribuer le célèbre catalogue des Écritures, appelé « Canon de Muratori », (*The authorship of the Muratorian Canon*, dans *Expositor*, Juin 1906, pp. 481-495). Cette hypothèse a été combattue par le Prof. VERNON BARTLET (*Melito on the Muratorian Canon*, dans *Expositor*, septembre 1906).

3. *La théologie de saint Hippolyte*. (Bibliothèque de théologie historique). Paris, Beauchesne, 1906; in-8°, LIV-242 pages.

comparaison minutieuses des sources littéraires, épigraphiques ou hagiographiques qui nous renseignent sur l'histoire d'Hippolyte, M. d'Alès est arrivé à rétablir l'unité dans ce personnage complexe que nous avaient livré jusqu'ici des documents mutilés et épars. « Il est pour nous l'illustre écrivain de l'Église romaine, antipape de 227 à 235, rentré au bercail avec son troupeau durant la persécution de Maximilien... » Pour ce qui est de ses œuvres, « tout converge... vers l'attribution, au docteur honoré d'une statue au Champ Véran, de tous les ouvrages connus sous le nom d'Hippolyte et des *Philosophumena*. »

Aussi M. d'Alès ne s'est pas arrêté aux scrupules qui avaient empêché M. Tixeront d'utiliser les *Philosophumena* pour une étude de la doctrine d'Hippolyte. Il les joint aux autres ouvrages du prêtre romain et y puise avec une égale assurance. Ceux-ci d'ailleurs, dans l'état où ils nous sont parvenus, fournissent bien peu de matière à un historien des doctrines. Est-ce pour cela que M. d'Alès a introduit dans son travail divers sujets qui n'ont avec la théologie que de lointains rapports : telles les études sur le canon pascal ou la chronique d'Hippolyte ? On a déjà reproché à certaines collections historiques de vouloir imposer un nombre de pages sensiblement égal à toutes les questions qui rentrent dans leur objet, quelle qu'en soit l'importance. Il serait regrettable que la *Bibliothèque de théologie historique* entrât dans cette voie et sacrifiât la rigueur scientifique à un souci de régularité factice. Du moins, dans le cas, si M. d'Alès nous a donné non seulement une étude sur la théologie de S. Hippolyte, mais une petite somme sur sa personne et sur son œuvre, elle est excellente, et nous aurions mauvaise grâce à nous en plaindre.

Trois points sont particulièrement intéressants dans la théologie d'Hippolyte : la Trinité, la pénitence et l'eschatologie : 1° Toute sa vie, S. Hippolyte lutta contre les monarchiens et patripassiens de toute nuance. « Vers le début du IIIe siècle il entrait en lice par la composition du *Syntagma* (Somme *contre toutes les hérésies*, livre qui aboutissait à la condamnation de Noët. Trente ans plus tard, il y revint avec de nouvelles armes et combattit à la fois le maître et les disciples dans les *Philosophumena*. L'expression authentique de sa pensée se trouve pour nous soit dans l'important fragment *contre Noet* qui paraît avoir été la finale du *Syntagma*, soit dans les deux derniers livres des *Philosophumena*, fruit d'une pensée plus mûre. » Il tient que Dieu est un, mais en même temps, il affirme fortement que cette unité essentielle comporte une *économie* mystérieuse, ou communication à trois personnes distinctes. Sur la génération du Verbe, il a plus d'un point de contact avec les Apologistes du IIe siècle, p. ex. la distinction entre le Verbe immanent et le Verbe proféré dans la création ; mais ce qui, chez ceux-ci, n'était qu'indiqué, se précise dans ses œuvres. Il assigne à la filiation du Verbe un double fondement, l'un divin, l'autre humain par l'Incarnation ; il insiste sur la liberté absolue du Père dans la génération du Fils, et c'est là une des traces les plus notables du subordinatianisme que décèlent certains passages de ses écrits. — 2° Dans la question de la Pénitence, Hippolyte, comme Tertullien, appartient au parti rigoriste, et mène campagne contre le pape Calliste. Nous avons

dit plus haut [1] comment M. d'Alès apprécie ces positions respectives. — 3° Si, dans ses spéculations eschatologiques, Hippolyte dépend de S. Irénée, il ne partage pas cependant ses croyances millénaristes. Il attend un second avènement du Christ incarné, dans l'appareil triomphal du jugement qui aura lieu vers l'an 500. En attendant le jugement, toutes les âmes sont réunies dans l'ᾅδης en « deux demeures provisoires, l'une pour les justes, l'autre pour les pécheurs... Au jour qu'il a marqué, Dieu ressuscitera tous les corps pour le jugement... Les corps des justes seront revêtus d'immortalité et de gloire, ceux des pécheurs renaîtront, avec toutes leurs maladies et leurs misères, pour le châtiment. Il appartient au Verbe de Dieu, investi de tout pouvoir par son Père, de juger tous les hommes ; il enverra les pécheurs au feu inextinguible, et introduira les justes dans le royaume céleste pour y goûter ces biens que l'œil n'a point vus... » Il ne semble pas que S. Hippolyte ait fait une place au Purgatoire.

L'œuvre d'Hippolyte a surtout exercé une influence en Orient, et c'est celui-ci qui nous la rend ; si fragmentaire encore qu'elle soit, elle n'en est pas moins pleine d'intérêt, et il faut savoir gré à M. d'Alès d'en avoir habilement groupé les éléments épars.

Dans un article du *Dictionnaire de théologie catholique*, M. A. de la Barre a fourni une bonne étude d'ensemble sur Clément d'Alexandrie. On y trouvera un exposé succinct, mais complet, de ses opinions théologiques. Nous ne pouvons manquer de signaler également la réédition du *Clément d'Alexandrie* de M. E. de Faye [2] ; c'est un des ouvrages les plus significatifs en la matière.

Le R. P. Prat, s. j., vient de consacrer à *Origène* un des volumes de *La Pensée Chrétienne* [3]. Il y étudie le théologien et l'exégète. Son travail est conçu de façon à donner une idée, sinon complète, du moins réelle du grand Alexandrin. Une introduction traite la question de l'Origénisme et délimite les responsabilités qui reviennent, dans ces erreurs, à celui dont elles empruntent le nom. Le corps du volume comprend des citations, reliées entre elles par de petites dissertations explicatives, qui en précisent le sens et la portée. Sans doute le R. P. Prat marque de la sympathie pour l'illustre génie qu'il veut faire connaître, mais elle ne va pas jusqu'à lui cacher les lacunes, les obscurités, parfois même les erreurs de son héros. Notons, d'après lui, le caractère doctrinal d'Origène et quelques-unes de ses positions théologiques.

Placé de bonne heure à la tête du Didascalée d'Alexandrie, Origène continua la tradition de ses prédécesseurs en faisant une large place à la philosophie. Toutefois, on a exagéré l'influence de celle-ci sur sa théologie. «Il n'est, à proprement parler, ni stoïcien, ni pythagoricien, ni platonicien.» Il ressentit surtout l'influence du fondateur de l'éclectisme Ammonius Saccas. «On ne comprendra jamais rien aux théories d'Origène, si on le croit inféodé à une école particulière, et la grande

1. Voir page 369.
2. Paris, Leroux, 1906; in-8°, 352 pages.
3. Paris, Bloud, 1907; in-12, LXIII-221 pages.

erreur de l'origénisme, sous ses diverses formes, a été de chercher dans ses écrits le développement logique et poussé jusqu'au bout d'un système philosophique». S'il s'est servi de la philosophie grecque, pour l'expression de ses doctrines, c'est ailleurs, dans la tradition chrétienne, qu'il faut chercher l'origine de ses idées. Son *Periarchon* est une vraie somme de théologie scolastique, c'est-à-dire la science des conclusions rationnelles fondées sur la révélation.

Ne pouvant passer en revue toute la doctrine d'Origène, signalons du moins ses conclusions sur la Trinité. « Si l'on se donne la peine d'étudier consciencieusement ses œuvres, au lieu d'en détacher quelques lambeaux de phrase dont le sens est obscur et l'expression mal venue, » on ne le trouvera pas en défaut sur ce point. « Il est évident que sa Trinité sainte, sa Trinité éternelle, sa Trinité souveraine, sa Trinité adorable, a un caractère transcendant, infiniment élevé au-dessus des créatures. Le Fils et le Saint-Esprit ont, comme le Père, tous les attributs de la divinité, l'immatérialité absolue, l'omniscience, la Sainteté substantielle, l'immensité, la nécessité de l'être ; et ils les possèdent à titre exclusif. Les trois personnes, quoique distinctes, sont inséparables.» Sa terminologie marque un progrès et a le souci de la précision. Il emploie déjà le terme ὁμοούσιος ; πρόσωπον ne joue aucun rôle dans la doctrine de la Trinité : la différence entre ὑπόστασις et οὐσία n'est pas toujours claire, mais ces mots ne sont jamais complètement synonymes : le premier désigne la réalité plutôt que la personne, le second l'essence plutôt que la substance. S'il veut insister sur la notion de personne, il emploie des périphrases. La hiérarchie des personnes divines, telle qu'il l'expose, ressemble, de prime-abord, à une subordination, mais le R. P. Prat, après avoir reconnu qu'il y a dans ses œuvres « quelques textes difficiles qui veulent être interprétés avec indulgence » ajoute : « Nous croyons cependant que la plupart des griefs portent à faux ou reposent sur un malentendu ». Origène parle du Logos, tout en blâmant l'abus que les Gnostiques font de ce terme. Si son Logos « emprunte certains traits à la philosophie profane, il est calqué sur celui de Jean. Il en diffère en ce qu'il est plutôt la raison que la parole, l'intelligence que l'acte d'entendement ; mais c'est une raison, une intelligence *personnelle* et cela ne permet pas de l'assimiler au Logos de Philon ou de Platon ». En somme, si Origène a « fait parfois fausse route, c'est le sort commun des pionniers et des initiateurs ; mais sa contribution au progrès de l'exégèse et de la théologie est telle qu'il est difficile de l'exagérer. »

Saint Prosper d'Aquitaine est-il, dans la question de la prédestination, le disciple fidèle de S. Augustin ? Telle est la question à laquelle nous avons essayé de répondre dans un article intitulé : *La question de la Prédestination aux Ve et VIe siècles. S. Prosper d'Aquitaine, Vincent de Lérins, Cassien.*[1] L'examen de ses œuvres nous a amené à distinguer, dans la carrière littéraire de Prosper, deux périodes. Durant la première, celle de la Lettre à Rufin, du *Carmen de Ingratis*, des *Res-*

1. *Revue d'histoire ecclésiastique*, avril 1906, pp. 269-300.

ponsiones ad excerpta Genuensium, l'Aquitain ne fait que transmettre à ses compatriotes, et dans toute leur rigueur, les enseignements de l'évêque d'Hippone. Mais, en face des attaques persistantes dont cette doctrine fut l'objet, il en vint à céder sur un point, la réprobation des damnés. Tandis que S. Augustin ne veut pas en chercher la cause ailleurs que dans les profondeurs mystérieuses de la sagesse divine, S. Prosper l'attribue à la prescience par Dieu de leurs fautes futures. C'est la seule différence notable qu'on remarque entre l'enseignement de son maître et le sien, et ce n'était pas un progrès. Son vrai mérite dans l'histoire de la théologie, est d'avoir maintenu les positions acquises — sauf ce point — et d'avoir permis à l'augustinisme de s'acclimater en Gaule.

Parmi les adversaires de S. Prosper, nous avons rangé S. Vincent de Lérins, et plusieurs passages du fameux *Commonitorium* nous paraissaient dirigés contre S. Augustin. Tel n'est pas l'avis de M. F. Brunetière, dans l'éloquente Préface qu'il a écrite pour la traduction de cet ouvrage par M. P. de Labriolle.[1] Mais ses raisons n'ont rien de convaincant et ne parviendront pas à changer l'opinion à peu près commune. Celle-ci s'impose tellement que, dans le même volume, M. P. de Labriolle s'y rallie. Quoi qu'il en soit des circonstances qui lui ont donné naissance, le *Commonitorium* n'en reste pas moins une œuvre singulièrement représentative dans l'histoire de la théologie, soit à cause des vérités qu'il met en relief, soit surtout en raison de l'usage qu'on en a fait par la suite. Le but de Vincent est d'ordre pratique : il veut indiquer aux catholiques un moyen de s'orienter sûrement vers le vrai, quand une controverse s'élève en matière de religion. Il pose pour cela le critère qui permettra de distinguer la vraie tradition : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Plus loin il corrige ce que cette affirmation aurait de trop rigide, puisqu'en apparence elle exclut tout progrès dans le Christianisme, par une définition de ce même progrès. Ce sont ces deux idées qui ont fait la fortune de ce petit traité. Aucune n'était absolument neuve, mais leur expression était déjà si heureuse que les théologiens modernes, et, jusqu'à un certain point l'Église elle-même, n'ont pas craint d'adopter les formules de Vincent de Lérins. Et c'est pourquoi cet ouvrage ancien garde une actualité toujours persistante.

Kain. M. Jacquin. O. P.

---

1. *Saint Vincent de Lérins* (Collection *La Pensée Chrétienne*). Paris, Bloud, 1906; in-12, XCVIII-144 pages.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Publications nouvelles. — Le professeur H. Strack annonce dans le *Theologische Literaturzeitung*, 1907, n° 5, col. 130-131, que l'on vient de retrouver la section *Seder* Ve du Talmud palestinien, inconnue jusqu'ici ainsi que la VIe, et dont on se demandait même si elles avaient jamais existé. Les rabbins, Dr. S. Friedlaender et S. Buber ont publié tout récemment le texte des traités *Chullin* et *Bekhoroth* ; ils préparent l'édition de deux autres traités *Zebachim* et *Menachoth*. M. Strack souligne l'importance de la découverte, en particulier pour l'exégèse des nombreux endroits difficiles des quatre premières sections.

— Nos lecteurs savent sans doute déjà que l'archimandrite Dr. Karapet Ter-Mekerttschian a découvert, en 1904, à Eriwan, la traduction arménienne d'un traité de saint Irénée mentionné par Eusèbe, H. E., V, 26 sous ce titre : Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος et que l'on croyait perdu. Il vient de la publier, avec le concours du Dr. Erwand Ter-Minassiantz, en y joignant une traduction allemande : *Des Heiligen Irenaus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, etc., in-8° de VIII et 137 pp. 1907. Les éditeurs pensent que le manuscrit contenant cette traduction est du XIIe siècle ; ils conjecturent que la traduction elle-même remonte à la seconde moitié du VIIe siècle, mais n'osent décider si elle a été faite du syriaque ou du grec, tout en paraissant incliner vers cette dernière hypothèse. Ce traité est postérieur à l'*Adversus Haereses*. C'est une sorte d'exposé d'ensemble de la doctrine chrétienne, appuyé sur l'A. T. bien plus que sur les Évangiles. On y trouve cette affirmation étonnante que Jésus souffrit sous Ponce-Pilate et que ce dernier était procurateur de la Judée *sous l'empereur Claude*. Cette publication ouvre la troisième série des *Texte und Untersuchungen* que dirige M. Harnack.

— Le R. P. Aug. Lehmkuhl, S. J., vient de donner une 3e édition de ses *Casus Conscientiae* (Fribourg en B., Herder, 1907). Les cas y sont exposés avec clarté et brièveté. Il y en a parfois trois se rapportant au même principe. Ce sont des cas rencontrés par l'auteur dans son ministère ou qui lui ont été soumis des points les plus variés du globe. Leurs solutions sont multiples, parce que dans la réponse, le R. P. examine les circonstances diverses qui peuvent se présenter et modifier les décisions. Elles reproduisent les théories enseignées dans sa Théologie Morale. Comme l'auteur y soutient le probabilisme, il ne faut pas s'étonner si ses solutions ne sont pas acceptées par tous les moralistes, si elles ont été même attaquées. Nous n'avons pas à entrer en discussion au sujet de ces théories appliquées aux cas proposés. Il nous suffit de noter ce point. Nous tenons à signaler d'abord les tables

alphabétiques de chaque volume qui permettront aux confesseurs de trouver facilement un cas semblable à celui qui les préoccupe, ensuite certaines solutions, appuyées sur les décrets, émanés récemment des Congrégations romaines. J. N.

Conférences. — Le professeur Ehrhard, de Strasbourg, a donné le 27 Février et les 7 et 12 Mars, à Cologne, trois conférences relatives aux attaques que la théologie protestante libérale dirige, depuis un certain nombre d'années, contre les vérités fondamentales du Christianisme, sur le terrain de l'histoire des dogmes. Les deux dernières conférences ont eu pour objet divers problèmes particuliers de l'histoire des dogmes. La première, d'un intérêt plus général, a développé ce thème : Notre attitude relativement à cette branche nouvelle de la science théologique qu'on appelle l'histoire des dogmes. Elle a été, en somme, un plaidoyer convaincu et convaincant en faveur d'une culture plus scientifique et plus intense de l'histoire des dogmes par les catholiques. Mgr Ehrhard trouve regrettable que sur les 8 Facultés de théologie catholique que possède l'Allemagne, deux seulement, Munster et Munich, aient une chaire d'histoire des dogmes, et qu'en fait de Manuel les catholiques allemands ne puissent présenter que Schwane, qui est « une étude dogmatique habillée d'histoire ». Contre l'affirmation de M. Harnack que le catholicisme est incapable, et pour des raisons de principe, de pratiquer, d'une manière scientifique, l'histoire des dogmes, le professeur Ehrhard proteste avec énergie. Le conflit entre protestants et catholiques ne vient pas de ce que ceux-ci entendent s'affranchir des règles, obligatoires pour tous, de la critique historique, mais bien de ce que ceux-là repoussent les règles théologiques dont les premiers se préoccupent justement. Leur philosophie, non plus, n'est pas identique. Le protestantisme libéral s'établit sur le terrain du relativisme historique et du naturalisme psychologique et les catholiques refusent résolument de s'y placer.

Nominations. — Dans sa séance du 21 décembre l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris* a nommé correspondant étranger M. Théodore Noeldecke, professeur honoraire de l'Université de Strasbourg. Le 2 mars dernier, l'éminent orientaliste célébrait le 70me anniversaire de sa naissance. A cette occasion, de nombreux savants du monde entier, disciples ou amis, lui ont dédié un monumental recueil de travaux : *Orientalische Studien*, 2 vol. in-8° de LIV et 1187 pages, Leipzig, Töpelmann, 1906, où les biblistes, les historiens des Religions, des doctrines chrétiennes et de la philosophie trouveront à prendre.

— Le Dr Joh. Nikel, professeur ordinaire d'exégèse de l'A. T. à la Faculté de théologie catholique de Breslau, a été nommé consulteur de la *Commission biblique*. Le professeur Nikel est particulièrement qualifié pour remplir cet office. Mentionnons, à cette occasion, l'intéressante contribution qu'il a donnée l'an passé au *Festschrift zum Breslauer Bischofsjubiläum* sous ce titre : *Das Alte Testament und die vergleichende Religionsgeschichte*, et dont il vient de publier un tiré à part. Il y insiste sur la nécessité pour les catholiques de pratiquer la méthode

d'histoire comparée des religions dans son application à l'étude de l'A. T. et cite avec éloge les noms de Lagrange, Zapletal et Hehn dont les beaux travaux ont ouvert la voie.

— Le Dr Oskar Braun, professeur extraordinaire de langues et littératures sémitiques à l'université de Würzbourg vient d'être nommé professeur ordinaire de patrologie à la même université en remplacement du Dr Sickenberger. Le professeur O. Braun a publié : *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, 1891 (traduction allemande du traité de Moses b. K. sur l'âme d'après le man. syr. 147 du Vatican et biographie de cet évêque Jacobite du IXme siècle) ; *De sacra Nicæna Synodo ; Syrische Texte des Maruta von Maipherkat. Nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übersetzt* (dans « Kirchengeschichtliche Studien » de Knöpfler, Schrors, Sdralek), 1898 ; *Das Buch der Synhados. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erläutert*, 1900 (il s'agit d'un recueil syriaque contenant les actes d'une quinzaine de synodes tenus pour la plupart à Séleucie-Ctésiphon de 410 à 795 et quelques autres documents) ; *Ein Beitrag zur Geschichte der persischen Gotteslehre* (dans *Zeitsch. d. deutschen morgenl. Gesellsch.* Band 57, p. 562 et ss.) ; *Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe* (dans l'*Oriens Christianus*, 1901, pp. 138-152), etc.

— Le Dr Paul Riessler, précédemment curé à Blaubeuren, succède au regretté P. Vetter comme professeur ordinaire d'exégèse de l'A. T. à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Tubingue. Collaborateur du *Biblische Zeitschrift* et du *Theologische Quartalschrift*, il a donné : *Das Buch Daniel erklärt* dans le *Kurzgefasste wissensch. Commentar zum A.T.* du Dr B. Schaefer (Vienne). Cfr. *Revue Biblique*, 1904, p. 606.

— C'est M. Ludwig Busse, professeur ordinaire de philosophie à l'université de Munster, qui remplace, en cette même qualité, à l'université de Halle, M. Vaihinger dont nous avons annoncé la démission pour cause de santé.

Décès. — M. W. Wrede, professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à l'université de Breslau, est mort le 23 novembre, âgé de 47 ans. Il a publié : *Untersuchungen zum I Clemensbrief*, 1891 ; *Ueber Ausgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, 1897 ; *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901 (son ouvrage le plus intéressant et qui a fait grand bruit lors de son apparition) ; *Das Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht* (dans les *Texte und Untersuchungen* de Harnack, IX, 2) 1903, où il conclut à la non authenticité ; *Charakter und Tendenz der Johannes Evangeliums*, 1903 (brochure) ; *Das literarische Rätsel der Hebräerbriefs* (dans les *Forschungen* de Bousset-Gunkel, 1906). Il y conclut qu'elle est pseudonyme. M. Wrede était considéré comme passant les bornes permises en fait de scepticisme critique.

— M. le professeur Bernhard Stade est décédé le 7 décembre dernier à Giessen, où il était professeur ordinaire d'exégèse de l'Ancien Testament. Il avait 59 ans. Il avait fondé en 1881 et dirigeait l'importante revue *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft*.

Ouvrages principaux : *De Isaiæ vaticiniis Aethiopicis*, 1873 ; *Ueber die alttest. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, 1876 ; *Lehrbuch der hebräischen Grammatik*, 1879 ; *Geschichte des Volkes Israel*, Band I et II, 1 (le fascicule 2 est de Oskar Holtzmann), 1887-1888 ; *Hebräisches Wörterbuch zum A. T.* (en collaboration avec Siegfried), 1893 ; *Die Entstehung des Volkes Israel* (*Akademische Rede*), 1897, 3me édit, 1899 ; *Ausgewählte akad. Reden und Abhandlungen*, 1899 ; *The Books of Kings* (dans *The Sacred Books of the Old Testament. A critical Edition of the Hebrew Text.* Printed in Colors etc. de Paul Haupt) — avec le concours de Schwally, 1904 ; *Biblische Theologie des A. T.*, Erster Band. *Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums* (dans le *Grundriss d. Theol. Wiss.*) 1905 ; de nombreux et importants travaux de critique, d'exégèse et d'histoire bibliques dans le *Zeitschrift f. d. A. W.*, en particulier : *Das Kainzeichen*, 1894. M. Stade appartenait à l'école de Wellhausen (Cfr. *Rev. d. Sc. Ph. et Théol.* I, p. 133 et ss.).

— M. Frédéric Blass vient de mourir, soudainement emporté par une maladie de cœur. Le savant philologue était né à Osnabrück, le 22 janvier 1843. Il étudia aux universités de Goettingue et de Bonn, où il prit le grade de docteur en philosophie. Il enseigna comme privat-docent de philologie classique à l'université de Königsberg en 1874 et fut nommé professeur extraordinaire en 1876, puis professeur ordinaire en 1881 à celle de Kiel. Depuis 1892, il occupait la chaire de philologie classique à l'université de Halle. Il était docteur ès lettres de l'université de Dublin, membre de l'Académie royale d'Irlande, de la Société pour la promotion des études grecques de Londres, de l'Académie des Sciences de Berlin. C'était, en matière biblique, un savant très indépendant et de tendances généralement modérées.

Parmi ses ouvrages, nous citerons seulement : *Hermeneutik u. Kritik* (dans le *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft* du Dr Iwan von Mueller, Band I, B, 1892) ; *Acta Apostolorum* (édition du texte grec), 1895 ; editio minor, 1896 ; *Evangelium Lucae* (texte grec), 1897, 3e édit., 1902 ; *Philology of the Gospels*, 1898 ; *Grammatik der neutest. Griechisch*, 2e édit., 1902 ; *Evangelium secundum Matthäum* (texte grec), 1901 ; *Textkritische Bemerkungen zu Matthäus* (dans les *Beiträge zur Forderung christ. Theologie*, de A. Schlatter et H. Cremer, 4e année, fasc. IV), 1900 ; *(Barnabas) Brief an die Hebräer, Text mit Angabe der Rhythmen herausg.*, 1903 ; *Evangelium secundum Johannem* (texte grec), 1902 ; *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kuntsprosa*, 1905 ; *Textkritisches zu den Korintherbriefen* (dans les *Beiträge...* de Schlatter-Luetgert, 10e année, fasc. I), 1906.

— La mort du Dr Fr. Xaver von Funk provoque, dans le monde savant, d'unanimes regrets. L'éminent professeur est décédé le 24 février, à l'âge de 66 ans.

Sa carrière a été peu mouvementée. Il naquit le 12 octobre 1840 dans le Wurtemberg, à Abtsgmünd. Il prit ses grades à l'université de Tubingue. Ordonné prêtre en 1864, il vint, un peu après, étudier à Paris et y passa une année. En 1870, il fut nommé professeur extraordinaire et, en 1875, professeur ordinaire d'Histoire ecclésiastique,

Patrologie et Archéologie à la faculté de théologie catholique de l'université de Tubingue.

Son œuvre scientifique est considérable. Il a publié : *Zins und Wucher*, 1868 ; *Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes*, 1876 ; *Patres apostolici*. Textum recensuit, adnotationibus... illustravit, versionem latinam... addidit Fr. X. F., 2 vol., édit. I, 1878-81 ; édit. II, adaucta et emendata, 1901 ; *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe*, 1883 ; *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, édit. I, 1886 ; édit. V, 1907 (trad. franç. par Hemmer, avec préface de Duchesne, 2 vol. nouvelle édit. 1902 ; ital. par Percibaldi, 3 vol. 1903-04) ; *Doctrina duodecim apostolorum*, 1887 ; *Die apostolische Constitutionen*, 1891 ; *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I, 1897 ; *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften* (dans les *Forschungen zur Christlichen Litteratur-und Dogmengeschichte* des prof. A. Ehrhard et J. P. Kirsch, Band II, Heft 1-2), 1900 ; *Zur Geschichte des Wucherstreites* (extrait du *Festgabe fur Alb. Schaffle*), 1901 ; *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, II, 1899 ; *Die apostolichen Vater*, Textausgabe (dans le *Sammlung ausgewahlter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, de G. Krueger, II Reihe, 1 Heft), 1902, 2e édit. 1906 ; *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 vol. 1905 ; *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, III, sous presse.

Collaborateur habituel et co-directeur du *Theologische Quartalschrift*, collaborateur de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de l'*Historisches Jahrbuch*, etc., il a publié de nombreux articles sur des problèmes d'ancienne littérature chrétienne et sur les institutions chrétiennes primitives. Ces articles se trouvent en grande partie réunis dans ses trois volumes de *Kirchengeschichtliche Abhandl. und Untersuch.* On se souvient, en particulier, de la part qu'il a prise aux récentes discussions relatives à l'Agape et à la discipline de l'Arcane.

Nous allions oublier de mentionner l'étude : *Katholisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, qu'il donnait, l'an passé, à la grande Encyclopédie : *Die Kultur der Gegenwart*, et qui figure : Teil I, Abteilung IV, pp. 221-252. La demande qui lui en avait été faite est l'un des derniers hommages rendus à son exceptionnelle compétence et à sa haute probité scientifique.

ANGLETERRE. — Publication nouvelle. — Au cours de l'année 1904, des ouvriers terrassiers trouvèrent par hasard à Assouan, l'antique Syène, sur les confins de la Haute-Égypte et de l'Éthiopie dix papyrus araméens en très bon état de conservation. Un seul se trouvait ou fut déchiré en deux. Cinq de ces papyrus et une moitié du document déchiré furent acquis par M. Robert Mond, trois et demi par lady W. Cecil, un par la Bodléienne d'Oxford. M. A. H. Sayce, avec le concours de M. A. E. Cowley viennent d'en publier les fac-similés avec une Introduction générale (Sayce), une introduction philologique (Cowley) une explication des noms propres égyptiens (Spiegelberg), une bibliographie des papyrus araméens trouvés jusqu'ici en Égypte (Seymour de Ricci), une traduction anglaise avec commentaire et le texte araméen. M. Mond a couvert les frais de cette publication qui a pour titre : *Aramaic Papyri*

discovered at Assuan, edited by A. H. Sayce, etc., in-fol. de 79 pages, 27 planches, Londres, A. Moring ; 1906. Nous ne pouvons, pour le moment, que signaler l'intérêt tout à fait exceptionnel de cet ouvrage et de cette trouvaille. Les documents publiés remontent à l'époque de Xerxès, Artaxerxès, Darius, (470-411) et ne sont rien moins que les archives privées d'une famille juive établie en Égypte. Ils nous renseignent sur l'état des croyances et des rites Juifs à cette époque. Remarquons seulement que la législation deutéronomique sur l'unité d'autel n'est pas observée par ces émigrés.

Universités.— Sir W. M. Ramsay, l'éminent philologue et archéologue, professeur à l'université d'Aberdeen, stimulé par les récentes découvertes de MM. von Landau et Winckler à Boghaz-Keuï (Cilicie), l'ancienne capitale des Héthéens, vient de solliciter et d'obtenir du chancelier de son université. lord Strathcona, une subvention annuelle de 500 liv. sterl., valable pour cinq années, en vue d'une campagne de fouilles dans la même région. Des démarches ont été faites pour l'obtention du firman requis. Souhaitons à sir W. Ramsay une abondante récolte de documents nouveaux. Le problème Héthéen attaqué de plusieurs côtés à la fois et par des savants de premier ordre finira bien par être résolu.

AUTRICHE. — Publications nouvelles. — M. Rudolf Beer, professeur de langue et littérature espagnoles à l'université de Vienne s'occupe de compléter la *Bibliotheca Patrum latinorum Hispanensis* dont M. de Hartel a publié le premier volume en 1887 d'après des notes fournies par le Dr Loewes. On sait que ce recueil et d'autres du même genre se rattachent, en qualité de recherches préliminaires, à la publication du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* qui se poursuit sous le patronage et par les soins de l'Académie impériale de Vienne. C'est à elle que le professseur Beer a présenté récemment une importante étude sur les Manuscrits de l'abbaye bénédictine de Sainte-Marie de Ripoll, en Catalogne. Souhaitons que le savant professeur pousse activement ses recherches et nous donne, sans trop tarder, un catalogue complet des textes patristiques conservés en Espagne, catalogue qui ne peut manquer d'être, à différents points de vue, très intéressant.

— Depuis Janvier 1906 paraît à Salzbourg une Revue internationale d'ethnologie et de linguistique, l'*Anthropos*. C'est une création de la *Leogesellschaft* qui a obtenu, dans cette entreprise, l'appui de la *Görresgesellschaft*. La direction du nouveau périodique a été confiée au R. P. W. Schmidt, de la Société des missions étrangères de Steyl, en résidence à Saint-Gabriel, Moedling près Vienne. Créer un recueil scientifique où l'on centralise les recherches des savants catholiques en matière d'ethnologie, intéresser à cette œuvre les missionnaires catholiques qui sont qualifiés comme personne pour fournir des renseignements de première main sur les peuples qu'ils évangélisent, tel est le dessein des fondateurs de l'*Anthropos*, et il est des plus opportuns. L'on a fait à la nouvelle revue un accueil chaleureux, aussi bien parmi les missionnaires auxquels le P. Schmidt a demandé leur collaboration que parmi les savants. Les fascicules parus jusqu'ici ont pleinement justifié les espé-

rances que le programme avait fait naître. L'*Anthropos* semble devoir se placer au premier rang des revues d'Anthropologie.

Ajoutons qu'il est réellement international. Il a donné, au cours de l'année 1906, des articles en allemand, anglais, espagnol, français, latin, etc. La Chronique est rédigée en deux langues, allemand et français. C'est Mgr Le Roy, le distingué Supérieur Général des Pères du Saint-Esprit, qui a donné l'article-introduction : *Le rôle scientifique des missionnaires.*

L'*Anthropos* paraît tous les trois mois. Administration : Salzbourg, Bergstrasse 12, Autriche. Prix : 18 fr.

Décès. — L'Autriche vient de perdre un savant éminent en la personne de Wilhelm Ritter von Hartel, Ministre de l'Instruction publique, décédé à Vienne vers la fin de Janvier. M. de Hartel était né à Hof, en Moravie, le 28 mai 1839. Il s'adonna de bonne heure à l'étude de la philologie classique pour laquelle il avait un goût très vif. Docteur en philosophie de l'université de Vienne en 1864, il débute à la même université comme privat-docent de philologie classique en 1866. En 1869, il est professeur extraordinaire ; professeur ordinaire, en 1872. Il entre à l'Académie des Sciences de Vienne comme correspondant en 1871 et devient membre actif en 1875. En 1890, il est nommé directeur de la *Hofbibliothek*. L'Académie des Sciences de Munich l'inscrit parmi ses membres étrangers de 1re classe et celle de Vienne en fait son vice-président.

Son œuvre scientifique est considérable. Bornons-nous à citer ce qui se rapporte plus directement aux études dont s'occupe la Revue. Le *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, que publie l'Académie des Sciences de Vienne, doit beaucoup à M. de Hartel. Il a donné personnellement les volumes III, *S. Thascii Caecilii Cypriani opera omnia*, 1868-71 ; VI, *Magni Felicis Ennodii opera omnia*, 1880 ; XIV, *Luciferi Calaritani opuscula*, 1886 ; XXIX et XXX, *S. Pontii Meropii Paulini Nolani opera*, 1894 ; à quoi il faut joindre un volume de recherches préliminaires : *Bibliotheca Patrum lat. Hispaniensis*, 1887. Dans le domaine patristique, M. de Hartel a encore publié : *Eutropius und Paulus Diaconus*, 1872 ; *Eutropii Breviarium*, 1872 ; *Patristische Studien*, I, 1890, II, 1895 ; *Zum Briefwechsel d. Ausonius und Paulinus*, 1897. Il a écrit, en outre, un volume *Ueber griechische Papyrii Erzh. Rainer*, 1886 et donné avec le concours de Franz Wickhoff une splendide édition photographique de la " *Wiener Genesis* " (*Codex purpureus Vindobonensis*), en 1895.

M. de Hartel a fondé en 1879, avec Schenck les *Wiener Studien*, *Zeitschrift für klass. Philologie.*

— Le P. N. Nilles, S. J., professeur de droit canonique à l'Université d'Inspruck, est décédé le 31 Janvier à l'âge de 79 ans. Il était l'un des fondateurs et l'assidu collaborateur du *Zeitschrift für katholische Theologie* que publient les Jésuites d'Inspruck.

BELGIQUE. — **Publication nouvelle.** — La librairie A. Dewit, rue

Royale, 53, Bruxelles, publie en souscription une traduction française par les Pères de la Compagnie de Jésus de la belle *Histoire du Concile du Vatican, depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation, d'après les documents authentiques*, par le R. P. Théodore GRANDERATH, S. J., et publiée par le R. P. Conrad KIRCH, S. J. L'ouvrage comprendra trois tomes in-8°. Le prix de la souscription est de 30 francs, payables par tiers. L'entreprise mérite le plus grand succès.

Universités et musées. — Durant les vacances pascales, des cours sont organisés à l'Université de Louvain. Ils sont spécialement destinés aux professeurs de l'enseignement moyen.

— Le gouvernement Belge a chargé M. JEAN CAPART, conservateur des Musées royaux, d'une mission archéologique en Égypte. Il doit pratiquer des fouilles sur une concession de mille hectares obtenue du gouvernement égyptien aux ruines d'Héliopolis. M. Capart aura pour adjoints MM. le docteur MATHIEU et F. MAYENCE, ancien membre de l'École française d'Athènes. La mission durera trois ans.

CANADA. — Congrès et Universités. — Le 15e Congrès international des Américanistes a tenu ses assises à Québec, en Septembre dernier, du 10 au 17, sous la présidence du Dr R. Bell, Directeur du General Survey of Canada à Ottawa. Près de quatre-vingt-dix Mémoires relatifs à l'éthnographie et à l'archéologie Américaines y ont été lus. Parmi eux citons ceux qui offrent un intérêt plus direct pour l'histoire des religions. Le lundi soir, 10 Septembre, M. LEOPOLDO BATRÉS, archéologue Mexicain et l'un des vice-présidents du Congrès lut une intéressante étude sur *L'état actuel des fouilles dans le Teotihuacan*, l'antique centre sacerdotal Toltec. Le mardi 11, dans la séance du matin, M. A. M. TOZZER, professeur d'archéologie de l'Amérique Centrale à l'Université de Cambridge, Massachusetts, donna lecture d'un mémoire sur un sujet apparenté au précédent : *Quelques restes d'anciennes formes dans la civilisation des Mayas du Yucatan et des Lacandones de Chiapas*. Le soir du même jour, M. LEJEAL, professeur d'archéologie Américaine au Collège de France parla de *La question Calchaquie*. Le jeudi 13, à la séance du matin, le P. HUGOLIN, Franciscain, lut un travail sur : *L'idée morale et spiritualiste chez les Chippewas*. Mentionnons encore un mémoire de M. l'abbé E. GAUVREAU : *Religion des Dakotas et des Assiniboines*.

La prochaine réunion se tiendra en 1908 à Vienne, Autriche. Si celle qui vient de se tenir à Québec a été si fructueuse, le mérite en revient, pour une bonne part, à Mgr Laflamme, le très distingué doyen de la Faculté des Arts de l'Université Laval, auquel la tâche de l'organiser avait été confiée.

— Nous lisons dans l'*Annuaire de l'Université Laval* que 118 étudiants ont suivi les cours de la Faculté de Théologie de Québec, pendant l'année scolaire 1905-06. La Faculté a créé un bachelier en théologie, quatre licenciés et sept docteurs.

— Avec l'agrément de Mgr Bégin, archevêque de Québec, la *Somme Théologique* de St Thomas a été adoptée par le Grand Séminaire de l'archidiocèse comme texte à expliquer au cours de théologie dogmatique.

ESPAGNE. — **Enseignement.** — L'évêque de Madrid-Alcala vient d'annexer à son Grand Séminaire une Faculté d'Écriture Sainte. Il avait préalablement demandé au P. Luis Murillo, S. J., l'un des principaux collaborateurs de *Razon y Fe* et bibliste connu, un rapport programme. Ce rapport a été publié in-extenso par l'*Universo* des 10 et 11 octobre 1906. Le plan d'études bibliques qu'il propose est basé sur le règlement rédigé par la Commission Biblique et annexé à la Lettre pontificale *Scripturæ Sanctæ* du 28 Février 1904. Il répartit les cours entre les six années qu'il juge indispensables pour une solide formation théologique, ceux de langues d'abord : grec, hébreu, chaldéen et, au choix, le syriaque, l'arabe ou l'éthiopien ; puis ceux d'introduction ; enfin ceux d'exégèse. Comme manuels, il recommande : pour l'introduction, Cornely ; pour l'exégèse, Carrières et Fillion ; pour l'archéologie biblique Jahn, Glaire, Vigouroux, Ubaldi, Buhl (sous réserves), Caminero.

— Mgr Valdés, des Ermites de S. Augustin, évêque de Salamanque, vient de créer une Association destinée à promouvoir l'étude et l'apostolat intellectuel parmi les membres de son clergé. Cette société comporte trois sections : théologie et droit canonique ; philosophie et sciences sociales ; action intellectuelle par la parole et par la plume. Chaque jeudi elle tient une réunion, plus solennelle le premier jeudi du mois, où l'on traite un sujet fixé d'avance. Par sa culture, déjà remarquable, le clergé de Salamanque est parfaitement en état de tirer profit de cette institution.

Nomination. M. José Ramon Mélida, l'archéologue estimé, a été nommé membre de l'Académie royale d'Histoire, de Madrid. Il a prononcé, le jour de sa réception, un discours fort intéressant sur les *Antiquités préhistoriques de l'Espagne.*

ÉTATS-UNIS. — **Conférences.** — Le professeur W. James vient de donner à la Colombia University, New-York, une série de huit lectures sur : *Pragmatism, a new name for an old way of thinking.* Le 29 Janvier, il a traité : *Philosophie et Vie ;* le 30 : *La méthode pragmatique ;* le 31 Janvier et le 1 Février : *Exemples de son application à des problèmes philosophiques anciens ;* le 5 : *Pragmatisme et Sens commun ;* le 7 : *Pragmatisme et Humanisme ;* le 8 : *Pragmatisme et Religion.*

Le professeur Josiah Royce, de l'université Harvard, vient de donner, à l'université de l'Illinois, Urbana, cinq conférences sur : *La loyauté comme principe moral.* Voici les sujets traités : *Le problème de la morale ; Quatre idéals de personnalité ; La loyauté comme idéal personnel et social ; La loyauté comme facteur de la vie américaine ; Personnalité et immortalité.*

Retraite et Nominations. — M. William James vient de résigner ses fonctions de professeur de philosophie à l'université Harvard, Cambridge, Massachusetts. Il reste cependant membre de cette université

où il enseignait depuis 1872. Il se propose de consacrer son temps et ses forces principalement à la composition d'ouvrages.

— Le Dr Franz Boas, professeur d'anthropologie à la Columbia University, New-York, a été élu président de l'*American Anthropological Association*.

— Le P. Kennedy, O. P., maître en théologie, régent des études au Collège théologique des Dominicains à Washington, a été appelé à donner un cours sur *Les Sacrements*, à l'université catholique d'Amérique. Le P. Kennedy est considéré comme l'un des théologiens les plus remarquables des États-Unis.

Décès. — On annonce la mort de M. David Irons, professeur de philosophie à Bryn Mawr College, Pensylvanie. Il était né en Écosse en 1870, il avait pris le grade de Maître ès Arts à l'université de St-André dans son pays natal et le doctorat en philosophie à la Cornell University, Ithaca, New-York en 1894. Après avoir rempli divers offices dans cette dernière université, il avait été choisi comme professeur de philosophie à Bryn Mawr College. Il laisse divers écrits de psychologie et de morale.

— M. Charles Edward Garman, professeur de philosophie à Amherst College, Amherst, Massachusetts, est pareillement décédé. Il a peu écrit, mais, par son enseignement, il a exercé une réelle influence sur la pensée philosophique aux États-Unis. L'an dernier, il célébrait le jubilé de ses vingt-cinq ans d'enseignement de la philosophie. Cinq de ses anciens élèves lui dédièrent, à cette occasion, un volume de *Studies in Philosophy and Psychology*, Houghton et Cie, Boston et New-York, 1906. C'est un recueil de treize dissertations, dont cinq sont psychologiques et huit philosophiques, et parmi lesquelles nous signalerons : *L'évolution morale*, par M. Hayden Tufts ; *Le problème de la conscience*, par M. Frederick J. E. Woodbridge ; *L'élément intellectuel dans la musique*, par M. Ch. Lee Norton ; *Pragmatisme et Kantisme*, par M. W. L. Raub ; *La cause du mouvement volontaire*, par M. S. R. Woodworth.

— Mgr William Stang, évêque de Fall-River, Massachusetts, est mort le 2 Février. Il comptait parmi les prélats les plus instruits des États-Unis et suivait de très près le mouvement théologique et philosophique contemporain. Né en Allemagne, dans le grand-duché de Bade en 1854, il fit ses études supérieures à l'université de Louvain. Fixé aux États-Unis, il y remplit divers offices, puis revint à Louvain comme vice-recteur du Collège Américain. En 1904, il fut nommé évêque de Fall-River. Il laisse plusieurs ouvrages parmi lesquels nous citerons : *The Life of Martin Luther ; The Catholic Bookkeeper ; Pastoral Theology ; Pepper and Salt ; Socialism and Christianity*. Son dernier travail est un excellent article sur l'œuvre scientifique du P. Denifle, O. P. et spécialement sur *Luther und Luthertum*, publié dans l'*American Ecclesiastical Review* du mois de Janvier.

FRANCE.— Publications et Revues.— La *Bibliothèque musicologique*, qui paraît à la librairie A. Picard, a pour but de publier un ensemble de travaux d'histoire musicale, conçus d'après les méthodes historiques et phi-

logiques les plus rigoureuses, et embrassant toutes les époques et tous les pays. Deux volumes sont en vente : A. Gastoué. *Les Origines du Chant Romain, l'Antiphonaire Grégorien* ; J. B. Rebours. *Traité de Psaltique, théorie et pratique du Chant dans l'Église grecque*. Deux autres sont sous presse : Thibaut. *L'Origine Byzantine de la notation neumatique de l'Église latine*. Villetard. *L'Office de Pierre de Corbeil et la fête de l'Ane*. Les historiens de la Liturgie ne manqueront pas de suivre les progrès de cette nouvelle collection.

Nous avons plaisir à leur signaler également la très intéressante et pratique *Introduction aux Études Liturgiques* que Dom Cabrol vient de publier chez Bloud, un vol. in-16 de 169 pp.

— Mgr Batiffol vient de réunir en volume divers articles ou discours, sous le titre général de *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique*. (Paris, Gabalda, 1907). Voici la liste de ces divers travaux : École normale et école pratique.— La vie journalière d'un Institut catholique. — L'enseignement supérieur et les intérêts de l'Église. — L'Enseignement supérieur ecclésiastique depuis le Concordat. — Séminaires d'histoire. — Le sens et les limites de l'histoire des dogmes. — Léonce Couture. — Un précurseur du mouvement présent. — L'enseignement ecclésiastique vers 1880. — A propos de Richard Simon. — L'éducation sociale. — Appendices : Notes sur une récente enquête universitaire. — De l'étude des langues vivantes.

Plusieurs sont intéressants pour les historiens, tous témoignent de la science et de la haute compétence de l'auteur et, selon son vœu, contribueront « à faire comprendre ce qu'est en France l'enseignement supérieur ecclésiastique, et en quoi il est un élément intégrant de la vie du catholicisme ». Les deux appendices méritent une particulière attention de la part de tous ceux qui s'intéressent à l'organisation de l'enseignement supérieur, soit dans les Universités de l'État, soit dans les fondations libres des catholiques.

— Il est trop tard pour faire encore l'éloge de l'ouvrage du savant P. Grisar : les meilleurs juges ont suffisamment rendu hommage à sa valeur scientifique, lorsqu'il parut en allemand, pour qu'on ait besoin aujourd'hui d'insister. Mais, nous sommes heureux de pouvoir annoncer une traduction, qui mettra à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs français cette œuvre si importante pour l'histoire de la papauté : *Histoire de Rome et des papes au moyen âge* par le P. H. Grisar, S J. *Rome au déclin du monde antique*, avec 224 figures et plans historiques. Traduction de l'allemand avec l'autorisation et des corrections de l'auteur par E. G. Ledos, archiviste-paléographe ; 2 vol. gr. in-8°, de 465-456 pages, Paris, Rome, Lille, Desclée, de Brouwer et Cie, 1906. On y trouvera, en même temps que le récit des faits intéressant la vie et l'action des Souverains Pontifes, depuis saint Silvestre, un brillant exposé de la civilisation chrétienne à cette époque. Les riches connaissances archéologiques de l'auteur lui ont permis de suppléer, sur bien des points, au silence des autres sources. Grâce à elles, nous sommes sûrement renseignés sur la topographie de l'ancienne Rome. Les documents épigraphiques fournissent aussi — et nous tenons à le signaler

ici — plus d'un renseignement utile pour l'histoire des doctrines et des institutions. Sur ce dernier point, le Livre V est tout particulièrement riche et précieux.

Nous devons ajouter que la présente traduction française offre, sur l'édition allemande, quelques avantages appréciables. L'auteur en effet a bien voulu, à son occasion, faire à son œuvre les additions et corrections rendues nécessaires par les dernières découvertes et les travaux récents. Une table très détaillée, due à Mlle Henriette Ledos facilite les recherches ; enfin une bibliographie, placée à la fin du second volume, indique les ouvrages à consulter, avec leurs traductions françaises quand il y a lieu.

— *La Quinzaine* a cessé de paraître depuis le 15 Mars, faute de ressources suffisantes. Plus de douze années elle a courageusement lutté, s'efforçant, à son rang et par ses moyens propres, de conquérir aux idées religieuses, en France, une influence plus active et plus étendue. Si, en dépit de tout, la pensée catholique excite, à l'heure qu'il est, dans les milieux cultivés et parmi la classe ouvrière, un intérêt plus vif et plus sympathique, *La Quinzaine* y est bien pour quelque chose. Quand même on ne partagerait pas toutes les idées auxquelles elle a ouvert ses pages — et tel est notre cas — c'est un devoir d'équité de reconnaître les services qu'elle a rendus à la cause commune. Le mérite et l'honneur en reviennent très particulièrement à son distingué et dévoué Directeur, M. Fonsegrive.

Institutions scientifiques. — *L'Institut français d'Archéologie orientale* du Caire vient d'échanger l'immeuble qu'il possédait au quartier de Kasr-el-Nil contre un autre situé dans le quartier de Kasr-el-Doubarah. C'est un palais de construction récente et magnifique où les services de l'Institut seront très au large. Il a reçu de plus une somme de 1.500.000 fr. qui va être employée, partie à élever sur le nouveau terrain une construction où s'installera l'École française de Droit, jusqu'ici fort mal logée, partie à développer ses propres travaux scientifiques.

Nominations. — Mgr Péchenard qui dirigeait, depuis une douzaine d'années, l'Institut Catholique de Paris, avec tant de sagesse et de dévouement, ayant été nommé évêque de Soissons, le cardinal-archevêque de Paris a présenté, les évêques protecteurs ont agréé et le St Siège a institué comme recteur M. l'abbé Baudrillart, ancien membre de l'Oratoire, professeur d'Histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie du même Institut. Cette nomination a reçu partout le plus sympathique accueil.

Dans un article fort intéressant, publié le 15 Mars par la *Revue du Clergé Français*, M. Baudrillart annonce le dessein de créer à l'Institut Catholique plusieurs cours nouveaux, en particulier un cours d'*Histoire des Religions*, un cours d'*Histoire des Origines Chrétiennes*. Nous faisons des vœux pour qu'il lui soit donné de réaliser prochainement ces nobles projets.

— Le Ministre de l'Instruction publique vient de confirmer Mgr Duchesne dans ses fonctions de Directeur de l'*École Française de Rome* pour une nouvelle période de six ans.

— Le Ministre de l'Instruction publique a nommé M. Monceaux, à la chaire d'Histoire et de Littérature latines au Collège de France vacante par suite de la démission de M. G. Boissier. Les trois volumes parus (1901-1906) de son *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion des Arabes*, ont reçu, dans le monde savant, le meilleur accueil. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vient de leur attribuer une récompense de 1500 fr. sur le prix Bordin.

— La chaire d'Histoire des Religions au Collège de France étant devenue vacante par suite du décès d'Albert Réville, le Ministre de l'Instruction publique vient d'y nommer M. Jean Réville, fils du défunt, secrétaire de la Section des Sciences religieuses et Directeur d'Études pour la littérature chrétienne et l'histoire de l'Église à l'École pratique des Hautes Études. Ses derniers ouvrages sont : *Le Quatrième Evangile, son origine et sa valeur historique*, 1901 (d'un rationalisme superficiel et suranné) ; *Le Protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission*, 1903 ; *Le Prophétisme hébreu. Esquisse de son histoire et de ses destinées* (brochure), 1906.

Décès. — Le P. Monsabré, O. P. est mort au Havre le 22 Février. Sa carrière de prédicateur et d'écrivain a été exceptionnellement longue et bien remplie. Son *Introduction au Dogme Catholique*, 4 volumes, et surtout son *Exposition du Dogme Catholique*, 18 volumes, sont des œuvres classiques.

— M. Marcelin Berthelot, l'illustre chimiste, est mort subitement à Paris, 19 Mars. Il avait quatre-vingts ans, étant né le 25 octobre 1827. Voici un abrégé de son magnifique *cursus honorum* : lauréat du prix d'honneur de philosophie au concours général ; préparateur du cours de chimie de M. Ballard au Collège de France, 1851 ; docteur ès sciences, 1854 ; titulaire d'une chaire de chimie organique créée pour lui au Collège de France sur la demande de l'Académie de Médecine, 1865 ; directeur de la Section des Sciences physico-chimiques aux Hautes-Études ; membre de l'Académie de Médecine, 1865 ; de l'Académie des Sciences, 1873, et secrétaire perpétuel de cette Compagnie à la place de Pasteur démissionnaire, 1889 ; membre de l'Académie française, 1901. Il appartenait en outre à diverses sociétés savantes de l'étranger, en particulier à l'Académie des Sciences de Berlin.

Son œuvre proprement scientifique est de tout premier ordre. Elle ne rentre pas dans notre domaine et il nous suffira d'en avoir reconnu et salué avec le monde entier la haute valeur. A ses idées historiques et philosophiques, au contraire, il nous est impossible de rendre le même témoignage. On les trouvera surtout dans les ouvrages suivants : *Les Origines de l'Alchimie*, 1885 ; *Science et Philosophie*, 1886 ; *Collection des anciens Alchimistes Grecs. Texte et traduction*, 3 vol. in-4°, 1887-88 (avec la collaboration de Ch. E. Ruelle) ; *Introduction à l'étude de la Chimie des Anciens et du Moyen-Age*, 1889 ; *Science et Libre-Pensée*,

1905 ; *Archéologie et Histoire des Sciences*, 1906. M. Berthelot appartenait, par son éducation, à la génération, à peu près disparue, pour laquelle les sciences expérimentales épuisaient pratiquement les moyens de savoir de l'esprit humain. De même l'on peut dire sans impertinence que, par son positivisme exclusif et militant, il était, en philosophie, le génial représentant d'une mentalité dépassée.

ITALIE. — Publications nouvelles. — Depuis plusieurs années déjà, l'activité scientifique, en Italie, bénéficie d'un véritable renouveau.

Ces derniers mois ont vu paraître tout un groupe de nouvelles revues, dont l'apparition simultanée est vraiment significative. Nous ne pouvons que les mentionner brièvement.

1° La *Cultura filosofica*, mensuelle. Elle a pour directeur le professeur Francesco De Sarlo, de l'Institut supérieur de Florence. Elle se propose de traiter les problèmes les plus importants de la philosophie contemporaine, principalement dans leurs rapports avec le progrès des données scientifiques, et de tenir ses lecteurs au courant du mouvement philosophique. Elle paraît à Florence, 1, via Manzoni.

2° *Prose*, bi-mensuelle, directeur G. Vannicola. Les *Studi Religiosi* définissent son caractère en disant qu'elle peut être considérée comme une cousine ou même une sœur du *Leonardo*. Rome, 9, Piazza di Spagna.

3° *Cœnobium*, *Rivista internazionale di liberi studi*, bi-mensuelle. Directeur, Giuseppe Rensi. C'est une revue de philosophie religieuse au sens le plus vague du mot. Le premier fascicule contient des articles en italien et en français. Lugano, villa Conza.

4° La *Rivista di Scienze* traite des questions scientifiques d'intérêt général et des relations entre les différentes branches de recherches. Direction : Prof. G. Bruni (Parme), Ant. Dionisi (Modène), Fed. Enriques (Bologne), And. Giardina (Pavie), et l'ingénieur Eug. Rignano (Milan). A l'édition italienne est adjointe une édition internationale comportant des articles en quatre langues. Secrétaire de la direction : Dr Gius. Jona (Milan). Via Aurelio Saffi, 16.

5° *Il Rinnovamento. Rivista critica di idee e di fatti*, mensuelle. Traite principalement de philosophie religieuse. Direction : Aiace Alfieri, Al. Casati, F.T. Gallarati Scotti. Le premier n° contient : *Parole di introduzione* par la Direction ; *Per la verita* de M. A. Fogazzaro ; un article d'études sociales par M. Romolo Murri ; un chapitre extrait de la traduction italienne de l'ouvrage d'Edward Caird, *Evolution of Religion*, 1893, que prépare l'un des directeurs, M. Alfieri ; une *Cronaca de vita e pensiero religioso* : des *Cronache di studi religiosi* où se trouvent traduites les lettres échangées par le R. Briggs et le baron de Huegel. Les tendances du *Rinnovamento* sont déjà connues de tous et nous n'insistons pas. Il paraît à Milan, via Bigli, 15.

Commission Biblique.—L'*Osservatore Romano* a publié la note suivante, à la date du 15 mars. « Nous sommes autorisés à déclarer, au nom de la *Commission Biblique*, que le règlement pontifical du 27 mars 1906 sur

l'étude de l'Écriture Sainte dans les Séminaires n'ayant pas d'effet rétroactif, les candidats aux grades théologiques pourront, cette année, être admis sans donner l'examen sur la langue hébraïque ; mais à partir de cette année, cet examen sera obligatoire suivant la teneur dudit règlement. »

Conférence. — Le *Corriere d'Italia* rend compte en termes très élogieux d'une Conférence sur le *Surhomme* que le P. A. Zacchi, O. P. a donnée le 3 mars à l'Académie Pontificale des Arcades. Le P. Zacchi est professeur à l'Université pontificale de la Minerve.

Nomination. — Les professeurs de la Bibliothèque Ambrosienne viennent d'élire, pour succéder comme préfet à Mgr Ceriani, le Dr Achille Ratti, depuis plus de vingt ans l'auxiliaire dévoué du défunt dans la direction de la Bibliothèque. Le nouveau préfet de l'Ambrosienne est membre effectif de l'Institut Lombard.

Décès. — Le 2 mars dernier est mort à Milan Mgr Antonio Ceriani, préfet de la Bibliothèque Ambrosienne. Il était né le 2 Mai 1828 à Uboldo, petit village près de Saronno. Ordonné prêtre en 1852, il fut deux ans professeur au collège de Merate. Il entra en 1854 à la Bibliothèque Ambrosienne et en 1870 il en devint préfet. Il était en outre professeur d'hébreu au Grand Séminaire, et de paléographie grecque et latine à l'Académie royale scientifique et littéraire de Milan. Léon XIII l'avait nommé membre de la Commission biblique. Il appartenait, comme membre effectif, à l'Institut Lombard, à l'Académie des Sciences de Berlin comme membre correspondant, etc.

Voici un aperçu de ses publications les plus importantes : 1° *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae ambrosianae*, sept vol. in-4°, Milan, 1861 et ss. Cette collection renferme un grand nombre de textes bibliques et patristiques des plus intéressants. Citons : T. I, fasc. 1, 1861, un fragment important d'une ancienne traduction latine du *Livre des Jubilés* ou *Petite Genèse* (pp. 15-52) ; ibidem, un fragment de traduction latine de l'*Assumptio Mosis*, dont on ne possédait rien (pp. 55-64) ; T. II, le texte du *Codex Bodleianus Geneseos* (Septante) ; T. III, 1864, le texte du *Codex Ambrosianus*, A, 147, (Pentateuque des Septante avec lacunes) ; T. V, fasc. 2, 1871, un texte syriaque complet de l'*Apocalypse de Baruch*, publié pour la première fois, (pp. 113-180), et T. I, fasc. 2, 1866, la traduction latine de ce texte par Ceriani (pp. 73-98) ; T. V, fasc. 1, 1868, un texte syriaque de *IV Esdras* (pp. 41-111), et T. I, fasc. 2, la traduction latine de ce texte par Ceriani (pp. 99-124) ; T. V, fasc. 1, un texte grec de l'*Apocalypse de Moïse* (pp. 19-24) ; ibidem, le texte grec original, inconnu jusque-là, des *Paralipomènes de Jérémie* (pp. 9-18) ; T. VII, 1877, le *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus* ; le IIIe Livre, inédit, de l'*histoire du Concile de Nicée* par Gélase de Cizyque, etc. 2° *Translatio Syra Pescitto V. T. ex codice ambros. saeculi fere VI photolithographice edita*, 2 vol. in-folio, Milan, 1876-83 ; 3° *Le edizioni e i manoscritti*

delle versioni siriache del Vecchio Testamento (*Memorie del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere*, vol. XI, 1870) ; 4° *Le recensioni dei LXX e la versione latina detta Itala* (*Rendiconti del R. Istituto Lombardo...*, II, XIX, XXI, 1883-84) ; 5° *De Codice Marchaliano... commentatio*, un vol. in-folio, Rome 1900 ; 6° *Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoja*, un vol. in-folio, Milan, 1883 ; 7° *Notitia liturgiae ambrosianae ante saeculum XI medium et ejus concordia cum doctrina et canonibus oecumenici concilii Tridentini de S. S. Eucharistiae Sacram. et sacrificio Missae*, in-8°, Milan, 1895 ; 8° une importante préface à l'ouvrage de M. Magistretti, *Monumenta veteris liturg. ambros.* Vol. I, *Pontificale in usum eccles. Mediol. necnon ordines ambrosiani ex codicibus Saec. IV-XV*, Milan, 1897 ; 9° une magnifique autotypie du *Canon de Muratori*. C'est principalement à lui que l'église de Milan est redevable de la belle réédition critique de son Missel, 1902.

Savant de premier ordre dans le domaine de la critique d'érudition, Mgr Ceriani a honoré par ses travaux l'Église catholique et l'Italie.

SUISSE. — Nomination. — C'est le professeur Karl Marti, de l'Université de Berne, qui prend la direction du *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, en remplacement de M. B. Stade, décédé.

RECENSION DES REVUES [1]

AMERICAN (THE) JOURNAL OF PSYCHOLOGY. Janv. — B. S. Gowen. *Some aspects of Pestilences and other Epidemics.* (Étude très documentée sur un certain nombre d'épidémies et de folies contagieuses, signalant les aspects psychologiques de ces maladies. Si les grands fléaux comme la peste noire ont suscité çà et là des dévouements et provoqué un accroissement d'énergie morale, ils ont au contraire amené, dans l'ensemble, un terrible relâchement des mœurs et favorisé l'éclosion des maladies mentales. Les idées régnantes, les croyances populaires ont une grande influence sur certaines folies et sur leur propagation épidémique. Le tarantisme (folie de la danse provoquée par la tarentule) a complètement disparu lorsqu'il a été démontré que la piqûre de cet insecte n'était pas venimeuse.) pp. 1-60. — Frank D. Mitchell. *Mathematical Prodigies.* (Étude très développée sur les calculateurs prodiges divisée en trois parties : *a*) liste assez complète des types les plus remarquables avec les indications intéressant leur psychologie ; *b*) description détaillée du cas de l'auteur lui-même ; *c*) conclusions qui découlent des données rassemblées dans les deux premières parties. L'hérédité n'offre, pour ainsi dire, aucun intérêt comme explication des facultés extraordinaires de calcul ; la précocité n'a rien de mystérieux, elle résulte de l'intérêt éveillé par les nombres chez l'enfant, elle fait que l'arithmétique se suffit à elle-même et que le calcul mental peut s'exercer à tout instant. L'habileté à calculer mentalement ne dépend ni de l'intelligence, ni de l'instruction du sujet, pas même de l'instruction mathématique. L'opération fondamentale est la multiplication ; divers procédés abréviatifs expliquent la rapidité des calculs, la mémoire n'y joue pas le rôle prépondérant qu'on lui attribuait.) pp. 61-143.

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Janv. — J. H. *Du progrès en Jésus-Christ.* Il paraîtrait téméraire de nier la réalité de la vision intuitive que les théologiens sont unanimes à attribuer à l'âme du Christ. « Mais qui empêcherait d'admettre en N.-S. des accroisse-

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au premier trimestre de 1907. Seuls les articles, ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été recensés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Bramesfeld (Hayes), Gaeta (Salamanque), Gillet, Feyaerts (Louvain), Martin (Hayes), Gardeil (Lausanne), Jacquin, Lemonnyer, Noble, de Poulpiquet (Kain), lecteurs en Théologie.

ments successifs de la vision de l'essence divine ? — Arbitraire paraît la distinction de science intuitive, infuse, acquise, expérimentale, appliquée à un même objet. — Le Christ, en tant qu'homme, n'eut pas, *dès le principe*, pleine conscience de sa haute dignité. Le Verbe accepta l'état presque inconscient de cette âme, comme il acceptait l'infimité et la chétivité de ce petit corps. ») pp. 337-363. — J. Martin. *Philon.* (Extrait de *Philon* [Alcan, collection : *Les grands Philosophes*]. — Style et manière de Philon ; comment il comprend et interprète l'Écriture et les philosophes.) pp. 364-388. — R. d'Adhemar. *Qu'est-ce que la science?* (Confidences sur l'évolution psychologique qui a conduit l'auteur aux conclusions de la philosophie nouvelle. Réponse à quelques observations de M. L. Baille.) pp. 389-402. = Fév. — L. Laberthonnière. *L'Église et l'État* (à suivre). (Comment et pourquoi prennent naissance les conflits entre l'Église et l'État. — Le seul moyen d'échapper à la confusion et aux équivoques qui sont à leur origine « est de montrer qu'étant donnés, d'une part, nos conditions d'existence et, d'autre part, notre caractère et notre destinée d'êtres spirituels, deux modes d'action sociale sont requis ». D'où nécessité d'étudier la genèse psychologique de l'État et de l'Église. — L'État naît du besoin que les hommes éprouvent de se conserver ; il suppose une idée qui préside à l'organisation de la vie animale de l'humanité, idée conçue et mise à exécution du point de vue d'une vie supérieure ; cette vie supérieure le dépasse donc : vis-à-vis d'elle il n'est qu'un moyen, et encore un moyen négatif, une garantie extérieure. « Par son origine et par son but, il se réfère à un ordre qui le dépasse. ») pp. 449-486. — A. Bros. *Religion des sauvages et religion des civilisés.* (Dernier chapitre de *La Religion des Peuples non civilisés* [Lethielleux, collection : *Histoire des Religions*]. Les besoins auxquels répondent les conceptions et les pratiques religieuses des peuples non civilisés sont constants : ils subsistent encore aujourd'hui, sans pouvoir être détruits ni remplacés par la science. Cette permanence du besoin religieux et son universalité autorisent à lui attribuer une valeur absolue.) pp. 487-516. — Schmied Mueller. *Un théologien moderne : Hermann Schell* (suite). = Mars. — F. Mallet. *L'œuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique.* (« Parti de sa méthode, le cardinal Dechamps, théologien et apôtre, s'avance vers les positions mêmes de la philosophie de l'action et en ébauche les lignes principales ; .... les apologistes récents, philosophes et prosélytes, arrivent à la méthode du cardinal, en l'aidant à prendre pleine conscience d'elle-même, de ses conditions et de ses ressources. ») pp. 561-591.

ANTHROPOS. I. — J. Caius. S. J..., *Au pays des Castes. Les Brahmanes. I. Bibliographie* (à suivre). (Copieuse liste d'ouvrages relatifs aux religions de l'Inde ; près de 200 n^os^.) pp. 35-39. — Aegidius Mueller, O. Trapp. *Wahrsagerei bei den Kaffern* (fin). (Décrit les procédés employés par le sorcier Cafre dans le traitement d'une maladie selon qu'il la juge survenue d'elle-même, causée par les esprits des ancêtres ou provoquée par des pratiques de sorcellerie. Dans ce dernier cas, il a mission de découvrir le coupable. Termine par le récit de deux entre-

tiens qu'il a eus personnellement avec des sorciers et porte un jugement sur la psychologie des sorciers Cafres. Plusieurs illustrations.) pp. 48-58. — Emm. Rougier, S. M. *Maladies et Médecines à Fiji : autrefois et aujourd'hui* (à suivre). (Traité des superstitions fijiennes relatives à la maladie sous les rubriques suivantes : Idolâtrie, c'est-à-dire Démonolâtrie, Manolâtrie, Zoolâtrie, Fétichisme ; Divination ; Sorcellerie. Nombreuses illustrations.) pp. 68-79. — M. Friedrich, d. M. Afr. de Lyon. *Description de l'enterrement d'un chef à Ibouzo* (Niger). (Fait mention, en particulier, du sacrifice d'un bouc, offert au défunt, passé au rang des dieux, de l'immolation des esclaves destinés à servir le chef dans l'autre vie, au moins un homme et une femme. Défense de se laver et de travailler tant que durent les fêtes funéraires. La prohibition cesse par le sacrifice d'une chèvre qui clôt la période funéraire.) pp. 100-106. — L. Cadière, des Miss. Étr. de Paris. *Philosophie populaire annamite* (à suivre). (Traite des conceptions populaires relatives : 1° au Ciel, 2° à la terre. La conception annamite du Ciel est parallèle à l'idée chinoise. pp. 116-127. — L. C. Casartelli, évêque de Salford. *Hindu Mythology and Litterature as recorded by Portuguese Missionaries of the early 17th century translated* (suite et à suivre). pp. 128-132. — Louis Levistre, instit. à Duvivier. *Sur quelques stations dolméniques de l'Algérie*. (Étudie les stations dolm. des environs de Duvivier, prov. de Constantine, arr. de Bône, la nécropole dolm. de la gare du Nadoz. Nombreuses photographies.) pp. 135-140. — Dr Walter Lehmann. *Essai d'une monographie bibliographique sur l'île de Pâques* (traduction française par le P. Th. Calmes, des S. S. C. C. de Picpus : à suivre). (Très complète bibliographie classifiée par sujets. Signalons celle qui est relative au tatouage.) pp. 141-151.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Janv. — Wilhelm Capelle. *Zur Antiken Theodicee*. (Les premiers éléments d'une théodicée apparaissent dans Platon ; il n'y en a guère chez Aristote, mais elle prend une place prépondérante chez les Stoïciens ; après avoir d'abord refusé d'admettre qu'il y eût des maux physiques, ils finirent par les reconnaître et essayèrent de résoudre le problème de l'existence du mal dans le monde considéré comme animé et gouverné par la raison. Ils ne réussirent pas à constituer une théodicée scientifique, mais le tort de leurs adversaires : épicuriens et academiciens, fut de croire qu'ils pouvaient fonder une antithéodicée scientifique. La question relève de la foi.) pp. 173-195. — Dr. P. Hadelin Hoffmann. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*. (Le but de Roger Bacon est de faire converger toutes les sciences humaines vers la théologie ; non seulement elles ne doivent pas heurter les vérités révélées dans leur conclusion, mais leur objet est contenu tout entier dans les Écritures inspirées et leur but dernier est d'en fournir l'explication littérale. La philosophie s'identifie avec ce qu'aujourd'hui l'on appelle l'apologétique. Bacon n'a que peu de confiance en la raison individuelle et se rapproche en plusieurs points des traditionalistes.) pp. 196-22.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. X. 1. — I. Abhandlungen

(p. 1-104). A. von Domaszewski. *Dei certi und dei incerti.* (Par des considérations philosophiques sur la formation de la religion romaine, par le fractionnement du *Numen* en *numina*, qui ont des noms et exercent des activités, les unes strictement déterminées, les autres plus vagues, et dont quelques-uns acquièrent une vraie personnalité, l'auteur explique la différence des *dei certi* et des *dei incerti* de Varron.) p. 1-17. — H. Holtzmann. *Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt.* (La « Marcus-hypothese » n'est plus maintenant une hypothèse, la priorité de Marc entre les synoptiques étant très généralement reconnue, à part quelques exégètes tels que Zahn, Hilgenfeld ou Merx. C'est sa valeur historique qui est fortement discutée parmi les critiques indépendants, surtout depuis le « *Messiasgeheimnis* » de Wrede. H. établit cinq points pour s'orienter dans cette controverse.) (à suivre) p. 18-40. — I. Goldziher. *Eisen als Schutz gegen Dämonen.* (La propriété du fer de garantir des influences démoniaques reconnue dans le monde entier, chez les Romains, les Indiens, les Arabes, etc.) p. 41-46. — S. Reinach. *Hippolyte.* (Hippolyte, déchiré par des chevaux, — car tel serait le vrai sens de Ἱππόλυτος, λυτός ayant une valeur passive, — est à l'origine un dieu-cheval, comme le Lycurgue ou le Diomède thrace, déchiré lui-même par ses adorateurs dans un sacrifice totémique.) p. 47-60. — L. Weniger. *Feralis exercitus* III (voir A. R. W. IX, 2). (L'auteur avait précédemment disserté d'une ruse de guerre des Phocidiens, qui, peints en blanc comme les Titans qui déchirèrent Dionysos Zagreus, surprirent et taillèrent en pièces, par une nuit de lune, les Thessaliens, leurs ennemis ; il développe ici des considérations pleines d'intérêt sur les origines du culte de Dionysos, ce dieu thrace vénéré à Delphes avec Apollon, et qui, avant l'orphisme, était déjà un dieu des morts.) (à suivre) p. 61-81. — Otto Kern. *Der Robbengott Phokos.* (Le saint Phokas, protecteur de la navigation chez les Byzantins, au VIe siècle, est originairement un dieu ou un héros thessalien, gardien des phoques comme son pendant méridional, le vieillard Protée.) p. 82-87. — Richard M. Meyer. *Mythologische Fragen* (fin). (II. Schémas mythologiques : 1° les nombres augmentés d'un (n + 1), marquant tantôt la plénitude, tantôt le trop-plein, comme les nombres néfastes 13, ou 101 chez les Hindous ; 2° les nombres (n − 1) : *tous moins* —, exception néfaste. Exemples dans le mythe de Balder, et une foule de contes ; 3° le vol des insignes ou des objets quelconques qui marquent le rang d'un homme, d'un dieu, accompagné de la perte du pouvoir qu'ils symbolisaient : comme le marteau de Thor, etc. — III. Un dogme de l'histoire des religions. C'est la prétendue impossibilité que des religions aient été fondées par des individus. M. combat ce *dogme scientifique* comme un préjugé antiscientifique.) p. 88-103. = X, 2. — I. Abhandlungen. *H. Holtzmann. Die Marcus-Kontroverse, etc.* (fin). (L'auteur, après la discussion de beaucoup de points de détail, voit finalement dans notre deuxième Évangile un produit des besoins et des mouvements d'idées d'une pieuse communauté qui regarde le passé et l'avenir, produit très spontané de la chrétienté primitive, reposant sur une base de données positives historiques.) p. 161-200. — Rudolf Herzog. *Aus dem Asklepieion von Kos.* Culte de ces temples d'Asklepios, découverts à Cos, de 1902 à 1904.

Offrande de gâteaux (πελανός) au serpent sacré ; les gâteaux jetés en offrande dans des trous ou des fissures du sol. Rapprochements donnant occasion à l'auteur de ramener divers dieux à leur origine d'animaux chtoniens, le nocher Charon au chien Cerbère : chiens et serpents, incarnations des mêmes démons souterrains.) p. 201-228. — L. Weniger. *Feralis exercitus* (fin). (A propos des démons géants du Parnasse en relation avec les mythes et le culte de Delphes, W. étudie d'après Hérodote, Diodore Ctésias, etc., la fameuse défaite de Brennus et de ses Gaulois dans cette région, et la terreur panique qui en fut cause : apparition de *dames blanches*, de divinités ou de génies de la même couleur que les Titans, ou les guerriers phocidiens (v. ci-dessus). Analogies entre les mythes de Dionysos Zagreus et de l'Égyptien Osiris, qui amenèrent leur fusion partielle.) p. 229-256. — Sam Wide. *Chtonische und himmlische Gotter.* (Passage de divinités chtoniennes au rang d'olympiennes ou de célestes ; ainsi la chtonienne Héra devenant l'épouse de Zeus. Il en fut de même du Wodan germanique, originairement dieu chtonien, dieu des morts, qu'il conduisait à travers la tempête (la « chasse sauvage ».) p. 257-268. — J. Raum. *Blut und Speichelbünde bei den Wadschagga.* (Les Wadschagga sont des nègres de l'Afrique orientale allemande, plus ou moins apparentés aux Masaï. Serments échangés entre les chefs, traités de paix, etc., où les contractants goûtent du sang l'un de l'autre, au milieu d'un cérémonial assez imposant. Les particuliers se contentent, pour garantir leurs contrats, de se cracher mutuellement dans la bouche, ou de cracher dans un plat où ils mangent ensemble : l'échange des particules matérielles de deux corps humains fait l'union des âmes et des volontés.) p. 269-294.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. 1906, déc. — L. Maisonneuve. *La Philosophie religieuse de M. Brunetière.* (voir plus bas.) pp. 329-338. — P. Batiffol. *L'édit de Calliste d'après une controverse récente.* (Reproduit les arguments par lesquels M. Funk réfute la thèse de M. Esser, d'après laquelle, d'une part, Tertullien, devenu montaniste, aurait désavoué la pratique ancienne de l'Église, remettant les péchés à tous, et d'autre part, Calliste n'aurait rien innové par son décret. Il conclut « que la réaction essayée par M. Esser contre la théorie désormais classique, est une réaction vaine ».) pp. 339-348. = **1907 Janv.** — L. Maisonneuve. *La philosophie religieuse de M. Brunetière* (suite) (voir plus bas) pp. 2-19. = **Fév.** — L. Maisonneuve. *La philosophie religieuse de M. Brunetière.* (fin) (Recherche les raisons qui conduisirent M. Brunetière du doute à la croyance. La critique littéraire l'engagea à poser le problème religieux; un rapport s'établit nécessairement entre la littérature et la morale, puisque les idées agissent sur les mœurs. Pour M. Brunetière, l'homme a pour caractères spécifiques d'être moral et social. L'absolu, dont la morale a besoin, ne peut lui être fourni ni part l'art — il contient un germe d'immoralité — ni par la science — elle est impuissante à résoudre les questions de l'origine et de la destinée — ni par la philosophie — ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme échappe éternellement aux prises de la raison — ni par la société — les lois ne peuvent rien pour ou contre les mœurs.— Seule, la

croyance peut découvrir et affirmer l'absolu nécessaire à la morale. La foi est un besoin, elle a pour objet l'irrationnel, pour motif des raisons d'ordre moral. M. Brunetière a utilisé le posivitisme de Comte pour construire son Apologétique ; considérant le Christianisme comme un fait, il cherche à en découvrir les éléments transcendants et les caractères divins. Il fut amené au catholicisme pour des raisons sociales.) pp. 29-39. — J. Mahé, S. J. *La date du commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'Evangile selon saint Jean.* (Le *Commentaire* de saint Cyrille d'Alexandrie *sur l'Évangile selon saint Jean* a été composé avant 428. La terminologie christologique, l'absence du terme θεοτόκος prouvent qu'il est antérieur aux luttes contre Nestorius.) pp. 40-45. = Mars. — A. Degert. *Une œuvre inédite de saint Irénée.* (La « Démonstration de la prédication apostolique » découverte et publiée par M. l'archimandrite Karapet. Analyse de cet ouvrage. Elle s'adressait à Marcien, un chrétien venu du Judaïsme, à ce qu'il semble. La doctrine concorde, à peu près complètement, avec celle de l'*Adversus hæreses*. L'intérêt du nouveau traité est surtout en ceci, qu'il décèle « la force et la vie » des idées d'Irénée.) pp. 57-76. — E. Albert et P. B. *L'Eucharistie chez les Nestoriens au VIe siècle.* (Traduction anglaise de quelques passages de Mar Qiore (VIe s.) sur l'Eucharistie. Sa doctrine se rattache à celle de Théodoret.) pp. 77-79.

CIUDAD DE DIOS (LA). 5 fév. — P. G. Antolin. *El Códice Emilianense de la Biblioteca de El Escorial.* (Enumère d'abord les historiens espagnols qui ont étudié le célèbre *Codex S. Æmiliani de la Cogolla.*) pp. 184-195. = 20 fév. — P. M. Arnaiz. *Ideas, imagenes y sensaciones.* (Après avoir marqué la différence entre les idées, les images et les sensations au point de vue scolastique, explique le double caractère, objectif et subjectif des idées, et finit par une brève analyse de l'empirisme et de l'idéalisme.) pp. 282-294.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 6 avril. — *Illusioni dei nuovi metodi di Apologetica.* Pour les nouveaux Apologistes les dogmes ont premièrement un sens pratique et se réduisent à une formule d'action; cependant la foi est un acte de connaissance spéculative, bien qu'ayant des conséquences pratiques. Ils cherchent la raison de la foi surnaturelle, dans les exigences internes, sans montrer la crédibilité du fait historique de la Révélation. Quelques-uns se font un Christianisme purement subjectif. Ils nient non seulement l'immutabilité des formules qui expriment l'objet de foi, mais même celle des doctrines révélées.) pp. 23-35. — *H. Bentham e l'edonismo.* (Exposé du système qui se résume en cette formule de Bentham: *maximiser* les plaisirs, *minimiser* les peines. Réfutation : la droite raison et non le plaisir est la règle de la moralité ; le plaisir de soi n'est ni moral ni immoral ; les faits sont contraires à la thèse de Bentham.) pp. 49-63.

ÉCHOS D'ORIENT. Janv. — M. Jugie. *Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629.* (Le mot μετουσίωσις est une traduction du

latin *transubstantiatio*, accepté par le concile de Latran (1215.) Le terme grec se trouve déjà dans la traduction, faite en 1274, de la profession de foi, envoyée aux Grecs par Clément IV. Les adversaires de l'union l'abandonnèrent: il réapparaît au concile de Florence (1438) : Scholarios l'emploie vers 1453 ; beaucoup de Grecs qui, par la suite, firent leurs études à Padoue l'adoptent ; la Confession de Lucar (1629) amena indirectement son triomphe définitif.) pp. 5-12. — **Mars.** — M. Jugie. *Le mot transsubstantiation chez les Grecs après 1629.* (Un synode de Constantinople (1638) condamne Cyrille Lucar qui avait attaqué l'expression μετουσίωσις et l'idée qu'elle exprime. Les théologiens qui le réfutent emploient couramment cette expression. En 1640, le métropolite de Kiev, Pierre Moghila, compose un petit catéchisme résumant la doctrine grecque, qui est approuvé par les quatre patriarches orientaux: on y trouve le terme en question. En 1672, à la demande des Latins, le patriarche de Jérusalem, Dosithée, dans un grand synode, rédige et fait approuver la formule de foi de l'Église grecque ; elle contient l'idée et l'expression de transsubstantiation. Ce point d'ailleurs arrêta toujours les tentatives d'union entre Grecs et Protestants. Finalement, en 1727, le synode de Constantinople, non seulement admet ce terme, mais le déclare très apte à exprimer la croyance.) pp. 65-77. —

ÉTUDES. 5 Janvier. — L. de Grandmaison. *John Henry Newman considéré comme maître.* (Le psychologue se fait remarquer par l'esprit de finesse, le sens et la sympathie du réel ; mais ce qui fait surtout l'importance de Newman considéré comme initiateur, c'est la façon dont il a accueilli, étudié et appliqué à la doctrine chrétienne l'idée de développement vital. Cependant, sous prétexte de chasser la raison de positions usurpées, Newman jette le discrédit sur les démarches nécessaires à une foi raisonnable et pleinement humaine, puis il manifeste des tendances conceptualistes et agnostiques. Ces lacunes ne permettent pas de saluer en lui un formateur.) pp. 721-750 et 39-69. — **5 Février.** — Ant. Eymieu. *Les dérivations dans le gouvernement de soi-même.* (Lorsque nous constatons sur un point un excès de forces, une activité morbide ou dangereuse, il faut la dériver en l'attirant par l'exercice sur un autre point, en nous appliquant une sorte de révulsif psychologique. L'auteur donne des applications pratiques de ce principe dans la colère, les idées fixes, la tristesse.) pp. 295-313. — **5 Mars.** — Pierre de Vregille. *Galilée et les Jésuites.* (Conclusion : Ne condamnons pas les Jésuites, hommes d'Église, d'avoir « captivé leur intelligence» ; ils n'ont fait que leur devoir qui était d'obéir, en dépit des raisons contraires plus ou moins probantes. D'ailleurs, si la guerre qu'ils déclarent à Galilée a pu retarder pour un temps le triomphe du système de Copernic, leurs travaux postérieurs ont peut-être contribué à le hâter, en maintenant la discussion sur le terrain scientifique.) pp. 460-479 et 584-600. — **20 Mars.** — J. de Tonquedec. *La notion de vérité dans la « philosophie nouvelle »* (à suivre). (Exposé de la manière dont MM. Le Roy et Wilbois conçoivent *la vérité* aux divers stades de la pensée : sens commun, science, philosophie, religion. De cette étude il ressort « que la théorie de M. le Roy sur la nature du dogme n'est ni un expédient apologétique, ni une doctrine

née par hasard, mais le résultat de toute une métaphysique). pp. 721-748.

EXPOSITOR (THE). Janv. — H. A. Redpath. *Christ, the fulfilment of Prophecy.* (Si nous en croyons les écrits du N. T. — et leur témoignage est recevable — les premiers disciples de Jésus ont vu en lui la réalisation des prophéties et c'est lui-même qui leur a inspiré ce sentiment ; les anciens Pères en étaient persuadés ; nous-mêmes, nous ne pouvons nous soustraire à l'évidence cumulative des coïncidences étonnantes qui existent entre les passages de l'A. T. et les récits des Évangiles). pp. 1-20. — W. L. Walker. *Christ's preaching of the Kingdom.* (Examine ces deux questions : Jésus a-t-il annoncé un royaume de Dieu entièrement, ou presque, extérieur et futur ? Si oui, l'idée que nous nous ferons de sa personne, en serait-elle affectée ? Si vraiment Jésus avait eu cette conception purement eschatologique du Royaume, il serait inférieur à ses disciples, mais il ne l'a pas eue). pp. 21-37. — C. A. Scott, *Dr Swete edition of the Apocalypse.* (A propos du récent commentaire de l'Apocalypse par le R. B. Swete. L'œuvre du savant professeur est jugée un peu timide, spécialement en ce qui concerne le problème des sources, résolu négativement.) pp. 38-52. — W. M. Ramsay. *Pisidian Antioch.* I. *The city and its foundation ;* II. *The Jews in Pisidian Antioch ;* III. *The Greek colonist in early Antioch ;* IV. *The Phrygians of Antioch ;* V. *Antioch, a city of Galatia.* pp. 72-87. = **Fév.** — W. M. Ramsay. *Professor Harnack on Luke.* (2me art.) (Reprend avec plus de précison et en entrant dans le détail l'examen du livre récent de M. Harnack. Étudie un certain nombre d'endroits de ce livre où la méthode de l'auteur apparaît dans tout son jour. Apprécie en terminant cette méthode, à laquelle il reproche d'être trop purement verbale, sans contact avec les réalités et les faits, et qu'il juge stérile et désuète.) pp. 97-124. — J. R. Harris. *Sons of Thunder.* (Incline à accepter l'explication donnée par S. Jérôme de la transcription étrange : Boanerges, et surtout voit dans cette appellation : Fils du tonnerre, un titre des Dioscures. Il se déclare redevable de cette interprétation à M. J. G. Frazer.) pp. 146-152. — W. H. Bennett. *The Life of Christ according to St Mark.* LI. *The Threefold Mocking*, XV, 29-32. LII. *The Death of Jesus*, XV, 33-41. LIII. *The Burial*, XV, 42-46. LIV. *The Women at the Tomb*, XV, 47-XVI, 8. pp. 153-158. — A. E. Garvie. *The agony in the Garden* (suite). (Analyse les aspects nouveaux de l'âme de Jésus qui se manifestent dans l'agonie à Gethsémani et par où se révèle toute l'étendue de la *Kenosis* du Fils de Dieu.) pp. 159-173. — G. C. Martin. *The Epistle of James as a storehouse of the Sayings of Jesus.* (Elle n'est pas une épître, mais un petit traité à la manière de la *Didachè*, l'édition élaborée et glosée d'un recueil tout à fait ancien de logia. Ce recueil aurait été l'œuvre de Jacques dont le nom serait passé au petit traité issu de son recueil.) pp. 174-184. — A. R. Gordon. *Job.* (à suivre) (Sur le genre littéraire du livre de Job. Le Prologue et l'Épilogue sont empruntés à une sorte d'épopée en prose d'origine postexilienne. Le poème lui-même peut être défini un drame lyrique). pp. 185-192. = **Mars** — J. H. Bernard. *The Magnificat.* (C'est bien dans la bouche de Marie que S. Luc le place et non dans celle

d'Élisabeth. Le Magnificat n'est pas l'œuvre de S. Luc, il n'est pas davantage une improvisation de Marie, mais un cantique préexistant que la Vierge s'approprie, peut-être en le modifiant légèrement. pp. 193-206. — B. W. Bacon. *Lucan versus Johannine Chronology*. (La chronologie absolue du 3e et du 4e Évangiles concordent ; tous deux placent la mort de Jésus en 29 (date en réalité inadmissible), ou peut-être en 30 (date possible au point de vue astronomique.) Leur chronologie relative diffère sur tous les points : durée du ministère public, date de la dernière Pâque, âge de Jésus. L'auteur incline à voir, dans les données de Jean, un noyau historique, en même temps qu'il aperçoit le dessein d'opposer un contre-symbolisme à celui de Basilide. pp. 206-220. — Th. Barns. *The number of the Beast : A Warning against Mithras worship*. L'interprétation qu'Irénée donne de ce nombre suggère que, non seulement de son temps, mais à l'époque de Domitien, l'Église, par le moyen du nombre de la Bête, protestait contre le culte de Mithra comme incarnant l'esprit de l'Antéchrist. L'histoire de la diffusion du culte de Mithra à cette époque corrobore cette conjecture. pp. 220-228. — A. R. Gordon. *Job*. (fin) Utilise le caractère littéraire de l'ouvrage qui est un drame lyrique, pour éclairer et préciser la vraie pensée du poète. Estime que le mouvement tumultueux de l'âme de Job s'achève en une foi renouvelée et supérieure. pp. 228-245. — J. R. Harris. *Irenæus on the apostolical Preaching*. (Sur le nouvel ouvrage de S. Irénée publiée par les D. D. Ter-Mekerttschian et Ter-Minassiantz. Y voit une preuve de plus de l'existence de ce recueil de textes scripturaires dont le titre paraît avoir été : Testimonia adversus Judæos.) pp. 246-258. — W. M. Ramsay. *Pisidian Antioch ; VI. Character of the original Hellenic City ; VII. The Roman colony of Pisidian Antioch ; VIII. Designation of the Antiochians by Luke ; IX. Hellenism in Pisidian Antioch*.

EXPOSITORY TIMES THE. Janv. — Fr. Hommel, *The Ark of Iahweh*. Allègue certaines analogies babyloniennes qui rendent vraisemblable la présence des tables de la Loi dans l'arche : contre Dibelius et Gunkel. Accepte d'autre part leur conception de l'arche comme le trône où Jahvé siège invisible. Avec Gunkel — contre Dibelius — tient l'arche pour antérieure à l'établissement d'Israël en Canaan. pp. 155-158. — V. Mc Nabb, O. P. — *The Christ of the Fourth Gospel*. Contre Loisy et d'autres pour lesquels le Christ Johannique est une construction théologique et qu'il est impossible de concevoir historiquement, souligne ce fait suggestif que les Ariens contestaient la divinité de Jésus en se basant principalement sur le Quatrième Évangile. Et ce n'était pas de leur part une méprise. Écrit contre les Gnostiques, cet Évangile, et par les faits qu'il rapporte, et à raison de ceux qu'il omet, trahit le dessein d'insister sur l'humanité du Verbe. Son thème est : Le Verbe s'est fait *chair*.) pp. 171-174. — Fév. — A. Deissmann. *The N. T. in the light of recent Discoveries. IV. The Importance of the Texts for the religious Interpretation of the N. T.* Mieux que les textes littéraires, ces monuments permettent de se représenter le milieu religieux où le Christ est né, de retracer l'histoire des sentiments, idées, institutions religieuses

en particulier. Il devient manifeste que le Christianisme primitif se rattache au temps qui l'a vu naître par des liens nombreux. Chose plus importante encore, ces documents non littéraires nous aident à mieux connaître la vie religieuse de l'empire romain — qui n'est pas la même chose que sa théologie — et à reconnaître le caractère populaire, non théologique, des livres du N. T. L'auteur s'efforce de préciser, en terminant, ce qui a dû frapper, dans le Christianisme, les païens du monde occidental.) pp. 202-211 — A. H. Sayce. *The archaeological Analysis of the Book of Genesis. I. The Genealogy of Abraham. II. The Dilmun of the Cuneiform Inscriptions.* (De l'étude de la généalogie de Sem-Abraham tire ces deux conclusions : quelques-uns, au moins, des matériaux employés dans la Genèse sont contemporains de Hammourabi ; ils contiennent de l'histoire réelle. — Dilmun ou mieux Tilmun-Tilwun est à chercher en Arabie. C'est le territoire qui s'étend le long de la côte occidentale du golfe Persique.) pp. 232-234. = **Mars.** — *Contributions and Comments.* A. Souter, *A suggested Relationship between Titus and Luke.* (Pense que « le frère » dont il est question II Cor., VIII, 18 et XII, 18, doit être le frère de Tite. C'est du moins la traduction la plus naturelle. Ce personnage, d'autre part, de l'avis général, est Luc.) p. 285. — W. Montgomery. *The quotation from Epimenides*(?) *in Acts XVII, 28.* (M. R. Harris pense que la phrase : « en Lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » est une citation d'Épiménide. M. M. signale, à ce propos, qu'Athanase et Augustin, le premier De Inc. XLIII, 4, le second Conf. VII, 9, 15, rattachent la clause « comme certains de vos poètes aussi l'ont dit », à ce qui précède et non à ce qui suit.) p. 288.

HIBBERT JOURNAL (THE). Janv. — Campbell Fraser. *Our Final Venture.* (S'oppose au positivisme et à l'agnosticisme de Comte, Mill, Spencer, Haeckel, en même temps qu'à l'idéalisme absolu de Hegel. Contre les premiers, il établit que l'univers est physiquement ininterprétable sans la présupposition d'un Agent Universel parfaitement bon. Notre foi dans les lois naturelles justifie notre foi morale et religieuse au divin qui se trouve à la source des choses et des personnes. L'idéalisme de Hegel aboutit à la négation du Cosmos et dépasse le point précis où se trouve la vérité humaine.) 241-257. — A. O. Lovejoy. *The Entangling Alliance of Religion and History.* (Les siècles passés ont rendu la Religion solidaire d'un certain nombre de faits historiques, l'existence, la mort, la résurrection de Jésus, alliance de l'éternel et du contingent qui est étrange en somme. Dans l'impossibilité où nous sommes de plus en plus d'établir la réalité de ces faits, il devient nécessaire de dénoncer cette alliance. La Religion n'y perdra rien d'essentiel. La seule chose qui demeure de ce domaine contingent, c'est que l'histoire du monde tend à un but, révèle un dessein, trahit un agent supérieur et il nous faut nous associer à son œuvre.) pp. 258-276. — R. S. Conway. *The Messianic Idea in Vergil.* (L'enfant dont parle la IVe Églogue est un héritier d'Auguste que l'on attendait vers 40. Mais Scribonia donna naissance à une fille et fut répudiée le jour même. Les idées parmi lesquelles se meut Virgile dans cette Églogue et les sui-

vantes sont : 1° L'humanité a un besoin urgent de régénération ; 2° l'établissement de l'empire est une époque propice à ce mouvement de régénération morale et voulu par la Providence dans ce but ; 3° c'est le devoir de Rome de s'y employer ; 4° un libérateur spécial va être envoyé (dans l'Énéide a été envoyé) par la Providence pour accomplir cette œuvre ; 5° l'entreprise impliquera des épreuves : il s'agit d'introduire un esprit nouveau, un nouvel idéal humain. Au sens profond, Virgile est un prophète du Christ.) pp. 309-328. — R. J. CAMPBELL. *The Christian Doctrine of Atonement as influenced by Semitic religious Ideas.* (Les racines de la doctrine chrétienne de la propitiation sont à chercher dans l'A. T. lu à la lumière des idées religieuses de l'Asie antérieure. La propitiation n'a pas de lien essentiel avec l'idée de péché, mais avec celle d'une vie commune à tous et dont Dieu est la source, qui est à la base du sacrifice sémitique. Elle consiste dans le don d'une vie individuelle au profit de celle de la communauté en vue de resserrer les liens avec Dieu. Les premiers chrétiens interprétèrent la vie et la mort du Christ comme ayant parfaitement réalisé cette propitiation. Il ne faut pas matérialiser leur langage analogique et symbolique.) pp. 326-342. — C. S. PATTON. *The new Theism.* (Le gain principal de la pensée théologique récente est la substitution de l'idée d'un Dieu immanent à celle d'un Dieu transcendant. Mais il faut bien comprendre cette immanence. Nous devons en venir à cette conception non seulement que Dieu est dans le monde, mais que dans le monde il n'est rien hors de Dieu, d'extérieur à Dieu. La personnalité de Dieu, bien loin d'être sacrifiée, est mise dans un meilleur jour, en tant qu'il apparaît comme le principe qui fait l'unité de toutes choses. Tel est le théisme nouveau vers lequel nous marchons.) pp. 361-369. — H. MAC COLL. *Chance or Purpose?* (L'erreur foncière de toute interprétation athée des phénomèmes de notre univers est la présupposition tacite que hasard et finalité sont des termes qui s'excluent, ce qui est faux. Le hasard est à la superficie ; derrière cette superficie, ces combinaisons naturelles, il y a un plan qui est la vraie cause. Derrière l'automatisme de l'évolution, il y a un agent suprême auquel il est possible, en fin de compte, de maintenir les attributs que lui reconnaît le Christianisme.) pp. 384-396. — W. R. B. GIBSON. *A Peace Policy for Idealists.* (Prenant occasion d'une brochure récente du Prof. H. Jones : *The Philosophic of Martineau in relation to the Idealism of the present day*, s'attache à établir la possibilité d'une entente entre l'Idéalisme Personnel, exposé d'après Eucken, et l'Idéalisme Absolu ou Ontologique, exposé d'après H. Jones.) pp. 407-424.

IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Janv. — T. P. GILMARTIN. *The unity of Mass Liturgies.* (Compare les liturgies alexandrine, gallicane et romaine à la liturgie syriaque de la Messe, choisie comme type. Toutes s'accordent : 1° à reproduire, avec des modifications manifestes, le service non-eucharistique primitif ; 2° à marquer nettement la ligne de séparation entre le service et la célébration eucharistique proprement dite ; 3° enfin dans la disposition générale de la *Missa Fidelium*. En conclut que toutes ces liturgies doivent avoir une source commune.

qu'elles s'inspirent d'une foi identique, et que notre Messe actuelle est en substance la messe primitive.) pp. 1-15. — P. Boylan. *Evolution and Assyriology*. (Montre l'opposition grandissante de l'école assyriologique (Delitzsch, Winckler, Hommel, etc.) aux vues évolutionnistes de l'école de Wellhausen en matière d'histoire de la religion biblique. Dans ces conditions et malgré que de nombreux résultats doivent sans doute être considérés comme acquis, il est difficile de penser que la haute critique ait dit son dernier mot.) pp. 35-54. — M. J. O' Donnell. *Faith and Will*. (Critique la méthode apologétique préconisée par MM. Laberthonnière, Le Roy, Blondel, et, tout en reconnaissant les éléments de vérité qu'elle renferme et son utilité pour le prédicateur, estime qu'elle ne saurait suffire au théologien, qu'elle est inefficace pour établir, d'une manière objective et universellement valable, la vérité de la Religion révélée, ce qui, cependant, est possible et requis. Pour émettre légitimement un acte de foi, il faut d'abord acquérir la *certitude pratique* que Dieu garantit vraiment l'affirmation à laquelle nous allons adhérer. Cette certitude s'acquiert par les procédés ordinaires de l'enquête historique. La volonté ne joue aucun rôle dans la formation et l'évaluation de cette certitude morale. Mais si le processus mental qui aboutit à la foi est purement intellectuel, comment la foi demeure-t-elle libre? En ce que c'est la volonté qui dirige la considération de l'esprit, qui l'applique à tel aspect du problème plutôt qu'à tel autre, et ce rôle de la volonté est lui-même conditionné par l'état moral du sujet.) pp. 55-71. — P. J. Toner. *The soteriological Teaching of Christ*. (Établit que le Christ lui-même a prévu et prédit sa mort violente, qu'il l'a considérée et acceptée comme un élément nécessaire de sa mission Messianique, qu'il l'a envisagée comme ayant une valeur rédemptive.) pp. 88-109.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPECULATIVE THEOLOGIE, XXI, 3. — P. R. M. Schultes, O. P. *Reue und Buszsakrament. Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Reue und Buszsakrament*. (suite et fin). (Résumé des conclusions, dans lesquelles l'auteur a exposé contre le Dr Göstler la vraie doctrine de saint Thomas sur la question. Le Dr Göstler est resté fidèle à saint Thomas dans sa thèse fondamentale : dans tous les cas, la justification et principalement la grâce et la rémission des péchés, sont l'effet du Sacrement de pénitence : ou bien le sacrement cause lui-même la grâce, ou bien celle-ci est accordée immédiatement par Dieu en raison du désir du sacrement. La conception du sacrement de pénitence porte le caractère d'une remarquable unité : le saint Docteur a uni l'*opus operatum* et l'*opus operantis* en une seule et indivisible causalité. Le R. P. Sch. montre ensuite comment l'école dominicaine, n'admettant longtemps encore après saint Thomas comme effet du Sacrement qu'une pure disposition (ornatus animae) en vint seulement avec Cajetan et C. Koellin à l'enseignement formel de la doctrine thomiste. Dans un chapitre final les erreurs faites par Harnack dans son exposé de la doctrine médiévale sur la question (*Dogmengeschichte*, III[3], 521-544) trouvent une juste réfutation. Harnack a arbitrairement défiguré l'enseignement des Scolastiques. L'épithète « *gottlos* »

qu'il lui adresse retombe sur la caricature qu'il nous en a laissée.) pp. 273-290. — Dr Ignaz Wild. *Ueber die Echtheit einiger opuscula des hl. Thomas.* 2e art. (L'opuscule XLIII, *de potentiis animae* n'a pas saint Thomas pour auteur. Celui qui traite *de natura generis* (opusc. XLII) a été retouché et complété par un deuxième rédacteur. L'opuscule XLI, *de natura accidentis* est de saint Thomas et se trouve être la continuation du précédent, dans sa forme originale.) pp. 291-310.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 31 Janv. — John E. Russell. *Pragmatism as the Salvation from Philosophic Doubt.* (Le pragmatisme prétend mettre fin aux doutes des penseurs en changeant la conception communément admise de la connaissance et de la vérité (rapport de ressemblance entre l'idée et l'objet) ; mais la vérité du pragmatisme est elle-même en question. Résoudre ce problème en pragmatiste, c'est commettre un cercle vicieux; appliquer les principes connus, c'est retomber dans le doute. Le pragmatisme, tout en déclarant se tenir sur le terrain de l'expérience pure, fait d'ailleurs secrètement usage du concept usuel de la vérité.) pp. 57-64. — *The Sixth Annual Meeting of the American Philosophical Association.* (Analyse de la plupart des travaux lus devant l'assemblée.) pp. 64-76. — R. S. Woodworth. *Section of Anthropology and Psychology of the New-York Academy of Sciences.* (Rapport du secrétaire sur les communications présentées à la réunion du 26 Novembre.) pp. 76-79. — **14 Février.** — Alfred H. Lloyd. *The Poetry of Anaxagoras's Metaphysics.* (L'impossibilité logique des éléments ou homœoméries, le sentiment de cette impossibilité qui se traduit par l'admission de vides entre ces éléments et par l'appel à un principe organisateur, le νοῦς, pour remplir ces vides ; ces trois conceptions paradoxales manifestent le caractère poétique de la métaphysique d'Anaxagore.) pp. 85-94. — W. H. Seldon. *Some Inadequacies of Modern Theories of Judgment.* (Les théories modernes du jugement en ont bien mis en relief les fonctions : indiquer le réel ou amener une action sur le milieu environnant ; elles en ont également exposé la structure ; le seul point qui ait à peine été effleuré, c'est celui de savoir comment la structure du jugement est adaptée à sa fonction.) pp. 94-100. — W. P. Montague. *Current Misconceptions of Realism.* (Les trois erreurs les plus fréquentes concernant le réalisme consistent à l'identifier avec les trois dualismes psychophysique, métaphysique et épistémologique. Pourtant le réalisme en est indépendant, car il implique seulement la persistance des objets en dehors de la connaissance, la présence des mêmes qualités dans les objets en dehors et à l'intérieur de la conscience, enfin le contact direct de l'esprit avec les choses et non pas seulement avec ses idées.) pp. 100 et sv. — **28 Février.** — Walter T. Marvin. *The Nature of Explanation.* (Expliquer, c'est analyser un tout en parties ou un objet complexe en éléments plus simples et dont les relations soient plus simples. L'analyse implique deux procédés : la substitution et l'attention analytique. Cette dernière opération est la véritable analyse et elle peut atteindre des éléments absolument simples. Ces éléments sont ou des entités concrètes ou des entités abstraites et le passage est possible des unes

aux autres.) pp. 113-118. — A. C. Armstrong. *Individual and Social Ethics.* (Sans méconnaître les progrès dont l'éthique est redevable aux idées d'organisation sociale et de devoir social, il faut se garder des exagérations auxquelles elles peuvent entraîner. Le sujet comme l'objet de la morale sont en dernière analyse individuels.) pp. 119-122. — *Discussion :* Herbert Nicolas. *Pragmatism Versus Science.* (Le pragmatisme n'est pas l'unique moyen d'éviter le dualisme du monde réel et du monde de la connaissance. On y réussit mieux encore, en considérant les réalités physiques et psychologiques comme gouvernées dans leur transformation continue par un certain nombre de lois communes, tenues jusqu'ici pour des lois physiques. Inconséquence de James qui maintient une conception berkléienne que dément toute sa psychologie.) pp. 122-131.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Janv.-Févr. — Dhomard. *Les troubles de la mimique émotive chez les aliénés.* (Étudie *les troubles d'adaptation* où il y a incongruance entre l'expression émotive du sujet et la qualité émotionnelle de sa situation ; *les troubles de fonctionnement*, où l'exécution même des mouvements se trouve altérée, soit par défaut d'inhibition, soit par défaut de dynamogénisme.) pp. 1-23. — Polimanti. *Contribution à la physiologie des sensations gustatives subséquentes.* (Les sensations gustatives subséquentes ont pour origine une modification de nature physico-chimique, de la membrane qui renferme les papilles gustatives.) pp. 24-28. — A. Bénézech. *Un appel de Dieu.* (Étudie un cas de conversion soudaine et l'explique psychologiquement par le subconscient, avec réserve de l'action influente d'une Personnalité morale sur ce subconscient.) pp. 29-31. — *Société de psychologie*, (séance du 7 décembre 1906). Communication de M. le Dr Dumas sur *La plaie du flanc chez les stigmatisés chrétiens.* (La distribution des stigmates chez les stigmatisés chrétiens varie, en chacun de ceux-ci, suivant la forme que revêt en leur esprit la représentation de la Passion du Christ.) pp. 32-36.

MIND. Janv. — Henry Rutgers Marshall. *The Time Quality.* (La qualité temporelle est une qualité de toutes les représentations en tant que considérées dans la réflexion. C'est une qualité à trois phases : passé, présent, futur. Chacun de ces aspects existe dans toute représentation, mais la prédominance de l'un d'eux exclut la prédominance des deux autres. Ces trois phases sont en rapport avec un degré différent de complexité des représentations : complexité décroissante pour le passé, croissante pour le futur, stationnaire pour le présent.) pp. 1-26. — H. A. Prichard. *A criticism of the Psychologists' Treatment of Knowledge.* (Les psychologues prennent généralement leur point de départ dans une fausse théorie de la connaissance, à savoir que l'objet de la connaissance est la représentation d'un objet et non l'objet réel lui-même. Ils ignorent le caractère unique de la relation sujet-objet impliquée dans la connaissance ; jamais la connaissance ne peut devenir un objet comparable à tout autre objet réel. Il faut en revenir à la conception des facultés traitées de mythes par la psychologie moderne.)

pp. 27-53. — GERALD CATOR. *The Structure of Reality*. (Avec ces deux postulats : la réalité est intelligible ; tout ce qui apparaît est réel, démontre que l'Absolu existe nécessairement, qu'il est doué de connaissance, que le non-Absolu est réel, que son existence n'est pas nécessaire, qu'il a pour cause la volonté divine et que l'acte qui le produit est un acte de création.) pp. 54-69. — R. F. ALFRED HOERNLE. *Image, Idea and Meaning*. (L'image et sa signification, c'est-à-dire sa portée objective, forment un tout psychique concret qui ne se dédouble qu'à la réflexion. L'objet signifié est au premier plan et le signe reste dans la pénombre. Toute idée a un objet, même celle à laquelle rien ne correspond dans la réalité. Le caractère idéal d'une expérience n'enlève rien à la réalité de son objet, pourvu que cet objet ait été perçu comme réel une première fois.) pp. 70-100. — T. M. FORSYTH. *The Conception of the Unknown in English Philosophy*. (Le développement du concept d'expérience a amené un progrès corrélatif dans les vues concernant l'inconnu ou l'inconnaissable. L'inconnaissable d'abord placé dans la matière et dans l'esprit, puis dans l'esprit seul, conçu comme négatif, puis comme positif, a été finalement rejeté pour faire place à la notion d'inconnu qui est en continuité avec notre expérience actuelle et qui signifie que toute réalité est connaissable, mais qu'il y a des réalités qui ne sont pas encore arrivées dans le champ de notre connaissance.) pp. 101-117.

MONIST THE, Janv. — RT. REV. SÖYEN SHAKU. *The Buddhist Conception of Death*. D'après l'auteur, un bouddhiste occupant une haute situation religieuse au Japon, la mort, pour le bouddhisme, n'est pas le repos dans l'anéantissement : c'est un idéal de vie atteint finalement à travers de multiples reincarnations. Toutefois cette vie parfaite est conçue comme dégagée des limites du moi.) pp. 1-5. — HUGO DE VRIES. *Evolution and Mutation*. (Darwin pensait que l'évolution des êtres s'accomplit par des changements d'une extrême lenteur et par gradations insensibles ; des observations plus étendues et plus soigneuses montrent que les types nouveaux sont le résultat de mutations brusques et que l'espèce-mère garde sa physionomie propre et subsiste plus ou moins longtemps à côté des espèces récemment produites. Expériences de l'auteur.) pp. 6-22. — LAWRENCE H. MILLS. *Zarathustrian Analogies*. (Relève des indices de l'influence de la doctrine de Zoroastre sur la pensée juive, dans la littérature exilienne et post-exilienne et aussi dans la littérature chrétienne des origines. En particulier, la présence des « sept esprits » du Zend-Avesta dans Job, Zacharie, Tobie, Apocalypse ; mention répétée de Ragha-Rages, le centre religieux du Zoroastrisme, dans Tobie ; surtout le mot Adar, nom de mois chez les Juifs, dont l'origine dans le sens de feu est purement persane.) pp. 23-32 — Dr PAUL CARUS. *Mythical Elements in the Samson Story* (Illustrated). (Des traces de mythes solaires sont visibles dans la plupart des épisodes de l'histoire de Samson : lion tué sans armes, miel trouvé dans le lion, les renards et les torches enflammées, la mâchoire d'âne, etc. Le seul trait qui ne concorde pas avec le cycle ordinaire des aventures du dieu-soleil, c'est que Samson ne ressuscite pas. Cet épisode devait figurer

dans la légende primitive, il a dû être supprimé par un rédacteur du temps de l'exil, par aversion pour les rites de Tammuz observés à Babylone. pp. 33-83.—WALDEMAR KLOSS. *Erasmus's Place in the History of Philosophy.* (Érasme représente à son époque les idées de large tolérance et de concorde chrétienne ; il prêche le retour à l'Écriture et au christianisme primitif. Ses tendances sont toutes pratiques. Sa doctrine philosophique, si tant est qu'il en ait une, est, avec une nuance d'épicuréisme, un mélange de christianisme et de stoïcisme où prédomine ce dernier élément.) pp. 84-101. — *Criticisms and Discussions.* — W. B. PITKIN. *A Logical aspect of the theories of Hyperspaces.* (L'affirmation de la possibilité des hyperespaces repose sur un sophisme qui consiste à attribuer à l'objet symbolisé tous les caractères du symbole.) pp. 115-125. — WILLIAM F. WARREN. *The World-Tree of the Teutons.* (Essai d'explication de l'arbre du monde des mythologies du Nord, d'après quelques phénomènes de végétation observés dans la nature.) pp. 125-128.— T. H. EVANS. *M. D. Some Curious Psychosensory Relationships.* (Étude sur des cas d'audition colorée, sur la relation entre les voyelles et certaines émotions, etc.) pp. 128-138.

MONTH (THE) Févr. — THE EDITOR. *Of a Bull and a Comet.* (Rectifie l'opinion fort répandue qui prête au pape Callixte III une attitude assez ridicule en face de la célèbre comète de 1456.) pp. 151-157. — H. THURSTON. *The Assumption as a Festival of Demeter and Dyonisus.* (Dans son livre : *The Annotators of the Codex Bezae*, 1901, M. R. Harris, s'efforce d'établir que la fête de l'Assomption est originaire d'Athènes et qu'elle n'est, transférée à la Vierge, que la grande fête estivale des Panathénées. De même la fête de saint Denys, en relation si étroite avec celle de l'Assomption, fait pendant, dans le calendrier chrétien, à la fête de Dyonisos, les Thesmophories, qui se célébrait vers le 3 octobre. Le P. Thurston montre l'inanité de ces suppositions.) pp. 204-209. — **Mars.** — H. THURSTON. *The influence of Paganism on the Christian Calendar.* (Étudie la question principalement en ce qui concerne les fêtes chrétiennes de la Circoncision, de la Purification, du Carême, du Vendredi-Saint et de Pâques, de saint Georges, de saint Jean, de l'Assomption, où MM. Frazer, Clodd, R. Harris voient la survivance des fêtes païennes du premier janvier, des Lupercalia, de la période de continence et d'abstinence que certains peuples sauvages observent au printemps pour activer la végétation, des fêtes d'Adonis en Syrie, de la solennité romaine des Parilia, de la fête solaire célébrée au solstice d'été, de la fête célébrée en l'honneur de la Diane d'Aricie. Le P. Thurston rejette, pour des raisons de fait, toutes ces suggestions.) pp. 225-239. — C. C. M. *Mass.* (L'*Examiner*, de Bombay, a rappelé récemment les cinq étymologies que l'on peut proposer du terme *Missa* quand on n'accepte pas l'explication commune. Ces étymologies sont : le latin *mensa*, l'anglais *mess* et ses congénères, le français *mets* et l'italien *messo* qui dérivent du bas-latin *mitto* dans le sens de *servir*, l'hébreu *missah* dans le sens de sacrifice (?), le persan *Mizd* désignant un pain rond dont il est fait usage dans le culte de Mithra et enfin μάζα, pain grossier. Ces étymologies ne peuvent se soutenir.) pp. 316-319. — J. G. *Eclipses in the Middle Ages.*

(Complément à l'article mentionné plus haut. Maxime de Turin et Raban Maur savaient déjà à quoi s'en tenir sur les éclipses.) pp. 319-320.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE. **Février et Mars.** — L. de Grandmaison. *Sur l'Apologétique de saint Thomas.* (Après l'exposé historique des erreurs qu'elle a rencontrées l'auteur la définit ainsi : accepter le terrain préféré de la science de son temps, revendiquer tous les droits de la raison en lui montrant le mal fondé de ses prétentions injustifiées, résoudre les objections comme elles peuvent l'être et leur opposer la vérité exposée dans sa sincérité la plus entière, viser enfin moins à renverser l'erreur qu'à la remplacer par un système raisonné de vérités bien liées entre elles, vouloir plutôt éclairer que confondre, plutôt persuader que triompher, telle fut bien, semble-t-il, la méthode apologétique de saint Thomas.) pp. 65-74 et 121-130.

PENSÉE CONTEMPORAINE (LA). **Janv.** — P. Mielle. *Les postulats de l'idéalisme et la théorie de la connaissance.* (Reproduit et interprète les conclusions de M. A. Binet, qui a critiqué dans un article de la *Revue philosophique* le postulat préliminaire de l'idéalisme. Ce postulat consiste à affirmer que les faits de conscience sont l'objet premier et immédiat de notre perception. La conscience spontanée du vulgaire, aussi bien que la conscience réfléchie du psychologue, s'opposent à cette assertion.) pp. 202-210. — Dr Surbled. *La mémoire et les mémoires.* (La mémoire est *une* par son principe, *multiple* par ses éléments d'exercice, par ses conditions somatiques. L'auteur étudie successivement ces diverses *mémoires.*) pp. 210-221. — *Le miracle. Examen d'une nouvelle explication fondée sur la théorie de la matière interspirituelle et celle du subliminal* (Critique de l'article de M. Le Roy : *Essai sur la notion du miracle* ; signale les points où M. Le Roy s'accorde avec l'apologétique traditionnelle ; examine les autres, en les rattachant à leur point de départ philosophique jugé arbitraire et insoutenable ; conclut qu'il faut s'en tenir aux explications traditionnelles, tout en s'appliquant à les perfectionner.) pp. 222-248. = **Févr.** — Dr Surbled. *Localisations cérébrales. Réponse à M. le Docteur Grasset.* (Oppose aux théories de M. Grasset la découverte récente du Dr Marie sur l'aphasie. Conclut qu'on peut étudier toutes les observations cliniques sans qu'on y trouve la preuve que *l'intelligence se localise* en un point quelconque du cerveau.) pp. 260-271. — P. Mielle. *Les postulats de l'idéalisme et la théorie de la connaissance* (suite et fin). Reproduit et interprète les arguments par lesquels M. A. Binet réfute la thèse idéaliste qui taxe d'illusion le témoignage de la conscience relatif à l'existence d'objets extérieurs à elle ; mais c'est dans la théorie thomiste de la connaissance que l'auteur trouve la meilleure réfutation de l'idéalisme.) pp. 272-282.

PRINCETON THEOLOGICAL REVIEW (THE). **Janv.** — W. P. Armstrong. *The Resurrection and the origin of the Church in Jerusalem.* (Estime qu'on peut aborder l'histoire du Christianisme primitif par le problème de l'origine de l'Église de Jérusalem. On se trouve, dès l'abord, amené à se demander quelle est, dans cette création, la part et

le mode d'influence de Jésus, c'est-à-dire, en fin de compte, si son action directe se termine à la crucifixion ou si elle se prolonge au delà. Sous une double forme, prophétique et expérimentale (annonce par Jésus lui-même de son retour dans la gloire et de sa résurrection, attestations du fait de sa résurrection), les livres du N. T. affirment que l'action de Jésus ne s'est pas terminée avec sa mort. M. A. critique les deux formes de cette affirmation, spécialement les témoignages relatifs au fait de la résurrection et en montre la valeur.) pp. 1-25.

RAZON Y FE. Fév. — L. Murillo. *El Evangelio de San Juan. — La Autenticidad.* (Eusèbe, Origène, saint Irénée, saint Justin, etc., témoignent en faveur de l'authenticité du 4e évangile ; de même, les caractères intrinsèques du livre. Il n'y a aucune raison d'admettre des interpolations.) pp. 142-157.

REVUE AUGUSTINIENNE. Janvier. — S. Protin. *Théologie biblique. Le Messie souffrant dans la pensée juive.* (Conclusion : L'ancienne tradition de l'Église et la plupart des exégètes ont eu raison de reconnaître, dans le serviteur de Iahvé, le Messie des Évangiles, et de voir, dans les quatre passages en question, une prédiction directe de son œuvre, de ses souffrances, de sa mort, de son règne universel.) pp. 5-25. — Aug. Alvéry. *Une controverse christologique. L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur.* (Le cœur de chair du Rédempteur est l'objet matériel de la dévotion, l'amour en constitue l'objet formel, l'excellence qui provoque notre adoration. L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur est donc l'amour du Sauveur symbolisé par son cœur humain.) pp. 26-46. = **Février.** — Ph. Martain. *Une conversion au Ve siècle. Volusien.* (Détermine l'influence de saint Augustin et de sainte Mélanie dans sa conversion.) pp. 145-172. — Aug. Alvéry. *Une controverse christologique. L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur.* (Il est impossible par l'étude des textes de décider si la charité, qui constitue l'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur, est la charité créée ou la charité incréée.) pp. 173-190. = **Mars.** — S. Protin. *Le Messie souffrant dans les Evangiles.* (Jésus, dès le début de son ministère, a prévu la mort qui l'attendait : il la considérait comme un élément essentiel de sa mission messianique et comme devant avoir une valeur rédemptrice.) pp. 273-292. — S. Crèteur. *La Philosophie du Ferrarais. Une définition de la vérité.* (Sylvestre de Ferrare a ceci de particulier, parmi les commentateurs de S. Thomas, qu'il admet une vérité formelle imparfaite dans la simple appréhension. Conséquemment, la vérité formelle parfaite, celle du jugement, consiste dans la connaissance de l'adéquation existant entre la simple appréhension et la chose extérieure. Comparaison entre l'explication du Ferrarais et celle de Cajetan.) pp. 293-305.

REVUE BÉNÉDICTINE. Janv. — Dom D. De Bruyne. *Prologues bibliques d'origine marcionite.* (Les *arguments* placés, dans les manuscrits, en tête des Épîtres de S. Paul, sont d'origine marcionite, comme le montrent le titre de l'Épître aux Éphésiens, l'ordre et le nombre des

lettres, aussi bien que les idées exprimées. pp. 1-16. — Dom G. Morin. *Un critique en liturgie au XIIe siècle. Le traité inédit d'Hervé de Bourgdieu, De correctione quarundam Lectionum.* (Cet ouvrage, considéré comme perdu, est analysé et publié d'après un manuscrit de la Vallicellana à Rome. Hervé y fait la critique de divers passages du Lectionnaire liturgique, et indique les corrections à faire.) pp. 36-61. — Dom P. de Meester. *Le Filioque. Étude de théologie orthodoxe.* (Expose brièvement l'histoire de cette controverse entre Grecs et Latins, de l'origine à nos jours ; résume et critique les arguments d'Écriture, de tradition et de raison sur lesquels les orthodoxes basent leur doctrine ; signale enfin les différences entre Grecs et Latins, sur le mode de concevoir le mystère de la Sainte Trinité. pp. 86-103. — Dom H. Quentin. *Un témoignage sur le Codex Corvinianus des épîtres de S. Ignace.* (La mention faite par Baronius d'un ms. appartenant au roi Matthias Corvin, qu'on regardait comme une erreur, est corroborée par une autre plus précise, antérieure de dix ans, faite par Marianus Victorius, dans ses notes sur S. Jérôme. D'après lui le Camaldule Ambroise (Traversari ?) l'aurait vu. Mais ce dernier était mort quatre ans avant la naissance de Matthias Corvin.) pp. 104-106. — Dom H. Quentin. *Jean de Jérusalem et le commentaire sur les Évangiles attribué à Théophile d'Antioche.* (Un explicit du ms. 427 de Reims, la comparaison de la notice consacrée par Gennade à Jean de Jérusalem avec le prologue du commentaire, poussent à attribuer ce dernier à l'adversaire de S. Jérôme.) pp. 107-109. — Dom G. Morin. *A propos des fragments grecs de Jérome sur les Psaumes publiés dans les Anecdota Maredsolana.* (La plupart des fragments grecs portant le nom de S. Jérôme dans la chaîne de Turin et publiés au t. III (part. iii, pp. 122-128), des *Anecdota Maredsolana*, appartiennent à l'*Expositio in psalmos* attribuée à S. Athanase, ou à d'autres Pères Grecs.) pp. 110-111.

REVUE BIBLIQUE. Janv. — A. Van Hoonacker. *Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Osée.* (Corrections et éclaircissements relatifs aux passages suivants : Osée, IV, 4-5 ; IV, 18 ; V, 1-2 ; V, 11 ; VI, 8-9 ; VII, 3-7 ; VIII, 6 ; IX, 13.) pp. 13-33. — H. Coppieters. *Le Décret des Apôtres (Act. XV, 28-29). I. Texte original et interprétation.* (Le texte original du Décret des Apôtres est, sans hésitation possible, le texte dit oriental ; cf. Actes (édit. Nestle) XV, 19-20 ; 28-29. Ce que veulent les Apôtres, c'est imposer aux païens convertis certaines observances mosaïques particulièrement chères au judaïsme : prohibition du sang et de la viande des animaux étouffés, cf. Lévit. XVII ; prohibition des viandes immolées aux idoles et mangées à domicile en dehors des sacrifices ; prohibition de la fornication au sens ordinaire du mot.) pp. 34-58. — P. Dhorme. *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux.* L'idée de survivance après la mort est attestée chez les Sémites dès l'origine de la race. Les morts sont conçus par les Babyloniens et les Hébreux, comme se réunissant dans un même lieu souterrain, l'arallû pour les Assyriens, le Chéol pour les Hébreux. Ce séjour est une prison avec ses portes, ses verrous, ses multiples enceintes, son portier ; c'est aussi une demeure pleine de ténèbres et de poussière ; on finit par se le

représenter comme un royaume avec sa hiérarchie et ses institutions propres, et, chez les Babyloniens, avec ses divinités particulières. Les habitants du séjour souterrain sont à la fois faibles et redoutables.) pp. 59-78. — *Mélanges.* — *Notes d'ancienne Littérature Chrétienne.* I. G. Mercati, *S. Isicius.* (Ce S. Isicius, enseveli près de la porte principale de Jérusalem d'après l'Itinéraire d'Antonin, ne saurait être Izate, fils de la reine d'Adiabène, comme le veut P. Thomsen, mais un S. Hesychius.) — *I Frammenti Esaplari del Chronicon Paschale.* (Relève des leçons d'origine Hexaplaire, relatives à l'Exode, Daniel, Jérémie, inscrites en marge du codex Vaticanus du Chronicon Paschale.) — *Lo scritto Atanasiano De Azymis è spurio.* (Le traité De Azymis, attribué à S. Anathase cf. P. G. XXVI, 1338-42, n'est certainement pas de lui.) pp. 79-84. H. M. J. Lagrange. *Le Livre de la Sagesse. La Doctrine des Fins Dernières.* (Ce livre, écrit en grec, composé, semble-t-il, en Égypte, à une époque incertaine, mais bien avant Philon «n'aurait jamais été écrit tel que nous le possédons sans le développement de la philosophie et de la pensée grecque ; ce qui ne veut pas dire que l'auteur ait puisé directement dans la philosophie pour opérer un syncrétisme ou établir un parallèle. » « L'eschatologie du Livre de la Sagesse est transcendante ou morale, et cependant l'espérance dite messianique n'en est pas tout à fait absente : le règne de Dieu embrasse la vie présente et l'au-delà ».) pp. 85-104. — R. Savignac, *Chronique.* 2. *Les Fouilles de Megiddo.* (Expose les principaux résultats de la dernière campagne de Fouilles du Dr Schumaker à Megiddo.) pp. 123-126.

REVUE CATHOLIQUE DES ÉGLISES. Février. — P. Viollet. *Les Élections épiscopales au moyen âge, d'après Guillaume de Mandagout.* (Analyse, complétée par quelques remarques, du *Libellus super electionibus* composé en 1285 par Guillaume de Mandagout, alors archidiacre de l'Église de Nîmes et chapelain du Pape, plus tard cardinal - évêque de Palestrina.) pp. 65-91.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Janv. — Ad. d'Alès. *L'auteur de la Passio Perpetuæ.* (« Toutes les vraisemblances historiques, littéraires et théologiques convergent vers l'attribution à Tertullien de la Passio Perpetuæ. »—« Quant au montanisme imputé à Perpétue et à ses compagnons, ...ce n'est rien qu'une légende. La légende a dû naître de ce fait presque certain, que les martyrs de l'an 203 eurent pour hagiographe Tertullien montanisant. ») pp. 5-18. — P. Fournier. *Etude sur les Fausses décrétales* (fin). (« 1° Les Fausses décrétales se sont répandues en Italie plus tard que dans les régions sises de l'autre côté des monts. En Italie leur autorité n'est franchement reconnue que vers la fin du IXe siècle. 2° Si l'on ne peut douter que Nicolas I ait connu les fausses décrétales, ou tout au moins des textes isidoriens, sa conduite dans les affaires de l'Église n'en a pas été profondément modifiée. D'ailleurs lui-même et ses successeurs du IXe siècle, quoiqu'ils n'aient pas répudié l'œuvre d'Isidore, ont observé vis-à-vis de la célèbre compilation une réserve extrême. ...Ce n'est que dans la seconde moitié du

XIe siècle, au temps de la réforme de Grégoire VII, que la cour romaine se sert couramment des textes isidoriens ; ceux-ci, répandus dans toute l'Europe, sont alors un véhicule commode pour plusieurs des idées maîtresses sur lesquelles est fondée l'œuvre entreprise à cette époque par la Papauté ».) pp. 19-56.

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. 1906, nov. déc. — P. DE LABRIOLLE. *L'argument de prescription.* (2e article.) (Il a été souvent employé dans la littérature ecclésiastique, particulièrement contre les Protestants. Richelieu, le premier semble-t-il, l'employa; après lui, Nicole, le P. Maimbourg et d'autres. De nos jours, les théologiens l'emploient plus rarement, et reconnaissent qu'il a une valeur très limitée.) pp. 497-514. — A. DUPIN. *La Trinité dans l'école modaliste jusqu'à la fin du troisième siècle.* (La divinisation du Sauveur à la fin du premier siècle se trouvait en opposition avec l'idée juive du monothéisme. On fit une conciliation en admettant que Jésus était le Dieu suprême fait homme. Ainsi, à Rome, Calliste élargit ce modalisme en faisant une place à la théologie des hypostases d'Hippolyte. Enfin le pape Denys, soudant la Trinité de Tertullien à la Monade de Sabellius, et l'élevant dans la région du mystère, proposa la Trinité que l'Église enseigne depuis cette époque.) pp. 515-532.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. Janv.-Fév. — J. GUIBERT. *Pourquoi Pusey ne s'est pas converti.* (Pusey n'est pas un logicien mais un praticien ; il pense comme il vit. Né dans l'Église anglicane, formé par elle à la piété et à la vertu, expérimentant chaque jour, par les moyens qu'elle lui offre, l'action intime de Dieu sur son âme, il se tient à cette vue pratique et conclut qu'il plaît à Dieu qu'il demeure dans cette Église.) pp. 12-31. — C. PIAT. *Croyance et action.* (Si la raison est nécessaire à la croyance, elle ne suffit cependant pas à la produire; il y faut certaines conditions d'ordre moral: vouloir la vérité, sa recherche en toute indépendance, humilité de l'esprit, certain art de diversifier la direction de l'esprit. A la recherche de la vérité qui est déjà l'action, joindre la pratique effective du bien. Étude de diverses attitudes en matière de croyance morale et religieuse chez saint Augustin, Newman, Taine et Renan.) pp. 41-65.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Janv. — HARALD HÖFFDING. *Le concept de volonté.* (L'analyse psychologique des faits de conscience particuliers ne permet pas de distinguer parmi eux des faits volontaires ; mais l'orientation générale du courant psychologique vers un but déterminé s'impose à l'observation, et ne peut se confondre avec l'une ou l'autre des « gouttes d'eau » qu'il entraîne. Cette action synthétique réelle est exprimée par le concept de volonté. Une théorie aussi générale a, sur une définition intellectualiste (M. Paul Lapie), plusieurs avantages : elle évite la difficulté du passage de l'involontaire au volontaire et elle explique le rapport intime de la volonté avec les sentiments de plaisir et de douleur. D'autre part, elle

caractérise l'élément volontaire par deux traits spécifiques constants : « 1° la direction de l'activité est déterminée par une *préférence* et 2° c'est surtout la *propre nature intime* de l'individu qui décide de ce qui sera préféré. ») pp. 1-17. — A. LALANDE. *Sur une fausse exigence de la Raison dans la méthode des sciences morales.* (Une morale rationnelle ne doit pas chercher à déduire logiquement, d'un principe évident et normal, des conclusions morales particulières, qui trouveraient dans ce postulat le fondement de leur obligation. Seuls, en réalité, sont fondements de la morale, les jugements appréciatifs communs à une société ou, s'il se peut, à la plupart des hommes. En faire la science, les rationaliser, ce n'est pas prouver leur valeur morale — celle-ci est donnée ; — mais simplement trouver un principe, d'où l'on puisse les déduire. Ici, comme en toute science, l'important est de dissocier les deux idées, trop souvent confondues, de fondement réel et de principe logique.) pp. 18-33. — A.-N. WHITEHEAD. *Introduction logique à la géométrie.* (Traduction du chap. I de l'ouvrage intitulé *The Axioms of projective Geometry*, de la série *Cambridge tracts in mathematics and mathematical Physics* (n° 4). — Expose la valeur et les conditions générales des définitions, axiomes, déductions ; puis le caractère de la Géométrie considérée comme science de classification.) pp. 34-39. — G. AILLET. *La responsabilité objective* (fin). (« De toutes parts, sous la pression des faits, en particulier des faits économiques, une transformation des idées anciennes de faute et de responsabilité s'élabore, en matière civile, et cette transformation consiste à les concevoir d'une façon de plus en plus objective. » « Les responsabilités collectives nouvelles, qui ont l'air d'amoindrir la personnalité humaine, en lui permettant de rejeter sur les choses les charges qui lui incombent, assurent son plus complet développement. ») pp. 40-65. — L. BRUNSCHVICG. *La philosophie pratique de Kant.* (Analyse l'ouvrage de M. Victor Delbos, « considérable, tant par l'étendue et la sûreté de l'information, que par la pénétration et l'objectivité de la critique ».) pp. 66-93.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Février. — CLODIUS PIAT. *Valeur de la raison humaine.* (Conclusion : L'esprit passe de ce qui est donné à ce qui est par les exigences du donné ; et les résultats qu'il obtient de la sorte ne sont pas purement formels ; car, tout ce qu'on tire du réel s'y rapporte encore et n'en peut être que la traduction mentale. La métaphysique revit et du fond de la science, d'où l'on prétendait la bannir ; les cloisons érigées par le criticisme ne montant pas jusqu'au ciel.) pp. 1-18. — JEAN HALLEUX. *A propos d'un livre sur l'existence de Dieu* (suite). (L'âme humaine, étant spirituelle, ne peut être produite par la matière ; par conséquent, conclut M. Sertillanges, elle doit avoir été créée par Dieu. Oui, si elle est contingente, mais cette contingence n'étant pas évidente, demande à être démontrée. La faculté d'abstraire explique l'universalité du jugement, la faculté de saisir certains rapports essentiels entre les choses explique sa nécessité. Pas n'est besoin de remonter ici jusqu'à Dieu. La loi morale ne prouve pas l'existence de Dieu par le seul fait qu'elle exprime certaines vérités ou relations fondées sur la nature des êtres. Une relation d'essence trouve toute son explica-

tion dans la nature de ces deux termes. Un troisième terme est ici inutile.) pp. 19-36. — Cte Ph. de Ribaucourt. *La nature du Dilettantisme*. (Le dilettantisme est une disposition ou une habitude de la volonté, recherchant la jouissance dans des représentations que nous offre l'intelligence aidée de l'imagination et de la mémoire, sans avoir égard à la valeur morale des actes volontaires qui nous procurent cette jouissance.) pp. 37-49. — E. Van Cauwelaert. *L'empirio-criticisme de Richard Avenarius*. (Examine sa théorie de l'introjection, sa conception naturelle du monde, sa critique de l'expérience pure.) pp. 50-64.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Janv. — Dr J. Grasset. *La fonction du langage et la localisation des centres psychiques du langage*. (Discute les découvertes anatomocliniques du Dr Pierre Marie sur l'aphasie et conclut que ces découvertes ne sont pas de nature à ébranler la doctrine générale des localisations cérébrales, ni même la doctrine particulière de la localisation cérébrale du langage.) pp. 5-30. — Charles Boucaud. *L'Être et l'amour. Étude de philosophie esthétique*. (Dans la *Revue de Philosophie* du 1er mai 1906, M. le baron Ch. Mourre a nié qu'on puisse définir le beau *objectivement* : il l'avait défini du seul point de vue *subjectif*. D'après M. Ch. Boucaud, le sentiment esthétique nous induit lui-même à déterminer les caractères ontologiques du beau.) pp. 31-36. — — H. Denové. *Sur la perception extérieure*. (3e art.) (I. Critique de la théorie de l'inférence : sans nier la contribution du raisonnement au phénomène total et complexe de la perception extérieure, il faut reconnaître que, dans la théorie de l'inférence, comme dans la théorie de l'illusion, la même difficulté reste d'expliquer la notion indéfinie d'objet. — II. Critique du perceptionisme : cette théorie rend mieux compte de la notion d'objet, car la conscience, non réfléchie, mais directe et spontanée, réunit, dans l'expérience de la sensation, ces deux notions opposées et relatives du moi et de l'objet extérieur, et elle les saisit dans leur opposition et leur relation même.) pp. 74-90. — **Févr.** — J. Gardair. *La transcendance de Dieu*. (Reprise de la discussion entre l'auteur et M. Sertillanges : cette discussion se concentre dans l'appréciation du jugement formulé par la proposition *Dieu est* : le verbe *être*, dans cette proposition, est sans doute être de raison, mais il se rapporte à l'être réel et positif de Dieu, et affirme la *positivité réelle* de Dieu, encore qu'on ne dise point par là que l'*être* de Dieu puisse se comprendre comme l'être prédicamental.) pp. 93-106. — A-D. Sertillanges. *Réponse à M. Gardair*. Répond n'avoir pas prétendu autre chose que ce que lui accorde M. Gardair, à savoir que Dieu est transcendant à l'être créé, qu'il est ainsi inconnaissable en fonction des catégories, inconnaissable *en soi*, sans préjudice d'une connaissance par écho, laquelle, toute positive qu'elle est, comme visant, sous de multiples formes, le postulat suprême du réel, n'en est pas moins négative et relative, en tant que valeur de définition de cet objet.) pp. 107-108. — Dr Surbled. *Aphasie et amnésie. Réponse à M. le Professeur Grasset*. (Reproche à M. Grasset d'avoir mal interprété et d'avoir rejeté à tort les découvertes du Dr Pierre Marie sur les troubles d'aphasie et d'amnésie.) pp. 109-114. — H. Denové. *Sur la perception extérieure*. (4e art.) (Suite de la critique

du perceptionisme, ce qui, pour l'auteur, est un essai de « réhabilitation ». Le perceptionisme, qui admet une expérience privilégiée nous apportant, dans la sensation de l'obstacle extérieur, la double révélation du moi et du non-moi, n'est pas théorie d'esprits bornés ; on en retrouve l'expression dans des textes de H. Spencer, A. Fouillée, H. Bergson. Revenir au perceptionisme, même dans une mesure restreinte, c'est, dans cette mesure même, revenir au sens commun ; et il n'y a pas à cela si grand mal.) pp. 184-199. = **Mars.** — PIERRE MARIE. *Sur la fonction du langage.* (Reproche à M. Grasset d'avoir mal interprété sa doctrine de l'aphasie et expose pourquoi il n'admet pas un seul des quatre centres du langage adoptés par M. Grasset et les physiologistes classiques.) pp. 208-229. — N. VASCHIDE. *Recherches expérimentales sur la divination de l'avenir.* (Le caractère d'un sujet, sa psychologie est facilement analysable par la chiromancie, la main ayant son langage musculaire : les doigts, la peau, les articulations, les mouvements inconscients peuvent nous renseigner sur notre mentalité passée et présente. Les présages d'événements futurs sont sujets à caution ; ils demandent l'institution de nouvelles expériences plus fouillées, plus délicates.) pp. 230-246. — C. DESSOULAVY. *L'infini confus.* (Les apparentes antinomies de la théodicée relevées par les partisans du Dieu fini (infinité et personnalité divine, concours divin et liberté humaine, toute-puissance et existence du mal) peuvent se résoudre par la méthode d'analogie bien entendue. Mais, pour prouver au point de vue logique la thèse du Dieu infini, il faudrait non seulement montrer qu'elle n'est pas contradictoire, mais aussi qu'elle est vraie. Pour l'établir, il faudrait prouver la contingence du monde et démontrer ensuite que la création exige une puissance infinie. En attendant cette démonstration rigoureuse, on peut se contenter d'une affirmation de l'infini fondée sur l'expérience intime, l'appétit de l'infini : c'est la théorie de M. de Hügel). pp. 247-258. — LOUIS BAILLE. *La question du mixte.* Grâce à l'interprétation de la « permanence virtuelle » des éléments du mixte, on élude une sérieuse objection soulevée contre l'hylémorphisme ; on sauve ainsi le caractère de la forme substantielle dont l'essence est de ne se surajouter à aucune détermination.) pp. 259-271.

REVUE PHILOSOPHIQUE, Janv. — J.-J. VAN BIERVLIET. *La psychologie quantitative.* (Histoire de la psychophysique : travaux expérimentaux de Fechner, et recherches de Weber, qui aboutissent à cette loi, première base de la psychophysique : « la plus petite différence perceptible entre deux excitations de même nature est toujours due à une différence réelle qui croît proportionnellement avec ces excitations mêmes ».) pp. 1-32. — A. BERTRAND. *Esthétique et psychologie.* (Expose la théorie esthétique de Maine de Biran. La position de celui-ci est mitoyenne entre la thèse naturaliste et la thèse idéaliste des types proprement abstraits et intellectuels ; sa théorie esthétique est caractérisée par l'importance donnée à « l'analogie sentimentale ».) pp. 33-66. — A. BAYET. *Sur la distinction du normal et du pathologique en sociologie.* (Critique la distinction, faite par M. Durkheim, de phénomènes normaux et de phénomènes pathologiques en sociologie. La « tendance

au normal » n'est pas un fait donné antérieur à la science. C'est le sociologue qui, empruntant cette idée à des sciences voisines, tente de l'implanter en sociologie, et prétend en faire le principe de notre activité morale ; une telle entreprise est contraire à l'esprit scientifique.) pp. 67-80. — **Févr.** — H. Robet. *Un métaphysicien américain contemporain : J. Royce.* (Partant d'un point de vue pragmatiste et approfondissant les conséquences logiques de l'idéalisme, Royce prouve l'existence d'une Divinité, conscience universelle inclusive de toutes les consciences particulières. Son système est donc un panthéisme idéaliste : une conscience finie, qui amènerait toutes ses puissances à l'acte par la réflexion, coïnciderait avec Dieu. pp. 113-139. — J.-J. Van Biervliet. *La Psychologie quantitative* (suite). (Continue l'histoire de la psychophysique en retraçant les expériences faites par Fechner pour contrôler les conclusions de Weber, en étudiant ensuite les controverses suscitées par l'œuvre même de Fechner, en concluant enfin que la psychophysique s'est trompée quand elle a cru pouvoir mesurer la sensation consciente, et aboutir, en cette mensuration, à une formule mathématique uniforme.) pp. 140-175. — F. Le Dantec. *Méthodes artificielles et naturelles.* (L'existence d'une méthode *naturelle* propre à une science n'empêche pas qu'il soit possible d'étudier les faits ressortissant à la même science par une méthode plus générale, applicable à l'étude d'autres faits ; cette dernière méthode, en tant qu'elle s'applique ainsi à des faits qu'elle déborde, est dite *artificielle*. La combinaison de ces deux modes d'investigation a donné les meilleurs résultats en Biologie. pp. 176-196. — **Mars.** — F. Pillon. *Sur l'imagination affective.* L'imagination affective intervient dans un grand nombre de phénomènes affectifs : les images affectives peuvent être évoquées et ordonnées de manière à rendre plus vive l'ardeur, plus résistante la force, plus durable l'efficacité des sentiments dont elles dérivent. Quelques remarques sont présentées sur l'action de l'imagination affective, sur les conditions dans lesquelles elle se produit, sur les phénomènes qu'elle paraît expliquer.) pp. 225-255. — Sageret. *De l'esprit magique à l'esprit scientifique, 1er art.* (En prenant la mentalité sauvage comme point de départ et la mentalité scientifique comme point d'arrivée, on devra connaître dans quel sens l'évolution a dû agir pour permettre à la dernière de se développer. En ce premier article, l'auteur étudie la magie chez les sauvages et la magie chez les civilisés et conclut à l'identité des caractères rencontrés chez l'une et chez l'autre.) pp. 289-305.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. (1er Janv.) — A. Baudrillart. *L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst* (suite). (Sa critique du Positivisme, du Kantisme, du Nouveau Spiritualisme de Vacherot.) pp. 385-396. — A. Leleu. *Le Christianisme et la Justice* (fin). (Que l'on considère le Christianisme dans ses sources, dans son développement doctrinal, dans les efforts qu'il a faits pour pénétrer la société humaine, on sera frappé de la place qu'occupe et de l'extension que reçoit en lui l'idée de la justice.) pp. 397-404. — H. Lesètre. *Les Récits de l'His-*

toire Sainte : Les Plaies d'Égypte. (1° La persécution, 2° la mission de Moïse, 3° les magiciens d'Égypte, 4° les neuf premières plaies, 5° la dixième plaie, 6° les dépouilles des Égyptiens, 7° raison d'être des miracles de l'Exode). pp. 404-410. = **15 Janv.** — C. Piat. *La logique de l'athéisme.* (Trois moments dans la logique de l'athéisme : l'un où l'on passe de l'affirmation de son moi à la négation de Dieu, l'autre où l'on va de la négation de Dieu à celle de tout le reste ; le troisième qui est le retour à l'affirmation de Dieu). pp. 449-461. — A. d'Alès. *Mithriacisme et Christianisme.* (Aperçu sur le culte, les dogmes et la morale de Mithra, ainsi que sur ses relations avec la religion du Christ.) pp. 462-469. — A. Baudrillart. *L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst* (suite). (Sa critique du Transformisme et du Monisme.) pp. 470-476. = **1er Fév.** — A. Baudrillart. *L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst.* (Il adopte comme système philosophique la Scolastique renouvelée et, par l'objet et la méthode, distingue la philosophie des sciences positives.) pp. 513-518. — A. d'Alès. *Mithriacisme et Christianisme* (fin). (Conclusion : profondément distinctes par leurs caractères essentiels, les deux religions ne se rapprochent que sur des points de détail, dont une observation superficielle peut seule exagérer l'importance. L'hypothèse d'une influence quelconque exercée par les croyances mithriaques sur la genèse du Christianisme, ne trouve aucun appui dans l'histoire.) pp. 519-528. — H. Lesètre. *Les récits de l'Histoire Sainte. Le Passage de la mer Rouge.* (1° La colonne de nuée, 2° le danger, 3° le passage, 4° éclaircissements, 5° l'explication nécessaire, 6° souvenirs égyptiens.) pp. 529-536. = **15 Fév.** — A. Baudrillart. *L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst.* (Démontre que la métaphysique thomiste offre les trois notions de substance, de cause et de fin dans leur sens scientifique et partage la doctrine scolastique de l'âme, forme substantielle du corps.) pp. 577-588. — J. Zeiller. *La chute du Pape Libère.* (Les auteurs contemporains ne précisent pas la nature de la défaillance qu'il a réellement eue ; parmi les auteurs immédiatement postérieurs, seul Philostorge, arien lui-même, lui impute l'adhésion à une formule arienne ; Sozomène, au contraire, ôte toute gravité dogmatique à la concession de Libère ; les seuls documents qui mettraient le Pape en fâcheuse posture, si encore la violence exercée sur lui n'eût bien modifié la signification de son acte, sont apocryphes.) pp. 589-599. = **1er Mars** — A. Baudrillart. *L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst* (fin). (Examine la valeur de la doctrine de l'École sur l'existence de Dieu, sa nature et son action. On peut conclure qu'ayant adopté la philosophie d'Aristote et de St Thomas, il y resta fidèle jusqu'à la fin de sa vie.) pp. 641-654. = **15 Mars.** — J. Cartier. *Brunetière apologiste.* (Il faut, d'après M. Brunetière, se dégager de l'individualisme et du dilettantisme, mettre du sérieux dans la vie et vivre pour autrui. La Société, l'Art, la Science, la Philosophie, ne peuvent pas résoudre l'énigme de la destinée.) pp. 705-718. — H. Lesètre. *Les récits de l'Histoire Sainte : la Manne.* (Conclusion : le phénomène de la manne implique une intervention surnaturelle. On peut admettre que Dieu s'est comporté, au sujet de la manne, de la même manière que pour les autres merveilles accomplies par lui en faveur des Hébreux. Il a daigné se servir des éléments fournis par la

nature, mais en accusant son intervention par des marques indéniables.) pp. 722-728. — Paul Bureau. *Préjugés populaires contre la religion.* (La religion est un facteur social nécessaire. La vie sociale vécue, le fait social contemporain, ne fournissent, contre l'idée de Dieu, aucune objection valable.) pp. 729-739.

REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES ET DE LA SCIENCE CATHOLIQUE. Déc. — J. A. Chollet. *Le modernisme dans la Religion.* (Étude sur le roman « Il Santo » de M. Fogazzaro. — Malgré de « très belles pages, des aspirations très louables et des inspirations heureuses », « ce qui constitue la charpente doctrinale du système religieux de M. Fogazzaro est du plus pur libéralisme. » En voulant remplacer, dans l'interprétation du dogme, la philosophie traditionnelle, par la philosophie de l'évolution et celle de l'immanence, et d'une façon générale par le rationalisme, l'auteur aboutit à « une sorte de mysticisme intérieur, fait de panthéisme et de perception immédiate de la vérité éternelle, » qui renouvelle les erreurs du protestantisme et de l'américanisme.) pp. 31-59. = **Janvier.** — H. Goujon. *La morale de l'Evangile.* (Étude sur les caractéristiques principales de la morale chrétienne en opposition avec la morale naturelle.) pp. 97-113. — E. Nevelut. *Caractère surnaturel de l'Acte et de la Vertu de la Foi.* (5e art.) (Les motifs de crédibilité préparent l'acte de foi et enseignent où se trouve la révélation ; ils ne sont pas la cause ou le motif formel de l'adhésion ; celle-ci repose sur l'autorité de Dieu révélant.) pp. 161-172. = **Février.** — A. Chollet. *La Théologie de M. Brunetière.* (Il n'est pas juste de dire que la théorie de la descendance est venue donner une base physiologique au dogme du péché originel. M. Brunetière confond surnaturel avec transcendant. C'est une exagération de dire qu'il n'y a pas de religion individuelle ; toute religion est d'abord individuelle avant d'être sociale. La foi catholique, telle que l'explique M. Brunetière, n'est ni rationnelle, puisque, selon lui, la raison n'a pas à intervenir dans les préliminaires de la foi, ni surnaturelle, puisque les raisons de croire ne dépassent pas l'ordre naturel.) pp. 193-224. = **Mars.** — E. Thamiry. *L'Immanence et les raisons séminales.* (Conclusion : les faits interprétés par la science déposent en faveur de l'hypothèse des raisons séminales. D'autre part, à la suite de plusieurs Pères, S. Thomas en fait grand cas à cause de ses avantages métaphysiques : elle cadre, en effet, mieux que la thèse des interventions successives, avec l'idée de l'immutabilité divine, elle rend palpable en quelque sorte, en la dessinant dans ses grandes lignes, l'action de la Providence organisant, conservant, perfectionnant l'univers ; enfin, par le rôle qu'elle attribue aux causes secondes, elle fait concevoir en un univers plus beau une manifestation plus éclatante de la Toute-Puissance créatrice.) pp. 289-302.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Janv. — V. L. Bernies. *Dieu est-il?* (suite et fin). (Notre vie psychologique, dans sa gravitation autour de son centre naturel, qui est le bonheur, ne trouve à se réaliser pleinement que dans la possession du Dieu infini. Notre vie morale sous-

entend également, comme condition indispensable de son développement, l'existence d'un Dieu omniscient, omnipotent, éternel.) pp. 225-243. = **15 Janv.** — G. Michelet. *L'expérience religieuse, d'après William James. II. Le pragmatisme religieux.* (Le pragmatisme religieux est inexact dans son principe, injustifié dans ses objections contre la théologie rationnelle, invérifié par les applications qu'il croit déduire de sa doctrine. Il constitue cependant un heureux effort contre des philosophes qui n'auraient pas pour point d'appui l'expérience, et pour conséquence une orientation pratique de la vie humaine.) pp. 337-365. — Et. Hugueny. *Le grand discours eschatologique des évangiles synoptiques.* (Les commentateurs disent ordinairement que Notre-Seigneur a parlé confusément de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde. Ce n'est pas Notre-Seigneur qui a parlé confusément ; c'est dans le récit des auditeurs que la confusion s'est glissée. Aucun des évangélistes n'a gardé à cet entretien son ordonnance originale.) pp. 366-386. = **15 Fév.** — E. Vacandard. *Encore la question du pouvoir coercitif de l'Église.* (L'opinion de ceux qui soutiennent que le pouvoir coercitif de l'Église se réduit à la contrainte morale, ne semble pas condamnée par les décisions des papes et du concile du Vatican ; même si cette doctrine était formellement réprouvée par l'encyclique Quanta Cura, il ne s'ensuivrait pas que le jugement fût en soi irréformable. D'ailleurs au moyen âge, les peines corporelles infligées par l'Église étaient considérées, par une fiction juridique, comme des pénitences volontaires et revêtaient ainsi un caractère de contrainte morale.) pp. 579-596. = **15 Mars.** — F. Dubois. *Le témoignage des martyrs.* (Les miracles n'ont de valeur probante qu'en vue de la doctrine qu'ils servent à authentiquer. Les faits et la doctrine font corps, mais ils ne sont pas entre eux dans le rapport d'un symbole ou d'un signe à la chose signifiée ; il sont dans le rapport de la preuve à l'objet de la démonstration, et ce rapport est artificiel et extrinsèque. La fécondité morale d'une doctrine ne prouve pas qu'elle est vraie, ni encore moins qu'elle est divine. Il n'y a eu de martyrs authentiques que dans la vérité, c'est à dire dans l'Église catholique.) pp. 18-31.

REVUE THOMISTE. Janv.-Févr. — R. P. Hugon. *La notion de hiérarchie dans l'Église de Jésus-Christ.* (Elle implique d'abord, avec l'idée d'organisme, celle d'une société inégale dans laquelle il y a des gouvernants et des gouvernés. Elle requiert ensuite divers degrés de personnes sacrées ; ces personnes sont revêtues d'une puissance surnaturelle, physique, invariable, indélébile, éternelle. Ce pouvoir d'ordre est complété par celui de juridiction qui exige la subordination des ministres, des prêtres, des évêques au Pontife romain. La hiérarchie seule a qualité pour instituer ses membres et les faire coopérateurs de Dieu.) pp. 639-658. — R. P. Hedde. *Nominalisme et Réalisme.* (Recherche les tendances actuelles du nominalisme et du réalisme dans l'Histoire, la Philosophie, la Théologie, l'Apologétique, les Sciences. La Synthèse du nominalisme et du réalisme se ferait en concédant que nos concepts sont stables dans leur centre, mais indécis et muables dans leur périphérie.) pp. 659-680.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. **Janvier.** — G. Gutope. *La fede nella divinità del Cristo durante l'età apostolica* (suite). Recherche la valeur historique des diverses sources de cette époque. 1° Groupe prophétique (Apocalypse) : peu précis surtout pour la chronologie, mais cependant montre les idées qu'on avait sur le Christ au temps du voyant de Patmos. 2° Groupe didactique (Épitres) : le caractère moral domine ; néanmoins on peut y trouver des renseignements historiques, soit sur l'époque à laquelle elles furent écrites, soit sur les époques antérieures. 3° Livres narratifs : a) synoptiques, ils ont un caractère et une valeur historique, mais tout en eux n'a pas la même valeur pour l'historien. b) Les Actes ne sont pas une histoire de l'Église primitive au sens propre, mais un livre d'enseignement religieux au moyen des faits. Leur valeur historique varie selon les sources employées par l'auteur. c) L'Évangile de saint Jean « est une œuvre mixte, avant tout théologique, mais aussi un peu historique.») pp. 1-12. — G. Michelini. *Il « comandamento nuovo »*. (L'amour dans les rapports avec les hommes et avec Dieu : tel est le commandement nouveau de Jésus. Il complète les préceptes anciens et écarte leur exclusivisme national, aussi bien que la casuistique de leurs formules.) pp. 39-46. = **Février.** — G. Gutope. *La fede nella divinità del Cristo durante l'età apostolica* (suite). (1° Les premiers fidèles ont cru à la divinité du Sauveur; on trouve diverses preuves de ce fait soit dans les discours des Apôtres rapportés par les Actes, soit dans les Épitres de saint Paul.) pp. 81-90. — L. Chiesa. *Il parallelismo psicofisico e le sue interpretazioni nelle diverse scuole filosofiche* (suite). (Les faits intellectuels et moraux ne sont pas à proprement parler des fonctions cérébrales ; ils sont cependant en rapport, chez l'homme, avec le système nerveux. Ce rapport, cette solidarité, ne présente pas les caractères d'une loi absolue, mais relative.) pp. 91-120.— A. Palmieri. *I Padri spirituali nei monasteri d'Oriente e la storia della confessione sacramentale.* (D'après l'ouvrage de M. Smirnow professeur à l'Académie de Saint-Pétersbourg. Les documents historiques du monachisme oriental prouvent : 1) que chez les moines, la confession n'était pas considérée comme l'unique moyen ou comme le moyen le plus efficace pour effacer les péchés ; 2) le ministre de la confession était non seulement l'évêque, mais même des moines non prêtres ; 3) cette confession monastique par certains aspects surpassait en perfection la confession sacramentelle telle qu'elle se pratiquait dans la primitive Église,et à cause de cela avait la préférence des laïques et du clergé séculier ; 4) l'efflorescence du monachisme la rendit de plus en plus populaire, et des monastères elle passa dans l'Église ; 5) Au IXe siècle, elle reçut une reconnaissance officielle, et de confession monastique devint confession sacramentelle.) pp. 132-133.— U. Mannucci. *La Didascalia della chiesa primitiva. A proposito di un' opera recentemente scoperta di S. Ireneo.* (L'Ἐπίδειξις de saint Irénée est très important pour l'histoire de la théologie au IIe siècle. Cette œuvre manifeste l'existence d'une *didascalia*, sorte de manuel d'origine Juive exposant les traditions messianiques.) pp. 134-140. = **Mars.** — F. Mari. *Il dogma della resurrezione nell' antico Testamento e negli apocrifi.* (De l'examen des livres canoniques et des apocryphes de l'Ancien Testament,

il ressort que quand parut le Sauveur en Palestine, le dogme de la résurrection était universellement répandu parmi les Juifs. Les divergences résidaient plutôt sur les modalités de la résurrection que sur le dogme lui-même.) pp. 169-189. — V. Ermoni. *La teologia di San Paolo* (suite). (La divinité de Jésus-Christ est affirmée dans les écrits de saint Paul, directement : Jésus-Christ est fils de Dieu au sens propre, naturel et métaphysique ; relativement : Dieu est le Père de Notre-Seigneur.) pp. 190-202. — E. Buonaiuti. *Οὐ διψυχήσεις, πότερον ἔσται ἢ οὐ.* (Explications sur ce passage de la Didachè et réflexions sur les opinions émises à son sujet. C'est une vive excitation à la confiance dans les espoirs religieux. Ce passage est nettement chrétien. On en trouve de similaires dans les écrits primitifs.) pp. 203-208. — A. Palmieri. *Vladimiro Soloved e la sua filosofia religiosa.* (Biographie du philosophe russe Solovev (1853-1900) ; caractère général de sa philosophie : elle est essentiellement religieuse. L'ordre spéculatif et l'ordre pratique exigent la foi comme postulat fondamental. Sans elle le premier principe auquel aboutit toute spéculation philosophique se transforme en un concept absurde privé de réalité ; sans elle on ne peut que douter de la réalité du monde extérieur. L'ordre moral a besoin de la foi, parce que la moralité suppose la synthèse du divin et de l'humain.) pp. 209-221.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Janvier. — G. Canella. *Del problema degli universali e del nominalismo nella prima fase del loro svolgimento storico* (suite). (Le IXe siècle ne fournit que peu de renseignements intéressant l'histoire du problème des Universaux. Scot Érigène lui-même n'a pas eu sur son développement l'influence que quelques historiens (Stöckl, Prantl) lui ont attribuée.) pp. 56-66. = **Février.** — B. Ricci. *Giove, Iahvé, Cristo.* (L'universalité du sentiment religieux dans l'histoire de l'humanité montre qu'il est l'expression d'un fait éternel, révélé. Lorsque les peuples tombèrent dans l'erreur et l'ignorance, ils adorèrent Dieu selon le degré de lumière demeuré en eux, de là la diversité des superstitions et des fausses religions, modifiées par des causes particulières, climat, conquêtes, etc. Le polythéisme amena de nombreux désordres avec lui.) pp. 125-140. — G. Canella. *Del problema degli universali e del nominalismo nella prima fase del loro svolgimento storico* (suite). (Chez les auteurs de la fin du IXe siècle et du début du Xe, on ne constate pas l'existence d'un problème des universaux, et on ne trouve pas dans leurs œuvres d'opinions personnelles sur ce point ; ils préparent cependant par leurs travaux la matière des futures controverses.) pp. 160-171. = **Mars.** — G. Ballerini. *Crisi religiosa o crisi intellettuale?* (A la base des problèmes religieux agités en ce moment (apologétique, histoire), il y a une question philosophique : le problème de la connaissance.) pp. 226-242. — C. Orsenigo. *L'insegnamento della storia delle religioni.* (Insiste sur la nécessité, pour les catholiques, d'une étude de l'histoire des religions. Énumère les chaires universitaires où on l'enseigne, les revues spéciales qui en traitent, les congrès où on a débattu les questions qui s'y rapportent, enfin les manuels qui l'exposent.) pp. 258-273. — Ad. Cellini. *La sconfitta delle porte di Hades, nella promessa del primato fatta da N. S. a*

S. Pietro. (I. Explication du texte : *Portae inferi non prævalebunt adversus eam*. 1. Grammaticalement le pronom dans *adversus eam* se rapporte plutôt à l'église qu'à la pierre. pp. 274-281.

STUDI RELIGIOSI. Janv-Févr. — L. Franceschi. *La Biologia moderna e la ipotesi dell' Evoluzione. Studio Storico-critico.* (Rappelle les récentes protestations qui se sont élevées un peu partout contre le transformisme de Darwin et le monisme de Haeckel. Certains apologistes, confondant des doctrines bien différentes, ont cru que toute théorie évolutionniste était condamnée du même coup et que l'on en revenait à l'antique conception de l'immobilité des espèces. Le Dr Franceschi, prenant pour guide l'ouvrage célèbre du Jésuite Luxembourgeois, E. Wasmann. : *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, remet les choses au point, expose l'état exact de la question et entreprend de montrer que la position de l'évolutionnisme modéré, tel que le conçoit le P. Wasmann, est très forte. Donne une bibliographie avec notes.) pp. 34-72.

TEYLER'S THEOLOGISH TIJDSCHRIFT. Janv. — T. Tannegieter. *De samenhang van godsdienst en geluk.* (L'auteur répond à cette question : est-il expédient de faire appel, en faveur de la religion, au désir du bonheur ? L'essence de la religion, dit-il, consiste dans le sentiment de notre dépendance à l'égard de Dieu. Ce sentiment peut avoir deux causes : ou bien l'expérience de notre imperfection, de notre essentielle limitation, laquelle nous fait sentir qu'une puissance extérieure et supérieure à nous nous domine ; ou bien la conscience de notre origine et de notre parenté divines, laquelle nous fait sentir l'influx divin opérant intimement en nous, nous élevant et nous grandissant. Dans le premier cas, la religion est dans un état imparfait ; dans le second, elle est à l'état parfait. Si donc l'on fait consister le bonheur dans le perfectionnement de notre personnalité opéré sous l'influence divine, alors, et alors seulement, on pourra faire appel, en faveur de la religion, au désir que nous en avons ; faire cet appel, si l'on a du bonheur une autre conception, quelle qu'elle soit, ce serait nuire à la religion.) pp. 18-55.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE, 1907. 1. — Dr Friedr. Lauchert. *Die Polemik des Ambrosius Catharinus gegen Bernardino Ochino.* L'écrit « speculum Hereticorum » du dominicain Ambroise Catharin, ne date pas de 1532, comme l'ont dit Quétif et Échard (Scriptores Ord. Praed, t. II, p. 144), et n'a certainement pas pu être publié avant 1538. La première édition est celle de Krakau, 1540 (Bibl. royale de Berlin) et fut dirigée contre le mouvement luthérien en Italie et non pas contre Ochino. Catharin polémisa contre Ochino dans un écrit édité à Rome en 1540 : Reprobatione de la dottrina di Frate Bernardino Ochino. Également pour cet ouvrage, les notes bibliographiques de Quétif et d'Échard ne sont pas exactes. Dans son opuscule, Ambroise dévoile la personne et la doctrine du capucin apostat.) pp. 23-30. — C. A. Kneller, S. J. *Zur Berufung der Konzilien*,

3e art. (L'auteur prouve, par l'examen des lettres de convocation, que les empereurs, en convoquant les Conciles, ne prétendaient pas imposer des ordres aux Papes. L'empereur ne fait que prier le Pape d'assister au concile, et c'est seulement après le consentement du Pape que des lettres de convocation sont adressées aux évêques. — Comment concilier le *fait* de la convocation des anciens conciles par les empereurs, avec le *droit* de convocation appartenant au Pape ? Il y a deux méthodes : l'une, l'ancienne, ne reconnaît à la convocation de l'empereur force de loi que par suite du consentement préalable ou subséquent du Pape. L'autre, plus récente, prétend que les empereurs n'ont pas voulu convoquer des conciles œcuméniques, mais seulement des conciles de l'empire. L'auteur se prononce pour la première.) pp. 51-76. — E. Dorsch, S. J. *Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christl. Kirche*, 6e art. (Explication de textes où des Pères (Macaire Magnes, Hilaire, Eusèbe, Didyme, Grégoire de Naz., Cyrille d'Alex., Chrysostome) semblent affirmer le caractère allégorique de certains récits de la Bible.) pp. 86-101. *Analekten.* Joh. Stufler, S. J. *Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über den Willenszustand des Sünders nach dem Tode.* (Contrairement à ce que lui fait dire le Dr Jos. Lehner. « Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode », S. Thomas enseigne : 1. l'impossibilité physique pour les damnés de s'attacher au bien par suite de l'état de l'âme séparée du corps. 2. Dieu prive les damnés de la grâce à cause de leur complète obstination dans le mal, et l'impossibilité pour eux de coopérer encore avec la grâce. D'autre part S. Thomas n'enseigne aucunement qu'une peine éternelle, sans une volonté éternellement mauvaise, est injuste.) pp. 171-176. — Joh. Stufler, S. J. *Die Natur der Todsünde.* (Remarques au professeur Mausbach touchant l'opinion du Dr Schell. Schell distingue deux sortes de péchés mortels, le péché matériel et le péché formel Le premier est vraiment et réellement un péché mortel. Mais le dernier seulement, d'après Schell, constitue l'aversion positive contre Dieu, et conduit à l'endurcissement éternel et à la punition éternelle.) pp. 176-177.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE. 1906, 4. — Dr Schlossmann. *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz* (fin). (Le concept de substance, chez Tertullien, a été emprunté à la philosophie stoïcienne, non à la science du droit. On ne reconnaît pas davantage l'influence de celle-ci dans la théorie des rapports des trois personnes de la Trinité à une seule substance. On peut conclure, presque avec certitude, que Tertullien n'était pas un *jurisconsulte ;* il était un avocat formé dans les écoles des rhéteurs.) pp. 407-430. — J. Dietterle. *Die Summæ confessorum.* III. *Die Summæ confessorum der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und des 16. Jahrhunderts bis zur Silvestrina* (suite). (La *Rosella casuum* est l'œuvre du Frère Mineur Jean-Baptiste de Sala. Elle fut achevée en 1483. Dix-huit questions se rapportent à la doctrine des Indulgences.) pp. 431-442.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. I. — E. V. Dobschütz. *Johanneische Studien* 1. (Découvre dans la Ia Joh., 2,

28 3. 12, un thème primitif et une paraphrase postérieure, très différente de forme et de pensée. Cite comme phénomènes parallèles, les deux recensions, brève et longue, des Lettres d'Ignace, l'écrit fondamental et le texte développé des Constitutions apostoliques, les Targums Juifs. Le thème primitif de la Ia J. est sémitique de forme et d'esprit.) pp. 1-8. — K. THIEME. *Die ταπεινοφροσύνη Philipper, 2 und Römer, 12.* (Complément au livre de l'auteur, *Die Christliche Demut*, 1906. La ταπεινοφροσύνη, que Paul recommande aux Philip., consiste, non à mésestimer sa valeur intime, mais à céder volontiers aux autres les premières places et les honneurs extérieurs. Rom. 12, 1 et ss. permet d'ajouter à cette conception un nouvel élément qui est : s'abaisser au niveau des humbles, entrer avec sympathie dans leur bassesse et leur faiblesse.) pp. 9-33. — H. LIETZMANN. *H. v. Sodens Ausgabe des Neuen Testamentes. Die Perikope von der Ehebrecherin.* (Prenant pour base et pour type la péricope de la femme adultère, montre le fort et le faible de la critique textuelle de von Soden, qu'il juge non définitive.) pp. 34-47. — M. BRÜCKNER. *Die Petruserzählungen im Markus-evangelium.* (Personne n'admet plus le dire de Papias relatif à l'origine du second Évangile. On s'efforce seulement de rattacher à Pierre un certain nombre de récits. Ceux qui retiennent v. Soden et J. Weiss n'ont rien qui justifie cette hypothèse. Quelques histoires, en revanche, se présentent d'elles-mêmes comme « récits de Pierre » et ce sont elles, sans fondement d'ailleurs et seulement parce qu'on éprouvait le besoin de les rendre croyables, qui ont donné naissance à l'affirmation que répète Papias en la généralisant.) pp. 48-65. — *Miszellen.* F. SPITTA, *Zu Lc. 3, 23.* (La généalogie de Luc 3, 23-38 fait partie intégrante du récit. Preuve : le mot : ἀρχόμενος de, 3, 23 se réfère à la scène du baptême, à la voix céleste, telle que le codex Bezae la donne : υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Il s'agit du moment où Jésus commence à être Fils de Dieu.) p. 66. — F. SPITTA. *Steine und Tiere in der Versuchungsgeschichte.* (La mention des bêtes sauvages dans le récit de la tentation, Marc I, 13, montre que la forme actuelle de cette histoire dans le second Évangile est un fragment d'une recension plus complète où l'on racontait la résistance de Jésus aux tentations du diable. Ces tentations étaient, dans la recension primitive de Marc, identiques à celles que raconte Matthieu. Spitta allègue pour le prouver plusieurs textes bibliques parallèles.) pp. 66-68. — H. KOCH. *Die Didache bei Cyprian ?* (Croit trouver dans Cyprien, Ep. 69, 5 (édit. de Hartel) une réminiscence de Didachè, 9, 4. pp. 69-70. — ÉB. NESTLE. *Zu Mat. 2.* (Attire l'attention sur Nom., 23, 7 comparé à Matthieu, 2, 1. Cite un passage de la Jewish Encyclopedia, I, 86, relatif à la naissance d'Abraham et qui contient plusieurs traits caractériques des récits de l'enfance de Jésus.) pp. 73-74.

Le gérant : G. STOFFEL.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

IMP. DE L'ÉP. DE DROUWER ET Cie, LILLE. — 2.947.

Un Essai de Synthèse Pragmatiste

L'HUMANISME

Dans le bulletin que j'ai consacré dernièrement au pragmatisme, je signalais (1) la difficulté de porter un jugement d'ensemble sur les doctrines qu'on désigne de ce nom et qui, tout en relevant d'un même esprit, aboutissent parfois à des conclusions très dissemblables. Aussi, pour en mieux saisir la nature intime et pour en faire une critique utile, j'ai pensé qu'il était préférable, en laissant de côté la variété, encombrante déjà, des formules, de choisir parmi les expressions données aux tendances nouvelles, celle qui apparaît comme la plus complète et la plus caractérisée. Je veux parler de cet exposé presque systématique, de cet essai de synthèse pragmatiste que M. Schiller a décoré du nom d'*Humanisme*.

Le mot sonne bien, il a un air de largeur qui séduit, son passé l'entoure de prestige. Il éveille l'idée de renaissance littéraire et artistique, il s'oppose à ce que l'on flétrit des noms de scolastique et de barbare, il symbolise la facile tolérance des errements individuels, la pensée vivante et claire, le langage élégant et pur. Tant d'avantages devaient exercer sur M. Schiller un attrait puissant. En homme qui s'entend fort bien à la « réclame philosophique », il s'appropria cette étiquette illustre, acceptant presque tout de son histoire, sauf un point, capital sans doute, mais qui s'accordait mal avec ses fières pensées de rénovation, le respect et l'imitation des anciens. Cela serait d'ailleurs grandement compensé par toutes les conquêtes nouvelles. Je ne dis pas que cet espoir soit entièrement vain, mais il gagnerait à être exprimé avec moins de jactance. La jactance déplaît partout; elle est particulièrement désagréable en philosophie où tant de ruines prêchent la modestie. Toutefois, on aurait tort de céder à l'agacement, au risque de méconnaître ce que des pensées gonflées d'emphase peuvent contenir en leur fond d'original et de sérieux.

1. *Revue des Sciences Philos. et Théol.*, janv. 1907, p. 129.

Voyons donc de sang-froid ce que couvre ici ce grand mot d'humanisme.

L'humanisme nous est présenté comme le fondement, resté obscur jusqu'ici, du pragmatisme. M. Schiller le proclame en termes solennels : « Il y a encore un principe plus grand et plus souverain qui entre maintenant en lice et dont il (le pragmatisme) peut seulement prétendre avoir été le précurseur et le représentant (1) ». Ce principe tient dans cette brève formule que j'emprunte à peu près textuellement à un article de M. Schiller. « La nature de l'homme doit être présupposée dans tous les raisonnements de l'homme (2). » Au premier aspect, cette affirmation se présente comme une vérité de sens commun et si elle équivalait simplement à cette autre maxime que partout où il y a de l'homme, il y a de l'humain, elle pourrait passer pour une pure banalité ou comme on aime à dire en Angleterre, pour un truisme. Mais il n'en est pas ainsi et il importe de lire attentivement le développement qui en est donné dans la préface de « Humanism ». L'Humanisme, nous dit-on, est « cette attitude du philosophe, qui, évitant de gaspiller la pensée à construire l'expérience a priori, se contente de prendre l'expérience humaine comme guide dans le monde de cette même expérience, qui se borne pour commencer à prendre l'homme pour ce qu'il vaut et absolument tel qu'il est, sans exiger qu'on lui enlève d'abord ses aspirations, ni qu'on fasse évanouir son individualité et qu'on la traduise en un jargon technique avant de la juger digne d'une considération scientifique. Se rappeler que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est-à-dire, de la totalité du monde de son expérience, et que si notre étalon est démontré faux, toutes nos mesures sont par là même viciées ; se rappeler que l'Homme est l'auteur des sciences qui sont au service de ses desseins humains ; se rappeler qu'une philosophie dernière dont les analyses aboutissent à dissiper notre personnalité ne fait par là que trahir son impuissance à atteindre son but, tout cela, et bien d'autres choses qu'on pourrait alléguer dans le même sens, est la vraie source de l'humanisme d'où dérivent toutes ses doctrines auxiliaires (3). »

Deux choses nous frappent dans ces déclarations : la place assignée à la personnalité humaine dans la philosophie et le rôle

1. *Humanism*. Macmillan. Londres, 1903, p. XV.

2. *Mind*. Avril 1905, p. 238 «... it would, as Prof. Dewey has remarked, be assumed as obvious that the nature of man must be presupposed in all man's reasonings. »

3. *Humanism*. Préface pp. XIX et XX.

exclusif attribué à l'expérience de cette même personnalité. Loin d'attendre une explication ou une interprétation d'un long travail de la pensée, l'individualité humaine est le fait ou, si l'on veut, le postulat premier qui doit éclairer toute autre explication. Elle est au commencement au lieu d'être à la fin, et par là même il est impossible qu'aucune analyse en compromette la réalité, la relègue dans le domaine des fictions. On doit l'accepter telle qu'elle est, sans en rien retrancher, sans y rien changer. C'est elle qui imposera sa marque à toute notre expérience; c'est elle aussi qui tracera la limite qu'on ne pourra franchir et comme, dans le champ qu'elle embrasse, on ne rencontre partout que le relatif, il faudra soigneusement écarter l'Absolu, végétation parasite dont la masse écrasante étouffe autour de soi les plantes utiles qui cherchent la lumière et l'air. Ainsi allégé, l'esprit retrouvera toute sa vigueur pour aboutir à des solutions efficaces.

Beaucoup verront sans doute un manque de critique dans cette manière d'envisager les choses. Mais ce reproche n'a rien de terrifiant pour un humaniste. Ce n'est pas qu'il fasse fi de la critique, il en a seulement une conception particulière. Au lieu de la mettre au début, il la réserve pour la fin. Pour lui, la critique doit non pas précéder, mais suivre, l'usage que l'on fait d'un concept. Elle correspond assez bien à ce que dans le langage militaire, on appelle, aux grandes manœuvres, la critique des opérations. La critique antécédente a le tort irréparable d'être une critique abstraite, une critique sans contact immédiat avec l'expérience et les procédés de logique toute formelle dont elle use, ne suffisent pas à assurer la valeur de ses conclusions. C'est commo si l'on disait à quelqu'un qui se présente pour entrer à votre service, et sur la simple inspection de sa figure : « Vous n'êtes pas l'homme qu'il me faut. » Il pourrait vous répondre : « Essayez toujours, et vous verrez après. » Il n'en va pas ainsi du jugement qui suit l'application d'une idée. Ici c'est pour ainsi dire la notion qui se juge elle-même par l'efficacité ou l'inutilité dont elle fait preuve; c'est l'expérience qui enregistre infailliblement les résultats, c'est la nature qui opère une véritable sélection; on ne saurait toucher de plus près au réel (1).

1. Cette notion de la critique est une conséquence du principe pragmatique. Puisque la vérité ou la fausseté d'une idée consistent dans ses conséquences pratiques, on ne peut porter sur elle de jugement solide avant de l'avoir appliquée. Aussi le mot qui revient perpétuellement sous la plume des pragmatistes c'est : essayez et essayez encore, « *Try and try again* ». Mais des essais

C'est à ce genre de critique que l'on devra soumettre la doctrine qui fait de la personnalité humaine la mesure de toutes choses. Mais il s'agit de bien s'entendre sur le sens qu'il faut donner à cette maxime de Protagoras reprise par l'humanisme. C'est de semblables déclarations que ses adversaires ont abusé pour le caricaturer en insinuant que la vérité, d'après la nouvelle philosophie, c'est tout ce que l'on veut qui soit vrai, qu'à l'entendre, l'homme fait ce qu'il veut dans l'univers et le pétrit à son gré. Certaines formules exagérées, surtout au commencement, ont pu prêter à ces malentendus; mais ils ne sauraient résister à une lecture attentive des textes. Non, pour l'humanisme pas plus que pour le pragmatisme, la personnalité humaine n'est le tout de la réalité, ni l'un ni l'autre ne considèrent cette individualité comme le fond universel de l'être, ainsi que les idéalistes l'ont fait pour la pensée, ainsi que Fichte l'a fait pour le moi transcendant (1). L'humanisme, en effet, s'en tient au moi réel, au moi expérimenté par chacun de nous. Or, s'il est vrai que le monde tout entier ne se révèle qu'à l'intérieur de la conscience individuelle, il est non moins clair que le monde s'oppose au moi non seulement au regard de la réflexion, mais spontanément et expérimentalement, dans une foule de rencontres. Qu'est-ce que la maladie, par exemple, sinon le succès au moins partiel et mo-

---

comportent des risques dans le domaine physique comme dans le domaine moral. L'humanisme le reconnaît. (Cf. *Humanism* p. 14.) Il nous propose de nouveau, en une foule de rencontres, le pari de Pascal, mais sans nous assurer que nous avons peu à perdre en cas d'échec. Et en effet, des expériences entreprises sans données suffisantes peuvent nous enlever la fortune, la santé, l'énergie morale et finalement nous frustrer de notre destinée. Il apparaît donc à tout homme prudent et pondéré que la critique « *antecédente* » a son utilité et qu'elle peut nous épargner bien des aventures.

1. M. Schiller, relevant les méprises de M. Bradley à l'égard de l'humanisme, rappelait qu'il avait expressément reconnu les limitations qu'atteste l'expérience, signale l'acceptation volontaire d'une base regardée comme un fait, admis la distinction du postulat et de l'axiome, la sélection et la vérification des postulats par l'expérience subséquente et la critique psychologique et sociale qui purifie inévitablement les désirs passagers de l'individu. Mind. Oct. 1904, p. 529). Il est cependant juste d'observer à la décharge des adversaires que dans *Humanism*, la nature des choses est présentée comme déterminable et non comme déterminée; ce serait la réaction des choses vis-à-vis de notre action qui leur donnerait un caractère déterminé. Toutefois, même ici, M. Schiller semble admettre des limites sans en indiquer la nature : « Previous to trial (the nature of things) is indeterminate not merely for our ignorance, but really and from every point of view, *within limits* which it is our busines to discover » *Humanism*, p. 11 et 12, en note. Je souligne. Quant à William James si ses premières déclarations ont pu induire en erreur, il s'en est expliqué tout récemment avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. « We can no more play fast and loose with these abstract relations (mental relations) than we can do with our sense-experiences. They coerce us, we must treat them consistently whether or not we like the results » *Pragmatism's Conception of Truth. Journal of Philos. Psych. and Scient. Methods.* 14 mars 1907, p. 146.

mentané de ces attaques incessantes que les forces de l'univers dirigent contre notre individualité? Bien souvent, l'irruption est soudaine, elle nous trouve désarmés et finalement son triomphe est certain. Il est impossible de méconnaître non seulement la résistance mais l'hostilité de l'univers. Même lorsque nous le croyons dompté, une distraction suffit pour nous perdre, et la catastrophe sera d'autant plus terrible que notre pouvoir aura porté plus loin ; un robinet qu'on oublie d'ouvrir, la pression ou la température qu'on laisse monter, et la nature se venge, pour ainsi dire, par un massacre de vies humaines. Ce sont là les formes extrêmes de l'opposition du monde; il y en a bien d'autres, même dans l'ordre intellectuel. Un fait si évident ne pouvait être contesté; aussi l'humanisme s'en est-il bien gardé.

Certes, ce n'est pas le point sur lequel il insiste de préférence, il se complaît à mettre en relief la plasticité de l'univers vis-à-vis de notre action, et cela se comprend, puisqu'il cherche à exalter le rôle de l'homme dans le monde et qu'il se présente comme une école de vigueur; mais enfin il a constaté, au sein même de l'expérience individuelle, ce qu'il appelle des limitations. Je n'en veux pour preuve que cette phrase de Schiller : « Si notre action est un facteur réel dans le cours des événements, il est impossible d'exclure cette éventualité que si nous agissons de travers, cela peut être une influence pour le mal. A la chance du salut doit correspondre un risque de damnation. Nous choisissons les conditions sous lesquelles la réalité doit nous apparaître, mais cette sélection opère à son tour une sélection sur nous et si nous ne pouvons arriver à établir une harmonie dans nos rapports avec le réel, nous périssons (1). » Retenons cet aveu et s'il ne s'accorde pas avec d'autres affirmations du même philosophe, il ne perdra rien de sa valeur, mais nous aidera à découvrir les antinomies qui, si l'humanisme ne les surmonte, l'empêcheront de réaliser la synthèse qu'il ambitionne.

Mais si notre personnalité se heurte à des limites à l'intérieur de son expérience, en quel sens est-elle donc la mesure de toutes choses? M. Schiller nous l'indique en une phrase bien étonnante sous la plume d'un humaniste et qui réjouirait fort l'âme d'un scolastique. Elle est, nous dit-il, « la cause formelle, efficiente et finale de toute explication (2) ». Il ne développe pas lui-même

1. *Humanism*, p. 14.
2. «... the human personality which is the formal and efficient and final cause of all explanation ». *Ibid.*, p. XX.

cette formule, mais il est facile de le faire d'après ses propres déclarations. L'individualité humaine est cause formelle dans l'ordre de la connaissance, car, ainsi que nous le verrons, ce sont les questions soulevées par les besoins de l'homme qui donnent aux réponses du réel tel ou tel aspect, *telle forme*. Elle est cause efficiente, car c'est elle qui produit les actes de connaissance; enfin elle est cause finale, car toute explication de l'univers ne tend qu'à la conserver, qu'à la développer par une meilleure adaptation au milieu qui l'entoure.

Ceci suffit à nous donner une idée générale de l'humanisme philosophique, mais pour en dégager le sens précis, il est nécessaire d'entrer dans quelque détail. En effet, le rôle capital attribué à la nature humaine par la nouvelle doctrine ne saurait, à lui seul, la différencier des divers systèmes qui ont eu ou pourraient avoir une base semblable. Ce qu'il est important de connaître à ce point de vue, c'est la façon dont elle concoit la nature de l'homme, quel en est, pour elle, le trait saillant, l'élément principal autour duquel viennent se grouper les autres et auquel ils empruntent leur signification. Si l'on pose ainsi la question, l'humanisme apparaît alors comme la forme la plus récente de ce que l'on nomme le volontarisme: il se présente comme une réaction, comme une protestation, non seulement contre l'intellectualisme exagéré, mais contre tout intellectualisme. Ce que l'humaniste s'applique à mettre en lumière avec une inlassable persévérance, c'est l'influence de nos besoins sur nos idées et sur l'organisation tout entière de notre connaissance. L'observation psychologique et la considération du développement des êtres tel que le montre l'évolutionnisme lui ont donné cette conviction que l'activité de l'homme est essentiellement *intentionnelle*. L'homme se propose des fins, il poursuit des buts, il n'y a pas d'action en lui qui ne tende à réaliser quelque dessein. Cela revient à dire que ce sont les besoins de l'homme qui éveillent et dirigent son activité, car il n'y a de finalité véritable que là où il y a un désir, et le désir n'est excité que par un besoin.

Tout cela est bien connu, et, dans ces termes généraux, très acceptable. Mais l'humaniste, se piquant d'être logique jusqu'au bout, en conclut que la connaissance étant une des formes de l'activité humaine, subit, comme les autres formes, l'influence de nos désirs, et cela non seulement en ce qu'elle est appliquée à contenter nos appétits, mais en ce qu'elle prend en tout et partout la couleur, pour ainsi dire, de ces mêmes appétits. La connais-

sance n'est pas simplement un moyen d'atteindre le but que nous poursuivons, c'est un moyen façonné, remame, imprégné par le désir même qui l'emploie. Loin de se résigner à attendre des investigations de l'intelligence une satisfaction pleine et entière, ce désir pénètre en elle, s'y incorpore en quelque sorte et lui dicte dans une très large mesure les vérités qu'elle devra trouver. Rien d etonnant que la volonté recoive toujours ou au moins finalement de l'esprit les solutions qu'elle souhaite, puisqu'elle les y avait comme préformées. L'intelligence n'est plus, pour ainsi dire qu'un tribunal dont la condition est de juger par ordre et de prononcer une sentence favorable.

Mais il faut citer ici les propres paroles de Schiller : « Je ne puis voir dans la raison, comme dans le reste de notre équipement, qu'une aime dans la lutte pour l'existence et un moyen d'obtenir l'adaptation. Il doit s'ensuivre que l'usage pratique qui l'a développée, doit avoir marqué son empreinte jusque dans sa structure intime, même s'il ne l'a pas tirée d'instincts prérationnels (1)... Un acte d'intelligence pur n'est pas un fait fourni par la nature, c'est une fiction logique qui ne répondra même pas aux desseins de la logique technique. En réalité, notre connaissance est poussée et guidée à chaque pas par nos intérêts et nos préférences, nos désirs, nos besoins et nos buts subjectifs (2)... Nos intérêts imposent les conditions sous lesquelles seules la Réalité peut être révélée (3)..... Réel signifie réel pour quel dessein ? pour quelle fin ? pour quel usage ? Et la réponse est toujours donnée dans les termes de la volonté de connaître qui pose la question (4)... Car la direction de notre effort, déterminée elle-même par nos désirs et notre volonté de connaître, entre comme un facteur nécessaire et indéracinable dans teute révélation de la Réalité à laquelle nous pouvons atteindre (5). »

La prépondérance du désir dans l'acquisition de toutes nos connaissances est, comme on le voit, nettement affirmée. Ce qui empêche cette théorie de verser dans l'arbitraire absolu que lui reprochent ses contradicteurs, c'est, ainsi que nous l'avons dit, qu'elle reconnaît, au moins en principe, la résistance du réel

1. *Humanism*, p. 7 et 8
2. *Ibid.*, p. 10.
3. *Ibid.*, p. 10.
4. *Ibid.*, p. 10 et 11.
5. *Ibid.*, p. 11.

et qu'elle constate que non seulement l'intelligence mais encore la volonté qui la pousse sont obligées souvent de se replier devant les fins de non-recevoir que leur oppose la nature, et de tenter d'autres voies pour réussir.

Il est facile d'apercevoir les conséquences qui découlent des principes que je viens d'exposer. Si les constructions intellectuelles n'ont d'autre raison d'être que de satisfaire nos aspirations, lorsque celles-ci se modifieront, il est inévitable que les premières se transforment à leur tour. Et, lorsque certains désirs s'éteindront, lorsque certains besoins ne se feront plus sentir, certaines conceptions perdront leur sens, s'atrophieront et finiront par disparaître comme des organes inutiles. Ainsi s'affirme ce que l'on a appelé la théorie *fonctionnelle* de la connaissance par opposition à la théorie *représentationnelle*. Puisque nous ne connaissons que ce que nous avons intérêt à connaître, les données que nous appelons des réalités, des faits, ne sont telles que parce qu'elles sont d'abord pour nous des *valeurs*. La notion de valeur est antérieure à la notion de fait, de même que le besoin et le désir sont antérieurs, comme cause, par rapport à l'activité intellectuelle. De là un changement complet de point de vue dans les divers domaines qui sont comme le champ d'application des éléments synthétiques dont je me suis efforcé de dégager les principaux. La synthèse est d'ailleurs à peine commencée et l'on ne peut qu'en apercevoir les grandes lignes. Les rapports entre la métaphysique et la morale sont complètement renversés : ce n'est pas la morale qu'il faut déduire de la métaphysique, c'est au contraire la métaphysique qui sera fondée sur la morale ; car la valeur primordiale n'est ni l'idée du réel, ni celle de vrai, mais la notion de bien. Il ne faut pas chercher la vérité dans l'accord de la pensée avec son objet, pas plus que dans la cohérence systématique, elle consiste dans l'harmonie d'une idée, acceptée ou même simplement tolérée par la nature des choses, avec le besoin qui l'a suggérée. Ceci explique la formule bien connue du pragmatisme que la vérité d'une affirmation est établie par ses conséquences pratiques ou plus radicalement, que cette vérité réside dans ces conséquences. Aussi la logique ne doit pas se proposer d'établir les lois de la pensée pure, phénomène inexistant et impossible, mais elle doit s'attacher à constater l'action de nos sentiments, de nos tendances et de nos désirs sur notre manière de connaître et les résultats de nos recherches. La foi, en particulier, sera reconnue comme un des facteurs les plus

importants et même comme le facteur fondamental de notre connaissance, car, suivant l'expression de M. Schiller, « la rationalité elle-même est le postulat suprême de la foi (1). » Ainsi, loin d'opposer son point de vue à celui de la psychologie, la logique devra conserver avec elle un contact étroit et continuel; ainsi encore les similitudes entre la religion et les sciences apparaîtront plus nombreuses que les différences, puisque de part et d'autre la foi est à l'œuvre et tend à sa vérification, bien que le mode et l'étendue de celle-ci ne soient pas entièrement comparables dans les deux cas; ainsi enfin, en éthique, aux préceptes abstraits qui sont sans influence réelle sur la conduite, on substituera les règles qui la dirigent en fait et que révélera une enquête scientifique sur « la nature psychologique et la distribution actuelles du sentiment moral (2). »

Voilà l'œuvre de renouvellement que se propose l'humanisme et l'esprit dans lequel il l'entreprend. Je voudrais dire maintenant ce que j'en pense; et, je me plais tout d'abord à reconnaître l'effort très méritoire qu'il déploie pour l'assainissement de la pensée. Se dégageant des entraves du criticisme qui ruine la réalité pour aboutir à de transcendantes chimères, la nouvelle philosophie a revendiqué les droits de l'expérience du sens commun et elle a rattaché cette expérience à sa cause propre qui est l'individualité humaine. Elle proclame la liberté de notre action et son influence incontestable dans le monde, elle justifie le rôle de la croyance dans la direction de notre conduite, déclare que la science ne saurait écarter la foi comme illégitime, enfin établit solidement la morale sur la recherche du bonheur, en renvoyant l'impératif catégorique au pays des songes. Autant de réalités reconquises; tout cela est juste et vrai, comme il est vrai aussi que les besoins de l'homme dominent son activité tout entière.

On s'est indigné devant cette affirmation de l'humanisme, qu'il n'y a pas dans l'homme un seul acte désintéressé, fût-ce un acte d'intelligence. Il s'agit ici de ne pas prendre le change et de ne pas confondre l'abnégation avec l'absence d'intérêt. L'abnégation existe, elle n'est pas absolument rare; elle consiste à plier ses intérêts à la convenance d'autrui en vue d'un idéal supérieur considéré par l'individu comme le terme de sa propre perfection. Il y a donc un intérêt dans le désintéressement même et cet intérêt, sous quel-

1. «... at bottom rationality itself is the supremest postulate of Faith. » *Humanism*, p. XIV.
2. *Ibid.*, p. XIV.

que aspect qu'il se présente, se ramène au but premier de notre activité, la conservation et le développement de notre personnalité. Tout dans l'homme travaille pour cette fin. Dans celui-là même qui se sacrifie, qui donne son temps, son dévouement, sa fortune et finalement sa vie pour la cause qui l'a conquis, on remarque un effort constant vers l'achèvement, vers le perfectionnement de sa personnalité. Devant son regard se dresse une personnalité idéale dont la réalisation est poursuivie au prix d'un combat continuel contre certaines tendances de l'individualité qui existe. Si cet homme, comme les saints l'ont fait, semble chercher sa ruine, s'il se perd dans l'heure présente, c'est qu'il a l'espoir de se retrouver au delà sous une forme supérieure.

Sur ce point, je suis d'accord avec l'humanisme. Mais s'il est vrai que chaque faculté dans l'homme cherche sa satisfaction basse ou haute, s'il est vrai encore que toutes ensemble peuvent être disciplinées et travailler de concert à l'idéal révélé ou créé de toutes pièces, il est également vrai que chacune agit à sa manière et suivant ses lois propres. Il n'est pas impossible d'échapper un instant et dans une certaine mesure à l'influence de ces lois, mais l'expérience inexorable nous amène vite à les reconnaître et à nous y plier. Refusons-nous, elle nous brise. Or, l'observation psychologique, même sommaire, nous montre sans doute que l'intelligence est mue par la volonté, par le désir à la recherche de solutions satisfaisantes à la fois pour l'esprit et pour l'homme tout entier, mais, en y regardant de plus près, nous découvrons que l'intelligence est gouvernée par une loi plus fondamentale et non moins absolue, c'est que les démarches qu'elle entreprend, bien qu'exigées par la volonté, bien qu'appuyées de toute son énergie, ne soient pas troublées par l'intervention aveugle de cette même volonté. En d'autres termes, sous peine d'échec certain, il ne faut pas que les deux ordres de tendances qui réagissent l'un sur l'autre, se substituent l'un à l'autre. Une pareille aberration conduit à des constructions éphémères que la réalité emporte pièce à pièce, si elle ne les abat d'un seul coup.

Un exemple fera comprendre ma pensée. Au cours d'une récente discussion, M. Schiller croyait avoir complètement réfuté M. Taylor qui soutenait la possibilité d'actes intellectuels sur lesquels l'intérêt n'ait pas de prise, en montrant que la centième décimale de la formule π ne saurait être connue et n'existerait comme connue que si quelqu'un désirait la connaître. Sur ce point, il a complètement raison ; cette recherche, comme toute

autre, suppose un intérêt. Mais là n'est pas le fond du débat: il s'agit de savoir si le désir de connaître influe sur la détermination de la centième décimale de π et même ainsi, la question n est pas encore posée avec assez de précision. La volonté a une influence sur la détermination *actuelle* de ce chiffre, car c'est la volonté qui provoque les actes de connaissance qui amènent à fixer ce chiffre, mais ceci équivaut-il à dire que sous la poussée volontaire, l'intelligence crée, au moins en partie, la relation entre la centième décimale et les nombres qui ont servi à l'obtenir? Il est impossible de l'admettre, cette relation est indépendante de tout désir, elle résisterait à toute tentative qui viserait à la modifier. Avant toute démarche de la pensée, on ne peut pas dire que le chiffre existe (car ou existerait-il, puisqu'il n'est pas connu?), mais la nature de ce chiffre n'en est pas moins conditionnée par les chiffres déjà connus et *sous ce rapport* le chiffre est déterminé à l'avance, *sous ce rapport également* l'intelligence qui le fixe ne fait que le *découvrir*, elle ne le *forme* pas. Pour obtenir un résultat exact, nous devons soigneusement empêcher la volonte d'intervenir dans le déroulement des processus intellectuels et laisser notre esprit agir suivant ses lois.

De même encore, pour me servir d'un exemple dont a déjà usé, malgré tout le désir que ressent un pauvre homme de constater que le chiffre de ses dettes est moindre qu'on ne le prétend, jamais, s'il fait de bonne arithmétique, il n'obtiendra un autre total que celui qu'exige son créancier, dès lors qu'ils opèrent sur les mêmes nombres. Ce cas est typique; nous avons ici deux volontés orientées en des sens absolument contraires et qui pourtant sont forcées d'aboutir au même résultat, car le calcul, tout en n'étant pas désintéressé, doit cependant pour être exact, ne tenir aucun compte des intérêts en présence.

Toutefois ceci ne suffit pas à régler la question; l'humaniste expliquera les faits que nous venons de signaler en disant que les contraintes que nous éprouvons maintenant sont une conséquence des postulats choisis à l'origine, que les désirs actuels subissent la loi des désirs primitifs. Il nous faut donc remonter aux éléments du problème et l'envisager sous un aspect qu'aucune critique du pragmatisme, à ma connaissance, n'a jusqu'ici mise en lumière. Ce qui domine la théorie fonctionnelle de l'intelligence, c'est cette conviction que la notion de valeur est primitive et que les faits ne sont pour nous des faits, que parce

qu'ils sont d'abord des valeurs. Arrivés là, nous touchons, d'après M. Schiller, à quelque chose qui n'est peut-être pas simple en soi, mais que nous devons considérer comme tel, car cela suffit à fonder la logique, et il n'est pas nécessaire de pousser plus loin l'analyse (1). A parler franchement, il me semble que M. Schiller tombe ici dans le défaut qu'il reproche avec tant d'âpreté aux penseurs venus avant lui. Il se vante d'avoir analysé le concept de vérité regardé jusque-là comme irréductible, mais il érige à son tour en idole intangible la notion de valeur. Pour ma part, je ne puis reconnaître à l'idée de valeur cette simplicité que lui attribue le philosophe d'Oxford, surtout je ne puis la considérer comme primitive. En effet, comme il l'admet lui-même, il n'y a de valeur que là où il y a un désir, et le désir est suscité par un besoin. Mais ce besoin lui-même, d'où vient-il? Voilà pour moi la question capitale. Pourquoi, par exemple, la découverte de nouvelles forces dans la nature, de nouvelles propriétés dans les corps, a-t-elle pour moi un intérêt, une signification, pourquoi a-t-elle une *valeur*, tandis qu'elle n'en a pas pour une pierre ni même pour un singe, sinon parce qu'il y a en moi un besoin de connaître qui lui-même dérive de la présence en moi d'une fonction intellectuelle, fonction absente dans le singe, incompatible avec la structure de la pierre ? Ce qui veut dire que le besoin n'apparaît que là où il y a une certaine correspondance, une certaine proportion, une possibilité d'adaptation. Et par quoi s'expliquent cette proportion et cet accord possible, si ce n'est par une certaine détermination préalable et dans l'être qui tend vers un objet et dans l'objet de son désir? Si bien que nous voyons finalement la valeur se ramener comme à son principe aux déterminations qui caractérisent à un moment donné les deux termes entre lesquels s'établit un rapport d'harmonie. Ces déterminations antérieures aux valeurs qui naissent d'elles et sans lesquelles ces valeurs n'ont plus de sens, on ne peut les appeler que des manières d'être, car il n'y a que le nom d'être qui soit assez général pour leur convenir. Il est dégagé de toute qualification particulière vrai, bien, agréable, utile, beau, etc., et par là même il est apte à désigner la base commune de toutes ces valeurs.

Ces manières d'être, ces déterminations, qui sont le principe de nos besoins comme elles sont la cause de leur satisfaction, laissent place, il est vrai, à l'activité humaine, elles permettent

1. *Humanism*, p. 55 et 56.

un certain déploiement de notre liberté, mais il n'en reste pas moins que la volonté est obligée d'en tenir compte, ainsi que l'humaniste en convient lui-même, bien plus, la volonté n'existerait pas sans ces mêmes déterminations. Il est donc faux de dire que si l'intelligence et la volonté sont limitées dans le développement de l'expérience individuelle, elles le sont par leurs propres postulats, puisque ces postulats n'ont de raison d'être que dans la nature qui les provoque.

Mais, insistera l'humaniste, ces déterminations antérieures aux besoins et aux valeurs qui en dérivent sont précisément ce qui constitue l'individualité humaine et en appuyant sur ce point vous ne faites que porter de l'eau à la rivière, me fournir des arguments pour ma thèse. Ce sont les déterminations de la personne humaine qui impriment leur marque au monde de notre expérience, c'est justement là ce que j'affirme. D'abord, peut-on répondre, ce n'est pas absolument certain. Toute valeur a son origine dans la nature des termes en présence et la proportion entre le désir qui cherche et l'objet qui séduit ne saurait exister, si l'objet n'a déjà une détermination qui explique le désir en même temps qu'elle en procure la satisfaction. Or, puisque ce caractère de l'objet provoque la tendance, il n'en dépend donc pas. Ceci est surtout sensible lorsqu'une sensation jusqu'alors inconnue éveille en nous une vibration de joie; l'objet se révèle ainsi, de lui-même, pour ainsi dire, conforme à notre organisation et capable de l'amener à un état harmonieux. Puisque la satisfaction qu'il nous procure était ignorée, le désir n'a pu l'atteindre et le manipuler à son gré, et tout au contraire, c'est cette joie éprouvée qui deviendra la source d'un désir ultérieur. A l'origine, il a dû en être ainsi pour tout désir; les déterminations de l'objet sont donc, au moins primitivement, indépendantes de nos tendances.

Mais ce n'est pas tout; pour ce qui regarde la personnalité humaine, la thèse de l'humanisme n'est pas non plus justifiée. Il faut commencer par s'entendre sur ce que l'on désigne par personnalité humaine. Y voit-on la volonté libre éclairée par l'intelligence, alors les déterminations, et par suite les besoins qui causent nos désirs sont loin d'être son œuvre dans leur totalité; ce n'est même pas vrai pour le plus grand nombre. Sans doute, l'homme, en se civilisant, s'est créé de multiples besoins, mais la plupart dérivent en dernière analyse de ses tendances naturelles. Si nous élargissons le sens de l'expression personnalité

humaine et que nous l'étendions jusqu'à celui d'individualité humaine en y comprenant tout ce que le sens commun regarde comme constituant l'homme, en ce cas, celui-ci nous apparaît comme une partie de l'univers, ayant en elle certaines déterminations très spéciales et recevant par surcroît le retentissement de toutes les déterminations et de toutes les actions environnantes. Ce retentissement se perd le plus souvent dans l'organisme; parfois il arrive plus ou moins clairement jusque dans le champ lumineux sur lequel s'épanouit le rayonnement de la conscience. Ainsi envisagé, l'homme se présente comme le lieu où les divers mouvements de l'univers s'arrêtent un instant pour subir une certaine transformation, transformation qui ne peut être opérée dans un sens opposé aux déterminations premières, mais qui au contraire, doit d'abord s'y conformer pour réussir. Et la première des conformations requises est assurément celle de la connaissance.

Puisque avant toute valeur, il y a des éléments déjà déterminés, puisque la valeur dérive de ces déterminations, il faut donc, pour qu'elle soit saisie, que ces déterminations soient tout d'abord aperçues et appréciées avec une certaine précision. De l'exactitude ou de l'inexactitude de notre connaissance dépend la justesse ou la gaucherie de notre action. Et il me semble qu'il y a là une suffisante utilité des phénomènes intellectuels, pour nous dispenser de leur en chercher une autre. Sans aller jusqu'à supposer qu'elle transforme l'objet qu'elle connaît, en disant qu'elle se borne à reproduire plus ou moins fidèlement la nature des choses, on assigne à l'intelligence un rôle parfaitement admissible. Même si l'on invoque la théorie évolutionniste, cela permet encore d'expliquer pourquoi le stade de l'action réflexe a été dépassé et cela dispense de rapprocher à tel point la connaissance de la volonté que l'on ne voie plus bien ce que la première peut conserver d'original. La connaissance nous sert à diriger notre action, elle ne peut le faire que si elle est suffisamment exacte, voilà deux affirmations étroitement unies qui justifient la présence en nous d'une fonction cognoscitive et qui en expriment bien la nature spéciale. Il n'est pas nécessaire que notre science soit adéquate aux choses, ce qui d'ailleurs ne semble pas possible; encore faut-il que les caractères des objets de notre expérience soient reconnus d'assez près et qu'il y ait un progrès continu dans l'approximation.

Mais si nos recherches doivent découvrir les déterminations

préexistantes, si, d'autre part, l'homme considéré dans l'ensemble de son individualité, présente des caractères qu'il partage avec le reste de l'univers, qui sont la source de ses besoins, de ses désirs, des valeurs qu'il attribue aux choses, la question que voulait écarter l'humanisme reparaît plus impérieuse. Puisque le moi n'est pas l'auteur de ces déterminations, d'où viennent-elles? Puisque avant toute conscience, avant toute volonté, avant toute action humaines, il y a déjà des orientations nettement dossinées, qui donc donne le branle aux choses? L'expérience, en nous révélant les directions que suivent les êtres, ne nous dit rien sur ce qui les conduit. Devrons-nous donc nous interdire toute recherche à cet égard, sous prétexte de ne pas abandonner la réalité? Ce sans quoi la réalité n'a pas de sens n'est-il pas plus réel que la réalité? Et si l'expérience toute pure se montre insuffisante, pourquoi n'en briserions-nous pas le cercle étroit? Il y a là une exigence irrécusable de l'esprit et de la volonté, de l'homme tout entier, et s'il ne peut s'expliquer l'univers autrement, doit-on lui faire un crime d'en appeler à l'Absolu, tant honni, tant moqué par la nouvelle école?

Ce ne sera pas, il est vrai, cet Absolu qui a créé le malentendu actuel, cet Absolu parfaitement terne et d'une fade neutralité, où tous les contrastes disparaissent et se noient dans un immense vide. Ce sera l'Absolu vivant, plénitude de l'être, origine et prototype de toutes les formes de nature et de vie. Cet Absolu, puisqu'il faut bien *anthropomorphiser*, et ce n'est pas l'humanisme qui nous le reprochera, nous ne craindrons pas de l'appeler personnel, intelligent, aimant, de le considérer comme soucieux de la destinée de l'homme et de l'univers. En un mot, ce ne sera pas une idée, mais un être que nous nous représenterons au moyen de nos concepts, mais sans nous abuser sur leur valeur (1).

Ainsi, tout en acceptant plusieurs des affirmations de l'humanisme, je suis arrivé, en les étudiant de près, à des conclusions bien différentes des siennes. Je reconnais et je loue bien volontiers la préoccupation de la réalité qui l'inspire et la vigueur nouvelle qu'il semble apporter à la pensée, mais les conceptions qui en sont le fondement n'ont pas été assez analysées. En psychologie comme en métaphysique, l'humanisme s'arrête à moitié chemin, comme par crainte de se perdre. Je ne crois pas qu'une synthèse durable puisse s'élever sur les bases qu'il nous

1. Je renvoie sur ce point aux articles si pénétrants publiés par M. Sertillanges dans la *Revue de Philosophie*, 1er Février, 1er août et 1er décembre 1906.

propose et j'ai essayé de montrer ce que ses vues ont d'incomplet. Une considération plus mûre, des recherches plus étendues peuvent lui apporter la solidité qui lui manque, je le souhaite et je l'espère.

Paris. F. A. BLANCHE, O. P.

Quelle est la valeur de l'Apologétique interne ?

Dans la plupart des manuels d'apologétique, l'étude du miracle et de la prophétie occupe la place prépondérante Elle en a le droit, les critères externes ayant seuls qualité pour démontrer avec efficacité — à prendre les choses objectivement — l'existence du surnaturel. C'est là un point que les récentes discussions sur le problème apologétique ont, j'espère, établi d'une façon définitive. Toutefois, l'exposé théorique et historique de ces deux signes par excellence de l'intervention de Dieu dans l'humanité, ne doit point supprimer ou amoindrir celui des critères internes. Une apologétique intégrale, ayant pour but de préparer à la foi, comprend nécessairement dans son champ d'investigation — la psychologie même de la croyance l'exige — les raisons de l'esprit et celles de la volonté.

Aussi est-il regrettable que l'intrinsécisme, c'est-à-dire l'examen des motifs du cœur, tienne si peu de place dans les traités classiques. Presque tous ne lui consacrent qu'une étude très sommaire, et encore, dans ce rapide coup d'œil qu'on lui jette comme en passant dans les manuels scolaires, leurs auteurs semblent uniquement préoccupés de prouver que les arguments de convenance sont impuissants à établir par eux-mêmes le fait de la révélation. Ottiger, Wilmers, Hettinger par exemple, — il serait facile d'allonger la liste, — n'hospitalisent la spéculation morale que pendant une dizaine de pages environ, et seulement pour en signaler les prétentions injustifiées, puis ils lui donnent ensuite un congé définitif.

C'est déja une grande lacune que cet oubli d'une partie de l'Apologétique, dont le mouvement récent a si bien montré l'importance et la nécessité. Il y a plus encore cependant. Non seulement dans les ouvrages précités on n'étudie l'intrinsécisme qu'à ce point de vue négatif, et dans le but légitime d'ailleurs, s'il n'était pas exclusif, de lui imposer des limites, mais on lui con

teste une valeur scientifique et on lui dénie toute vigueur spéculative. Expulsées des régions philosophiques de l'entendement, les raisons du cœur, affirme-t-on, peuvent être exploitées avec fruit par les prédicateurs, les apôtres soucieux de convertir les âmes, comme autant d'arguments *ad hominem* destinés à les préparer à la foi, mais qu'elles n'aient point la prétention de dépasser cet ordre tout pratique et personnel pour s'élever à la dignité scientifique du miracle et de la prophétie. Bref, on l'opposant au caractère objectif, universel et nécessaire de l'Apologétique externe, on ne reconnaît aux critères internes qu'une valeur subjective, individuelle et contingente. Pour M. l'abbé Vallet, par exemple, les arguments de l'ordre moral sont une préparation « plutôt individuelle et personnelle »,... intéressant « le prédicateur et le confesseur » (1). Dans un article récent paru dans l'*Irish Theological Quarterly*, M. J. O'Donnel partage également cette manière de voir (2).

Il me semble pourtant que l'Apologétique interne n'est pas seulement une thérapeutique bienfaisante à l'usage des âmes travaillées par la grâce, mais qu'elle peut, qu'elle doit avoir en plus un caractère scientifique, que ses conclusions, tout en différant profondément de celles de l'Apologétique externe, n'en sont pas moins objectives *dans leur ordre*, universelles, valables en soi, pour tout esprit impartial et soucieux de probité intellectuelle.

Le miracle et la prophétie, écrivait le R. P. Allo dans un article très suggestif, « sont, pourrait-on croire, les seuls arguments convaincants pour tout le monde et en toutes circonstances, les seuls *scientifiques*. Eh bien, cela non plus, nous ne le pensons pas. Nous faisons grand cas des arguments moraux, généralement peu développés dans les plus répandus de ces livres; et nous sommes d'avis, — comme M. Blondel, — que leur mise en valeur n'est pas simple affaire d'empirisme spirituel ou de direction de conscience, mais que, au contraire, une connaissance plus précise des lois psychologiques permettra un jour — si la chose n'est déjà faite — de les étudier et de les classer scientifiquement » (3).

Mais avant de justifier cette affirmation, je tiens, pour dissiper toute équivoque ou prévenir tout malentendu, à préciser exactement le genre de résultats auxquels l'Apologétique interne peut

1. P. Vallet, *Les Fondements de la connaissance et de la croyance*. Chap. 3. L'Apologétique, p. 389. Paris, Lethielleux, 1906.
2. M. J. O'Donnel, *Faith and Will*, janv. 97.
3. R. P. Allo, *Extrinsicisme et Historicisme*, *Revue Thomiste*, 1904, p. 446.

selon moi aboutir. Cette précaution est d'autant plus nécessaire, qu étant donné l'état toujours aigu de la question apologétique, il n'est pas rare de voir certaines paroles détournées du sens qu elles avaient primitivement chez leurs auteurs, et bruyamment exploitées comme des trophées de victoire par les camps rivaux.

L'Apologétique interne — celle du moins que je défends ici — consiste par définition à établir une relation de convenance entre le sujet avec toutes ses aspirations et la doctrine chrétienne, à prouver que celle-ci est la meilleure réponse à ses désirs profonds. Elle a donc pour objet direct, spécifique, *le bien*, et s'y cantonne strictement. Voilà pourquoi, sans l'apologétique externe, elle est impuissante en soi, à prouver la *vérité* d'une religion. Je me sépare donc ici nettement de tous les apologètes pragmatistes qui prétendent passer, sans autre intermédiaire, du bien au vrai et affirment que la religion la meilleure est par cela même la plus vraie. Mais si la conclusion qu'elle déduit de ses prémisses se ramène toujours à celle-ci : *Hoc est bonum ;* il reste encore à voir si même dans cet ordre de convenance interne, elle ne peut dépasser l'horizon subjectif, individuel, contingent, où d'aucuns voudraient l'enfermer et s'ouvrir aux perspectives plus larges de la science.

Pour établir la légitimité de cette prétention de l'intrinsécisme à l'objectivité et à l'universalité (1), j'indiquerai d'abord certaines présomptions en sa faveur ; puis je montrerai que rien, *a priori*, ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet ne s'oppose à une enquête scientifique de leurs mutuelles relations de convenance ; je passerai enfin de la question de possibilité à la question de fait, en essayant de mettre en relief le caractère nécessaire, objectif, universel du critère interne que je considère comme fondamental.

I

N'avons-nous pas tous, au moment même où notre intelligence se met en marche vers un but lointain, certaines présomptions nous certifiant que nous sommes sur la voie qui mène à la vérité ? Elles ressemblent à ces parfums pénétrants qui, malgré la grande distance, nous annoncent des régions que nos yeux n'aperçoivent

1. « Ces motifs de la volonté, selon la très juste remarque de M. Mallet, restent des motifs, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de sentiments vagues et d'aspirations confuses, mais d'affirmations conscientes et susceptibles de devenir objet d'études méthodiques, matière de science. » *La Foi et la Science*. *Revue du Clergé Français*. 1er août. 1906. p. 467.

pas encore. Aussi, avant d'aborder l'exposé des arguments positifs en faveur du caractère scientifique de l'Apologétique interne, je crois utile de noter ces signes avant-coureurs, qui sans être pleinement démonstratifs, ont cependant l'avantage d'orienter déjà l'esprit vers la solution proposée, en lui faisant comme pressentir qu'elle renferme la vérité.

L'Apologétique, de l'aveu de tous, doit préparer à la foi; aussi, écrivait avec raison M. Baudin, elle est « essentiellement une philosophie de la foi (1). » Mais l'acte de foi relève de l'intelligence et de la volonté. La part du cœur y est même prépondérante au dire de saint Thomas (2). De plus, — et la chose vaut ici la peine d'être signalée car elle constitue un appoint considérable en faveur de la thèse que je soutiens — le rôle du cœur est, pour saint Thomas, essentiellement *positif;* je veux dire que dans l'acte de foi ou son objet, la volonté doit trouver des attraits suffisants pour la déterminer à presser l'adhésion de l'esprit (3). La théorie de saint Thomas se distingue ainsi de toutes les conceptions, qui intellectualisant à l'excès l'acte de foi, n'attribuent à la volonté qu'une fonction négative et où il ne serait peut-être pas téméraire de voir la source même de l'extrinsécisme outré que j'ai signalé au début.

Voilà pourquoi une apologétique intégrale, disais-je en commençant, doit comprendre dans son objet la totalité des raisons qui se partagent la croyance. Comme je n'ai pas à étudier ici la psychologie complète de l'acte de foi, je me contente de rappeler sommairement ces notions élémentaires. Or les partisans exclusifs de l'apologétique par le miracle et la prophétie, apologétique qui s'adresse uniquement à l'intelligence, puisque son but est de prouver le fait de la révélation, indépendamment des ressources internes de son contenu, lui reconnaissent et avec raison un caractère scientifique. Et lorsque l'intelligence, par un nouveau jugement, appelé pourtant, selon saint Thomas, à jouer le rôle principal, examine les attraits de la révélation pour la volonté humaine, les résultats de son enquête n'auraient jamais qu'une

---

1. E. Baudin. *La philosophie et la foi chez Newman. Revue de Philosophie* 1906, p. 270.

2. « In cognitione fidei principalitatem habet voluntas. » (S. Thomas, *Contra Gentes*, lib. 3, cap. 40.)

3. « Quandoque vero intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis per voluntatem, quae eligit assentiri uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire. » (S. Thomas *De Veritate*, Q. XIV, art. I.)

valeur subjective, individuelle, contingente! C'est donc refuser au bien, prolégomène essentiel de la foi, la possibilité de s'organiser en science. Mais on semble oublier que si le vrai s'identifie avec l'être, le bien non plus ne s'en distingue que par la raison; dès lors, pourquoi les opposer au sein d'une même réalité? Celle-ci, suivant la face qu'on considère, aurait donc tour à tour des prédicats qui se détruiraient l'un l'autre! On pourrait ainsi convaincre les esprits de la vérité du christianisme, mais il faudrait renoncer à vouloir les persuader de sa bonté et des richesses qu'il offre pour le cœur! Cette dernière certitude serait incommunicable et ne saurait franchir la conscience individuelle! Sans doute le bien, pour être source d'appétition, doit m'apparaître avec un caractère de convenance personnelle; cela l'empêche-t-il fatalement de pouvoir être celui de tous et de se manifester comme tel? Un pareil exclusivisme semble vraiment illogique *a priori*.

Mais il y a plus qu'une contradiction à relever dans ces efforts tentés pour minimiser l'intrinsécisme, car refuser au jugement qui examine les convenances du dogme avec les besoins du sujet, une portée objective et universelle, c'est compromettre la *moralité* même de l'acte de foi et pour celui qui voudrait croire et pour celui qui essaye de promouvoir la foi chez autrui.

N'est-ce pas un devoir de conscience et de probité, de voir si ce qui nous apparaît comme un bien dans l'objet révélé, est vraiment tel *en soi?* Ne serions-nous pas, en effet, la dupe d'un des mirages du cœur, si prompt à s'illusionner sur ses propres besoins, ou à incarner ses rêves de béatitude au hasard, dans la première réalité venue? Dès lors, avant l'acte de foi nous avons l'obligation grave de nous livrer à une enquête sérieuse, non seulement sur la *crédibilité* de la proposition, mais aussi, puisque la foi réclame l'intervention de la volonté, sur son *appétibilité*, si j'ose me servir de cette expression. Il serait vraiment étrange, que dans l'examen des raisons intellectuelles, l'on doive s'entourer de toutes les garanties d'objectivisme, et que l'on puisse, sans aucun scrupule, dans l'étude des motifs moraux, se relâcher de cette rigueur. Ce serait là une exception que rien ne justifie. Les sophismes dont le cœur est coutumier, imposent même une exploration plus attentive pour déterminer si, d'une part telle aspiration est réelle ou imaginaire, et si, d'autre part, le contenu révélé y apporte une réponse satisfaisante.

Une critique philosophique approfondie viendrait-elle rompre

l'un après l'autre tous ces prétendus liens entre le sujet et l'objet, l'Apologétique interne ne pourrait même plus être utilisée par les prédicateurs ou les directeurs d'âmes. La fin ne justifie par les moyens. Une très louable intention d'apostolat n'excuse pas l'emploi d'arguments faux. Je n'ai pas le droit de me servir d'une de ces preuves morales, auxquelles je sais pourtant tel individu accessible, si je n'en ai fait une critique préalable, établissant sa valeur en elle-même; son succès, pour se légitimer aux yeux de la conscience, doit reposer en définitive sur son efficacité objective qui en est la seule source. On ne saurait nier cette vérité sans approuver implicitement l'apologie de la force, la justification du fait accompli, bref, ce que M. Couturat appelle avec raison tous les paradoxes de l'immoralisme contemporain (1).

Je ne veux pas dire par là évidemment, que l'on doive, dans la la chaire ou l'apostolat, conserver aux arguments de convenance leur forme philosophique ou leur aspect scientifique, il n'en reste pas moins vrai que leur force de persuasion est nécessairement solidaire de leur valeur absolue et qu'on ne peut, même pratiquement, les en séparer quant au fond, pas plus d'ailleurs que le prédicateur ne s'écarte de la substance doctrinale de la théologie, encore qu'il n'use pas de son formulaire technique. Dès lors n'est ce pas un devoir, au moins pour les « *majores* », d'établir l'intrinsécisme sur des bases solides et qui résistent à l'épreuve d'une analyse conduite suivant une méthode rigoureuse?

A cette première présomption de *droit* s'ajoute une présomption de *fait*, qui mérite d'être signalée à cause de son universalité

Si la vie humaine est, selon l'expression de Taine, de la métaphysique en acte, la conversion n'est pas autre chose, elle aussi, qu'une apologétique concrète. Or, en examinant avec attention, dans les autobiographies que nous ont laissées les grands convertis, les motifs qui ont déterminé leur retour à Dieu, on remarque qu'ils sont, en grande majorité, de l'ordre moral et affectif, qu'ils rentrent en un mot dans la catégorie des critères internes, des raisons de bien. Aussi, se basant sur cette constatation empirique, M. William James écrit : « Quand l'âme, après une lutte intérieure où dominait le sentiment de sa faiblesse et de son malheur, trouve le bonheur et l'harmonie dans l'intuition des vérités religieuses, nous appelons ce passage, lent ou rapide, une

1. L. Couturat. *La Logique et la Philosophie contemporaine. Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1906.

conversion (1). » Ce fait seul, mieux que toutes les théories, prouve la nécessité de l'Apologétique interne et condamne l'étroitesse et l'exclusivisme d'un extrinsécisme qui prétendrait à la perfection idéale et à l'auto-suffisance.

Mais ici une question se pose d'elle-même à la raison réfléchie, question dont la philosophie seule et la critique objective peuvent fournir la solution. Ces convertis ne se sont-ils pas trompés *même dans cet ordre du bien* (2)? Tout d'abord, ces tendances, ces aspirations ne sont-elles pas des dégénérescences morbides, des phénomènes pathologiques, les créations d'une sensibilité surchauffée par le milieu ambiant ou les produits d'un tempérament névropathe? Puis, ce qu'ils ont cru trouver dans le christianisme, s'y trouve-t-il réellement ou n'est-ce pas plutôt une adaptation inconsciente à leurs besoins imaginaires et comme une projection de leur moi dans l'objet? Ces différentes questions, remarquons-le bien, ne naissent pas seulement dans l'esprit, par pur artifice de curiosité psychologique. On sait qu'à toutes les époques, les athées, sceptiques, rationalistes, développent ce thème à l'infini, essayent, et cela au nom de la science, de saper la base subjective et objective de ces arguments de convenance. Personne n'ignore les hypothèses que le matérialisme médical, par exemple, a inventées pour discréditer le phénomène de la conversion et le ramener à des causes purement physiologiques : perversion de l'instinct sexuel, hystérie, perturbation des fonctions organiques, etc... Tout récemment, M. Sageret n'a-t-il pas voulu expliquer le retour au catholicisme de MM. Brunetière, Coppée, Huysmans, Bourget, par les seules lois de l'hérédité subconsciente? (3) En conséquence, dénier à l'Apologétique interne tout caractère scientifique, n'est-ce pas faire le jeu des adversaires? Ne lui reconnaître qu'une valeur subjective et individuelle, n'est-ce pas déclarer impossible toute justification rationnelle des motifs do l'ordre moral auxquels on cède dans la conversion? Ce serait une étrange tactique que de refuser de suivre l'ennemi sur le terrain où il nous provoque et lui donner ainsi le prétexte de triomphes faciles. M. Michelet a très bien montré que si sainte Thérèse a été vraiment une pauvre hystérique, si saint

1. W. James. *L'expérience religieuse.* Trad. Abauzit. Ch. 7. La conversion, p. 160. Paris, Alcan, 1906.

2. Je ne parle que de celui-là ici et je n'ai pas à chercher pour le moment comment s'opère, chez les convertis, le passage du bien au vrai.

3. J. Sageret, *Les grands convertis.* Paris. Société du Mercure de France. 1906.

Paul a eu, dans sa vision de Damas, « un accès épileptoïde » leur exemple, leurs leçons, leurs révélations perdent pour nous leur valeur (1).

Sous peine donc d'être un aveugle volontaire, c'est un devoir pour l'apologète, non seulement de réfuter toutes ces objections, mais de prouver que les convertis ne font qu'exprimer sous forme concrète et vivante, des vérités que la philosophie elle aussi déduit de l'analyse du sujet et de l'objet, bref qu'une enquête sérieuse sur les motifs du cœur, loin de briser l'harmonie entre le credo intérieur et le credo extérieur, n'en établit que mieux le bien fondé et la solidité.

Ce ne sont là, encore un coup, que des présomptions, mais déjà elles nous inclinent fortement à penser que l'Apologétique interne doit posséder une valeur en soi au même titre que l'autre, bien que ses conclusions, je ne saurais trop le répéter, se renferment strictement *in solâ lineâ appetibilitatis*. Essayons cependant de les dépasser en montrant d'abord que les deux termes de la relation de convenance que développe la spéculation morale en apologétique, ne sont pas, *a priori*, une matière réfractaire aux deux méthodes par excellence de la science et de la philosophie : l'observation et le raisonnement. Il y a là une question préalable qu'il nous faut brièvement étudier avant d'aborder l'examen direct des preuves elles-mêmes.

II

Je crois que l'équivoque du mot sujet a été pour beaucoup dans les efforts tentés pour reléguer l'intrinsécisme dans le domaine de l'individuel et du contingent. Les étapes entre subjectif, individuel, contingent, sont bien vite franchies et le plus logiquement du monde, semble-t-il, lorsqu'on ne se donne pas la peine de regarder les choses d'un peu près. Cependant, cette filière si naturelle de prime abord, cache un sophisme que des professionnels en dialectique auraient dû éviter. En effet, si ce passage était légitime, toutes les disciplines qui prennent comme champ d'investigation le sujet humain, devraient alors perdre, de ce chef, tout caractère scientifique. J'imagine que les partisans les plus intransigeants de l'extrinsécisme n'oseraient pas tout de même justifier cette conclusion. Elle est pourtant déduite de leurs pré-

1. G. Michelet. *L'expérience religieuse d'après William James. Le Pragmatisme religieux. Revue du Clergé français*, 15 janv. 1907, pp. 360-361.

misses, et du raisonnement qu'ils font pour dénier à la spéculation morale une valeur objective.

Il n'y a aucun motif de refuser à l'Apologétique interne ce qu'on accorde si volontiers aux autres sciences. En psychologie par exemple, le sujet devient *objet* et s'étudie à un point de vue absolu. Rien n'empêche non plus l'Apologétique interne, d'examiner les besoins, tendances, aspirations de l'homme telles qu'ils se manifestent ou se sont manifestés partout et toujours, dans le temps et l'espace.

Et qu'on le remarque bien, dans cette enquête spéculative qu'elle entreprend pour déterminer avec précision leur existence et leurs caractères spécifiques, l'Apologétique interne ne fait qu'utiliser les méthodes mêmes ou les résultats, soit de la psychologie expérimentale, soit de la psychologie rationnelle. C'est par l'observation de l'humanité actuelle ou de l'humanité passée, qu'elle prouve l'existence de l'instinct religieux et en définit les notes caractéristiques. A l'aide du raisonnement, elle passe de la question de fait au jugement de valeur et montre comment le besoin religieux n'est pas une tendance anormale, mais essentielle à la nature humaine. L'observation, l'expérience, le raisonnement ne sont-ils pas les procédés mêmes de la science et de la philosophie?

Tout à l'heure, nous prouverons par l'étude détaillée du principal des critères internes, son caractère d'universalité; mais dès maintenant nous pouvons affirmer que rien dans la nature du premier terme de la relation de convenance : le sujet humain, ne s'oppose irréductiblement à une exploration conduite selon les méthodes rigoureuses. Le mettre *a priori* hors la loi commune, serait une exception qui entraînerait à des conséquences récusées par tous, même par les partisans de cet exclusivisme.

Une conclusion identique s'impose pour le second terme de la relation de convenance : l'objet, la doctrine chrétienne. De nos jours, les documents historiques où se trouve consigné le dépôt de révélation, s'étudient à des points de vue différents et qui ont donné naissance à plusieurs disciplines scientifiques. Or, en Apologétique interne, on examine le contenu scripturaire, en fonction des besoins du sujet, des aspirations de la conscience humaine, pour déterminer avec précision si le christianisme leur offre une réponse adéquate, supérieure même à celle de toutes les autres religions. Où découvrira-t-on un obstacle sérieux à l'impartialité ou à la probité de cette enquête, cherchant à extraire

de ces divers documents cet élément original et spécifique de bien humain, d'harmonie psychologique? Niera-t-on le caractère scientifique de l'histoire des religions? Je crois qu'il est inutile d'insister, d'autant plus que la spéculation morale en apologétique, n'a pas à se préoccuper de rectifier l'objectivité de ses analyses par un critère supérieur à la science humaine. L'Apologétique, même celle du miracle et de la prophétie, précède la foi.

Mais une difficulté plus grave se présente ici. Il semble que la nature même de l'objet condamne fatalement à l'insuccès toute tentative intrinséciste. Le surnaturel n'exclut-il pas, par définition, l'idée même d'une convenance positive avec le sujet humain? N'est-il pas situé, au delà de ses capacités actives, dans une sphère supérieure, transcendante aux aspirations qui réclament en lui une satisfaction immédiate et indispensable? Absolument parlant et en droit, le surnaturel n'est pas, ne peut pas être une postulation nécessaire de notre immanence. Dès lors, toute conciliation entre l'homogène et l'hétérogène ne renferme-t-elle pas une contradiction interne? Sans vouloir répondre ici et d'une manière adéquate à l'objection, puisque la dernière partie de ce travail est tout entière consacrée à montrer que le surnaturel, sans perdre son caractère de gratuité, ne peut pas être étranger aux aspirations foncières de l'âme humaine, je ferai cependant remarquer qu'une option sans issue ne s'impose pas nécessairement entre l'homogène et l'hétérogène. Il suffit pour échapper au dilemme, qu'une réalité soit désirable par un être à titre de surcroît, de perfection totale, de suprême enrichissement, et cependant inaccessible, eu égard à ses seules ressources.

Il faudrait vraiment avoir l'esprit bien unilatéral ou ergoter à perte de vue sur les mots, pour nier la compossibilité de ces deux prédicats, alors que l'expérience nous la montre réalisée tous les jours et dans tous les ordres. Personne n'oserait, j'imagine, réserver le qualificatif de convenance interne et positive à ce qui nous est dû en stricte justice, et le dénier aux libéralités qui contribuent à épanouir notre être ou à le faire progresser. Tel supplément d'air, de lumière, de chaleur, sans être absolument nécessaire à la vie normale de la plante, y produira cependant l'ultime perfection de son type spécifique. En conséquence, sans préjuger pour le moment la question de savoir comment et pourquoi le surnaturel est naturellement et nécessairement désirable, il reste que sa notion même ne constitue pas comme telle un obs-

tacle infranchissable et ne se heurte pas à une fin de non-recevoir.

Ainsi donc, a priori, ni l'un ni l'autre des deux termes de la relation de convenance ne se dérobe aux prises de la science. Absolument parlant, rien dans leur nature intrinsèque, n'empêche de constater par l'observation ou d'établir par le raisonnement et l'existence de certaines tendances subjectives et leur point de rencontre et d'apaisement dans le christianisme. Mais cette enquête préliminaire, si nécessaire qu'elle soit, est encore négative dans ses conclusions. Il nous faut maintenant prouver positivement, par l'étude des arguments eux-mêmes, la possibilité de la tentative et la valeur objective, le caractère universel de ses résultats.

III

Je me bornerai à l'examen du critère interne qui sans exclure les autres ou même se solidariser nécessairement avec eux, me semble être cependant le plus important.

Il forme la riche substance assimilable de cette apologétique d'immanence, qui a suscité à ses débuts de si âpres querelles, mais dont on reconnaît aujourd'hui, après l'avoir justement déboutée de ses prétentions excessives, les vivantes ressources et la fécondité. Si, pour des raisons que je n'ai pas à dire ici, je ne partage pas la doctrine philosophique de certains défenseurs de cette forme d'apologétique, qu'on appelle bien à tort nouvelle, car elle est aussi ancienne que le christianisme et même que la foi; si quelques-unes de leurs conclusions me semblent parfois dépasser les prémisses (1), je suis pleinement d'accord avec eux — étant donné le rôle capital de la volonté dans la croyance — pour proclamer sa nécessité, sa valeur, pour désirer enfin qu'elle prît une place de plus en plus large dans l'enseignement officiel.

Aussi bien, adoptant à mon tour la distinction aujourd'hui classique entre méthode et doctrine, je dis que l'emploi de la méthode d'immanence en apologétique n'est pas autre chose, malgré la nouveauté du vocable, que la réalisation de l'enquête indispensable selon le témoignage formel de saint Thomas lui-même (2), et portant sur les motifs qui dans l'objet de foi sont

1. Cf. R. P. Gardeil. *La Crédibilité et l'Apologétique. Revue Thomiste.* Nov.-déc. 1906 et mars-avril 1907.

2. « Quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei. » (S. Thomas, *De Veritate*, q. XIV a. 3,

de nature à solliciter la volonté et à y provoquer un élan vers lui. Seule la méthode d'immanence permet à l'apologétique interne d'atteindre son but principal; par elle l'attrait foncier, essentiel du contenu révélé se manifestera au sujet, et l'acte de foi n'apparaîtra plus alors comme une contrainte tyrannique, une irruption violente de l'hétérogène en nous, mais comme une plénitude béatifiante, l'épanouissement de tout notre être, la réponse à un appel intérieur.

Il nous faut maintenant établir que la mise en valeur de cette relation fondamentale sur laquelle se base l'apologétique interne et de cette suprême harmonie entre l'objet et le sujet, dépasse l'ordre pratique, subjectif, individuel, n'est pas seulement enfin, comme d'aucuns le prétendent, l'apanage des prédicateurs ou des confesseurs.

L'examen doit être entrepris évidemment à partir du sujet. Il serait parfaitement inutile en effet de chercher une réponse, si la question du transcendant ne se posait au préalable au sein même de notre immanence. Demandons-nous donc tout d'abord si nous pouvons vivre seuls, ou si une inéluctable nécessité ne nous oblige pas à sortir de nous-mêmes, si cette aspiration intérieure vers l'Infini est réelle ou illusoire, superficielle ou profonde, puis à quoi elle peut aboutir lorsqu'on l'analyse, abstraction faite de toutes les hypothèses surnaturelles qui vicieraient le caractère strictement philosophique de cette enquête subjective, quelles en sont enfin les notes spécifiques. Les adversaires du christianisme, on le sait, prétendent ruiner dans son germe même tout essai d'intrinsécisme, car pour eux une pareille question ne doit pas se poser devant la conscience réfléchie. Dans ce vide, cette envergure illimitée de nos désirs, cette tendance de l'action à se dépasser elle-même sans jamais rencontrer de point fixe, ils ne voient précisément qu'un thème à effusions lyriques ou à déclamations oratoires. A les entendre, ce ne sont là que des feux follets, brillant sans doute quelquefois dans les bas-fonds malsains de l'âme humaine mais qu'une critique impitoyable ne tarde pas à faire évanouir. L'homme normal peut et doit se suffire à lui-même; tout le reste est chimère. On voit donc la nécessité de prouver que cet inassouvissement, cette loi intérieure d'inadéquation, ne sont pas seulement des affirmations gratuites, rece-

---

ad. 10 m). On voit donc que pour saint Thomas, les considérations morales, bien loin d'être un ingrédient surérogatoire de l'acte de foi, lui donnent au contraire sa physionomie propre et son caractère spécifique.

vables du haut de la chaire par voie d'autorité, mais des tendances subjectives que l'analyse philosophique montre comme s'originant à la nature même.

Ceux qui admettent le conceptualisme réaliste de saint Thomas, et ceux-là seulement bien entendu — je crains même que pour les négateurs des bases intellectualistes du péripatétisme, les arguments du saint docteur ne restent de perpétuelles énigmes ou de la dialectique verbale — trouveront au début de la 1ª 2ªᵉ de sa Somme Théologique, une véritable démonstration de cette orientation nécessaire de la volonté humaine et de l'action vers l'Infini, le transcendant.

Sans prétendre développer dans toute leur ampleur, la série d'arguments qu'y expose S. Thomas, ce serait excéder les limites de ce travail, je me contenterai d'en tracer la courbe générale et d'en montrer l'enchaînement rigoureux. D'ailleurs, le commentaire étendu de ces articles n'est plus à faire, et je me permets de renvoyer le lecteur qui désirerait un raisonnement moins condensé, à un remarquable article du R. P. Gardeil sur les exigences objectives de l'action (1) » et aux beaux chapitres de M. Sertillanges sur « l'Idée de Dieu et les aspirations humaines (2) ».

Si saint Thomas aboutit à une conclusion identique à celle de M. Blondel dans *L'Action*, la méthode qu'il suit est radicalement opposée au pragmatisme de ce dernier (3). Voilà pourquoi il est peut-être intéressant, tout en signalant la concordance des résultats, de noter brièvement les principales étapes intellectualistes qui y conduisent le grand docteur.

Le point de départ de son argumentation est dans l'analyse objective de la finalité avec toutes les conditions qui intègrent l'action humaine pour son explication rationnelle; c est donc sous son aspect métaphysique que saint Thomas l'étudie ici.

Toutes nos actions sont ordonnées à une fin (1ª 2ªᵉ q. 1, art. I), mais le privilège de l'homme est de pouvoir aller librement à son bien, car il possède la souveraine maîtrise de ses actes (art. 2). On ne peut remonter à l'infini dans la série des fins, elles sont entre elles dans une subordination essentielle. Il faut de toute nécessité s'arrêter à une fin ultime et cela aussi bien dans l'ordre

1. *Revue Thomiste*, mai et juillet 1898.

2. A. D. SERTILLANGES. *Les sources de la croyance en Dieu.* Ch. IX-XIII. Paris, Perrin, 1906. 2ᵉ édit.

3 Si j'use de ce terme, ce n'est pas que je méconnaisse le caractère original du pragmatisme de M. Blondel et ce qui le distingue nettement des systèmes du même nom.

d'intention que dans l'ordre d'exécution ; sans fin ultime en effet, on ne pourrait ni rien désirer, ni jamais commencer à agir (art. 4). Le concept même de perfection, la tendance naturelle de l'appétit, la primauté de la fin ultime dans son ordre, prouvent qu'elle est nécessairement unique (art. 5). Tout ce que l'homme veut, il le veut à cause de cette fin ultime, il ne peut en effet désirer que le bien parfait ou ce qui y mène, puis la fin ultime est un premier moteur de l'appétit (art. 6). Tout le monde désire le bonheur, car on ne peut pas ne pas vouloir posséder son propre bien avec toute la perfection possible ; toutefois la réalité où on incarne la béatitude est des plus diverses (art. 7).

A la question 2, saint Thomas établit dans quelle réalité se trouve le bien parfait, objet suprême de toute volonté humaine. Il démontre alors, passant en revue par un procédé exhaustif (1) toute la série des biens possibles, que la béatitude n'est pas dans les richesses (art. 1), les honneurs (art. 2), la gloire (art. 3), le pouvoir (art. 4), les biens du corps (art. 5), la volupté (art. 6), les biens de l'âme (art. 7), bref dans aucun bien créé.

En effet, le bien qui est la fin ultime d'un être, est le bien parfait correspondant à son appétit. Or, l'appétit humain qui est la volonté, a pour objet le bien universel (2) comme l'intelligence a pour objet le vrai universel : d'où il suit que rien ne peut satisfaire la volonté de l'homme, si ce n'est le bien universel. Mais le bien universel ne se rencontre pas dans les choses créées mais seulement en Dieu. Toute créature a en effet une bonté participée et par conséquent particulière. Et donc, Dieu seul peut remplir la volonté humaine (art. 8). « L'être inconditionné, conclut également le P. Gardeil, peut donc seul causer l'attrait du bien universel. Mais cet attrait existe. L'action ne vit que de lui. Donc, de par l'action, Dieu existe (3). »

« Il ne serait pas malaisé, ni sans doute inutile, écrivait M. Mallet, dans la *Revue de Philosophie*, de résumer le livre de *L'Action* en pur langage de l'École (4). » Il montre en effet com-

1. On comparera avec intérêt, à cette partie négative de la démonstration de saint Thomas les pénétrants chapitres où M. Blondel prouve aux dilettantes et aux pessimistes qu'ils ne réussissent pas à éluder le problème de l'action. (Cf. *L'Action*, 1re et 2e partie. Paris. Alcan. 1893.

2. Pour le développement méthodique et rigoureux de chacune de ces propositions, consulter l'article cité du R. P. Gardeil, p. 289 et sqq., la preuve de saint Thomas.

3. R. P. Gardeil, *loc. cit.*, p. 290.

4. P. Mallet, *La Philosophie de l'Action*, *Revue de Philosophie*, sept. 1906, p. 240.

ment les deux axiomes : « omne agens agit propter finem » et « omne agens agit propter bonum », sont l'exacte transposition des deux thèses de M. Blondel contre les dilettantes et les pessimistes. Mais ce n'est pas seulement sur des points de détail que l'accord existe entre certains principes scolastiques et les affirmations de M. Blondel, car ainsi que je l'insinuais tout à l'heure, la conclusion principale de *L'Action* est identique à celle qui clôt ici l'argumentation de saint Thomas. « Solus Deus, dit le saint docteur, voluntatem hominis implere potest. » De même M. Blondel, encore que par des voies toutes différentes, aboutit lui aussi à l'inévitable transcendance de l'action humaine : « C'est parce qu'en agissant, nous trouvons une infinie disproportion en nous-mêmes, que nous sommes contraints de chercher l'équation de notre propre action à l'infini (1). »

Dira-t-on maintenant que le raisonnement de saint Thomas a seulement une valeur subjective, pratique, individuelle, utilisable par les poètes, les rhéteurs, ou des apologètes d'aventure peu soucieux de philosopher ? Non, pour peu qu'on admette la métaphysique de l'École et qu'on ait l'intelligence de ses fondements, l'argumentation de saint Thomas se déploie avec une rigueur absolue, et sa conclusion est nécessaire, universelle, objective (2).

Cette soif d'infini, ce vide, cet inassouvissement qui tourmentent le cœur humain, ne sont donc pas des aspirations chimériques, mais des tendances naturelles dont l'analyse philosophique déoouvre les racines dans la structure même de la volonté.

Il serait facile et intéressant de confirmer la justesse du raisonnement *a priori* de saint Thomas par une méthode inductive, qui consisterait à rechercher dans l'expérience collective de l'humanité, les échos de cette loi nécessaire d'inadéquation. L'Apologétique interne puiserait à ce point de vue, dans la psychologie des conversions par exemple, un surcroît de force probante capable d'impressionner, étant donné la forme concrète qu'elle y revêt, un plus grand nombre d'esprits. Les confessions de saint Augustin ne sont-elles pas la pratique vécue du raisonnement de saint Thomas ? Et dans l'histoire de la pensée reli-

---

1. M. Blondel. *L'Action*. 4e partie. L'être nécessaire de l'action, p. 351.

2. Je ne veux pas dire à coup sûr que les apologètes extrinsécistes — et j'espère qu'on ne me prêtera point une pareille méprise — refuseraient de souscrire au raisonnement de saint Thomas ou de reconnaître plus loin avec lui l'existence d'un désir naturel du surnaturel, mais alors, pourquoi ne pas user de cet argument en Apologétique morale, pourquoi surtout décréter, sans autres explications, que tous les critères internes pris en bloc n'ont qu'une valeur subjective et *ad hominem ?*

gieuse ou même profane, que de témoignages précieux on pourrait recueillir et qui viendraient, au cours des âges, déposer eux aussi, en faveur de l' « irrequietum cor donec requiescat in te » de l'évêque d'Hippone, ou de la conclusion de saint Thomas : « Solus Deus voluntatem hominis implere potest. »

Je signalerai tout particulièrement comme un essai heureux de cette méthode *a posteriori*, les articles que le R. P. Ferchat a consacrés à M. Barrès dans les *Études* (1). Une enquête très documentée et conduite avec un grand souci d'objectivité, lui révèle précisément dans son œuvre, l'existence de ce désir de l'infini, à ce point que le R. P. peut écrire : « Je ne crains pas de dire que les livres de M. Barrès, ses analyses même les plus subtiles, ses idéologies les plus passionnées, les pages où il se raconte lui-même et nous décrit ses fièvres de désirs, que toute son œuvre enfin, présente un intérêt de premier ordre, comme preuve de l'orientation finale de toute vie intérieure. Car, étant donné son tempérament moral et littéraire, cette direction profonde de la pensée et du désir s'accuse chez lui avec un relief intense. Qu'il le veuille ou non, cet intellectuel est un affamé d'infini (2) »

Seulement, comme on pourrait toujours, malgré l'ampleur de la documentation, contester non pas la réalité du phénomène subjectif, mais sa vérité, déclarer par exemple cette tendance illusoire dans son terme ou anormale dans son principe, il faudrait alors revenir à l'analyse de saint Thomas, et pour me servir d'une expression de James, interpréter le jugement d'existence par le jugement de valeur, en montrant que le premier n'est que la vérification expérimentale d'une loi nécessaire de la volonté humaine. Les scolastiques diraient que la méthode empirique nous donne « le *quia* », et celle de saint Thomas « le *propter quid* ».

Ainsi donc la base subjective fondamentale de l'Apologétique interne, non seulement résiste victorieusement à l'épreuve du raisonnement et de l'observation, mais elle en sort plus solide que jamais et capable par conséquent de supporter toutes les objections faites contre elle au nom de la science ou de la philosophie.

Mais nous pouvons dépasser ce premier résultat et pousser

---

1. R. P. Ferchat. *L'itinéraire d'un intellectuel. Études*, 20 janv. et 5 fév. 1907.

2. R. P. Ferchat. *Art. cit.*, 5 fév. 1907, p. 325.

plus loin notre enquête. Car la Métaphysique de saint Thomas ne nous offre pas seulement des ressources précieuses pour établir l'existence de ce désir substantiel de la volonté, sa Psychologie va nous aider aussi à en préciser d'abord les exigences, puis le caractère original. Il importe en effet d'analyser aussi exactement que possible, avec le genre de requête qu'elle institue vis-à-vis du transcendant, la physionomie propre, la nature specifique de cette tendance radicale du cœur vers l'Infini, avant de nous demander si le christianisme la satisfait mieux que les autres religions. L'harmonie entre le fait intérieur et le fait extérieur n'en apparaîtra que plus complète.

Tout d'abord, si par le fond même de sa volonté, l'homme désire l'Infini, on ne peut pas ne pas vouloir le posséder aussi parfaitement que possible. Sans doute, ce désir n'est efficace et absolu que par rapport au Dieu accessible à notre activité rationnelle et volontaire. Voilà pourquoi le transcendant *postulé* par l'action humaine « sine addito », n'est pas le surnaturel. « Ab ipsa prima institutione, natura humana est ordinata in finem beatitudinis non quasi in finem debitum homini, secundum naturam ejus, sed ex sola divina liberalitate (1). » Le surnaturel étant par définition ce qui excède la capacité native de nos facultés cognoscitives ou appétitives, le Dieu que conclut l'argumentation de saint Thomas comme terme nécessaire de l'aspiration profonde du vouloir, n'est que le Dieu de la religion naturelle. On sait que tous les théologiens, et saint Thomas en particulier (2), ont toujours eu soin de distinguer le double aspect naturel et surnaturel de la Déité.

Toutefois, et la remarque est capitale, cette inclination du cœur une fois satisfaite, par hypothèse, dans la possession de Dieu atteint seulement comme principe premier et fin suprême des choses, n'épuise pas en nous la totalité du désirable, elle la provoque au contraire. Il est absolument impossible, en effet, de ne pas souhaiter ardemment des relations plus parfaites avec Dieu que celles de la religion naturelle, une communion plus intime de tout notre être à l'Infini. « Unumquodque naturaliter appetit suam ultimam perfectionem (3) ». Aussi saint Thomas, examinant la béatitude que l'homme désire naturellement et dont il est capable non pas en droit, mais suivant toute la perfection

1. S. Thomas. *Summa Theol.*, Ia 2ae, q. 5. a. 5.
2. *C. Gentes.* Lib. I, cap. 3.
3. *Summa Theol.*, Ia p. q. 62, a. I.

que la Puissance divine peut libéralement réaliser en lui, affirme-t-il qu'elle n'atteindra son apogée que dans l'union suprême de la vision béatifique (1). Assurément, ce désir reste inefficace et conditionnel. Il peut donc n'être jamais comblé — ce qui, étant donné ses caractères, n'implique aucune contradiction ni du côté de Dieu, ni du côté de l'homme — il n'en reste pas moins vrai que son existence est incontestable et se déduit logiquement de la seule présence en nous d'une aspiration nécessaire vers l'Infini. Celle-ci peut donc être considérée comme l'une des sources psychologiques d'un désir naturel du surnaturel. Qu'on ne vienne donc pas dire que le surnaturel est en principe totalement hétérogène à l'âme humaine, étranger à ses aspirations, sans convenance positive avec elle, puisqu'il se pose forcément à l'extrême horizon de son désir naturel le plus profond, qui est comme le point d'insertion (2) grâce auquel il ne sera jamais chez nous un intrus ni même un inconnu.

Appliquée à l'étude de l'action humaine *sine addito*, la méthode d'immanence n'atteint pas le surnaturel en lui-même ou à titre de postulat nécessaire, mais elle le découvre comme l'objet souverainement séduisant du rêve de déification que poursuit invinciblement la créature. Aussi, quand les critères externes m'en assureront la réalité, quel frémissement joyeux de tout mon être et de quel élan spontané et fervent je me porterai vers lui. Je ne l'accueillerai plus alors en ennemi ou en étranger, mais comme l'hôte bien-aimé dont de puissantes voix intérieures m'avaient déjà passionnément souhaité la venue. Ces résultats ne sont peut-être pas à dédaigner, si l'on veut réfléchir à la psychologie de la foi et au rôle qu'y joue la volonté, le point de vue de l'immanence enlevant à l'obligation de croire son caractère de sujétion.

Ainsi donc, non seulement au sein de notre immanence nous découvrons un élan nécessaire vers l'Infini, mais aussi, et c'est là son premier caractère, une seconde aspiration dérivée de lui et qui, sans constituer une requête positive, ne peut pas nous laisser indifférents devant un degré supérieur de communications divines, si jamais il était réalisé.

Cependant, il y a de plus, du fait que cette tendance est volontaire, un autre caractère très spécial à noter, dans la *manière*

---

1. *Summa Theol.*, Ia 2ae, q. 3, a. 8.

2. Il est bien entendu que ce terme « point d'insertion » ne désigne pas dans ma pensée un élément subjectif, positivement surnaturel, mais une pure capacité réceptive : la *puissance obédientielle* de saint Thomas.

même dont elle désire se réaliser. Saint Thomas recommande souvent l'antithèse comme l'un des meilleurs procédés psychologiques de connaissance. « Unum oppositorum cognoscitur per alterum. » Aussi emploie-t-il lui-même cette méthode de comparaison, pour mettre en relief le mode tout différent suivant lequel l'intelligence et la volonté entrent en relations avec leur objet propre.

L'intelligence est la faculté de l'abstrait, elle ne s'assimile son objet qu'à la condition de le dépouiller de son enveloppe spatiale et temporelle. La volonté, au contraire, est la faculté du concret, de l'individuel « Objectum intellectus, dit saint Thomas, est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis (1). » La volonté n'est pas en quête de pures essences universelles, mais de réalités existantes et donc singulières. « Ratio apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res quae habent esse particulare (2). »

Avec sa pénétration et sa maîtrise habituelles, Cajetan accuse fortement cette opposition : « C'est plus encore par l'observation que par le raisonnement, qu'entre l'essence et l'existence, nous percevons la différence suivante : l'essence rend l'être intelligible, l'existence source d'appétitions. C'est un fait d'expérience en effet, que la santé est tout aussi intelligible, présente ou absente, tandis que personne ne la désire sinon pour l'acquérir ou la conserver. Seule l'existence actuelle ou en espérance, peut rendre raison de l'appétibilité de l'être (3). »

La volonté aspire donc à ces relations concrètes avec son objet propre, qui distinguent les phénomènes de l'ordre appétitif, de ceux de l'ordre spéculatif. En conséquence, si la volonté tend de tout son poids vers l'Infini, elle désirera le posséder, non pas selon le mode abstrait, métaphysique, statique des philosophes, mais de cette manière intime, vivante, pratique qui caractérise précisément l'instinct religieux. Cette brève analyse de saint Thomas, explique ainsi par la nature même des deux facultés, les divergences profondes que tout le monde, rationalistes ou croyants,

---

1. S. Thomas. *Summa Theol.*, I p., q. 82, a. 3.
2. S. Thomas. *Summa Theol.*, I^a 2^ae, q. 66, art. 3.
3. « Inter hæc autem hanc non tam ratione quam experientia videmus differentiam, quod quidditas est ratio rei quod intelligatur, existere autem quod appetatur : experimur siquidem quod sanitas non minus intelligitur si non est, quam si est : nullus tamen appetit sanitatem nisi ut sit, aut quia est. Intantum autem proprium est existentiæ appeti, ut ipsa existentia, non qualitercumque sed in actu exercito in re vel in spe, sit ratio appetibilis ut sic. » (Caj. I^a p., q. 82, a. 3, Comm. n° XIII).

se plaît à reconnaître entre la religion et la philosophie. « La religion, dit A. Réville, se rattache au sentiment d'un lien, c'est-à-dire d'un rapport qui ne rapproche pas seulement en théorie, logiquement, philosophiquement, mais d'un lien positif, concret (1). » « La religion et la philosophie diffèrent, écrit l'abbé de Broglie (2), dans leur manière d'atteindre les objets sublimes qu'elles poursuivent. La philosophie a un but principalement spéculatif : c'est la connaissance qu'elle poursuit avant tout; la religion tend plus directement à la pratique et à l'amour. »

Guyau reproche également à Spencer de donner le nom de religion à toute spéculation sur l'inconnaissable et de confondre ainsi la religion et la métaphysique (3). Enfin, remarque justement M. l'abbé Klein, « la connaissance rationnelle sur Dieu ne constitue point par elle-même le phénomène religieux, car elle peut exister sans lui (4). »

Il s'agit maintenant, puisque nous connaissons non seulement l'existence de ce désir foncier de toute volonté humaine vers l'Infini, mais aussi ses deux caractères spécifiques à savoir : perfection aussi grande que possible dans la possession de Dieu par l'homme, aspect dynamique, concret, vital, de ces relations humano-divines, de voir si le christianisme y apporte une réponse satisfaisante, meilleure même que celle des autres religions.

A priori, nous l'avons vu plus haut, rien dans le contenu révélé ne s'oppose à une enquête impartiale et objective, cherchant à y découvrir cet élément très spécial de convenance interne à une aspiration dont nous venons d'esquisser les traits principaux.

Les historiens des doctrines religieuses de l'humanité étudient pour déterminer leur caractère spécifique, soit les documents originaux des principaux fondateurs, soit la systématisation qu'ils ont reçue auprès des théologiens, ces derniers en étant regardés, et à juste titre, à raison de leur compétence, comme les interprètes les plus autorisés. Il va sans dire qu'un pareil travail reste

---

1. A. Réville. *Prolégomènes à l'Hist. des Religions*, I p., Ch. 2, p. 37. Paris, Fischbacher, 1886, 4e édit.

2. Abbé de Broglie. *Religion et Critique*. Liv. I. Déf. de la Religion, p. 16. Paris, Lecoffre, 1897. 2e édit.

3. Guyau. *L'irréligion de l'avenir*. Introd. p. XI. Paris, Alcan, 1887.

4. Abbé F. Klein. *Le fait religieux*. Ch. 2. Détermination du phénomène religieux. Pp. 32 et 33. Paris, Lethielleux, 1903.

purement objectif et n'impose pas chez celui qui l'entreprend, la nécessité de partager ces diverses croyances. Or, si j'interroge ceux qui possèdent une connaissance plus approfondie du document révélé, pour en avoir élaboré la synthèse, voici quelle est, d'après eux, l'essence de cette religion, en tant précisément que surnaturelle. Ici encore, par l'emploi de ce mot, je ne préjuge pas la question de sa vérité, je cherche seulement l'élément que les spécialistes y regardent comme le plus caractéristique. Au surplus, il est toujours facile de vérifier l'exactitude de leurs affirmations par une étude personnelle des textes scripturaires. Saint Thomas, dont on se plaît à reconnaître le caractère particulièrement objectif et scientifique en théologie, définit la religion surnaturelle par la fin qu'elle assigne à l'homme. On pourrait s'en étonner de prime abord; rien de plus logique cependant et de plus propre à faire saisir l'élément foncier de toute religion en général, dont le culte, les croyances, les pratiques privées ou publiques, les relations humano-divines, s'expliquent en définitive par la destinée supra-terrestre qu'elle fixe à ses adhérents, et de la religion dite révélée en particulier. Celle-ci se présente en effet comme inaugurant un ordre de communications avec Dieu, supérieures à celles que la nature pouvait ambitionner. Or, tout ordre implique essentiellement un ensemble de moyens ordonnés à une fin et celle-ci joue toujours le rôle prépondérant au sein de l'ordre, puisqu'elle l'explique et le constitue. La fin que la religion surnaturelle assigne à ses membres, consiste, d'après saint Thomas, interprétant ici l'Écriture, dans une participation aussi parfaite que possible par la créature, à ce que l'essence divine possède d'absolument incommunicable aux seules forces de l'intelligence et de la volonté (1). Le surnaturel n'est donc pas seulement ce qui dépasse la nature, ceci n'en est que la définition étymologique et toute négative; son essence positive consiste dans la déification de l'homme poussée à ses extrêmes limites. Le surnaturel serait ainsi la réalisation la plus séduisante du premier caractère, que nous avons vu naître logiquement et nécessairement, de l'existence en nous du désir de l'Infini. C'est à peine même si on eût osé rêver, au terme d'une vie humaine, une possession aussi idéale de Dieu. Mais la fin de la vie surnaturelle détermine la nature des moyens employés pour l'atteindre. Aussi, la grâce

1. Cf. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ire p., q. XII.

n'est pas autre chose qu'une participation de la nature divine (1) et comme la béatitude anticipée (2). La foi est une communication faite par Dieu à l'intelligence d'une créature, de la connaissance qu'il a de lui-même de toute éternité (3). La charité, véritable amitié entre Dieu et l'homme (4), est une communion à l'amour dont il s'aime lui-même (5). Je dois me borner à ces quelques exemples.

Il est facile de voir que le caractère dominateur de tous ces moyens qui nous acheminent à la vision béatifique et dont je n'ai fait que signaler les principaux dans une brève définition, est celui d'une extraordinaire intimité avec Dieu; ils constituent un ensemble de relations de la plus étroite société et de relations essentiellement concrètes, pratiques, vivantes, cordiales. Et voici le second caractère du désir de l'Infini qui trouverait ici, si cette religion était vraie, à se satisfaire pleinement, d'autant plus que ses principaux mystères, bien loin d'être une exception à cette physionomie spéciale de la fin et des moyens, présentent eux aussi, des attraits souverains pour le cœur.

Saint Thomas ne parle-t-il pas des convenances de l'Incarnation (6)? Dira-t-on que ses arguments visant ici le dogme *sub ratione boni et appetibilis*, perdent de ce fait toute leur valeur objective, qu'on ne saurait, sans manquer à la dignité de la philosophie ou exciter les sourires, les développer hors de la chaire ou du confessionnal? Avec un rare bonheur de pensée et d'expressions, le R. P. Allo analysait dans un article récent, les richesses que ce dogme présente à l'âme religieuse: « Et tout à coup le fait unique se révèle : Dieu est là, humble, simple, doux et accessible à tous, pareil à tous. Il nous parle, nous encourage et nous reprend dans notre langage, il souffre pour nous, il meurt pour nous. Puis il ressuscite, afin de nous montrer que la mort n'est qu'un incident de la vie; il nous apprend que toutes nos misères, hormis le défaut d'amour, ne peuvent mettre d'obstacle infranchissable entre nous et Lui, puisque Lui-même les a prises sans rien perdre de sa puissance et de son bonheur auquel il nous offre de participer. Et cet amour qui sauve, c'est encore Lui-même qui se charge de le créer en nous, si nous l'écoutons, si nous

1. S. Thomas. *Summa Theol.*, I^a 2^ae, q. 110, a. 3.
2. *Ibid.*, 2^a 2^ae, q. 24, a. 3, ad 2um.
3. *Ibid.*, 2^a 2^ae, q. 1, a. 1.
4. *Ibid.*, 2^a 2^ae, q. 23, a. 1.
5. *Ibid.*, 2^a 2^ae, q. 23, a. 2, ad 1um.
6. *Ibid.*, 3^a p., q. 1.

l'accueillons. Qu'était-ce auprès de cela que la théorie, juste d'ailleurs, du Premier Moteur? Que nous apprenait-elle des profondeurs de Dieu, de sa vraie nature, du caractère personnel de cet Etre insondable, auprès des révélations apportées par la vie théandrique de l'homme-Jésus, le fils de Marie? Une phrase résume la grande découverte religieuse d'alors : « Qui me voit, dit Jésus, a vu mon Père. » Oui, car « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique ». Dieu est amour autant qu'il est esprit. Et voilà le dernier mot des abîmes divins accessibles à la connaissance humaine, révélé à l'homme par un Dieu-homme et souffrant!... Je ne sais ce qu'un génie religieux quelconque pourrait rêver de supérieur à cette réalité-là (1). » Si ces paroles sont émouvantes, l'émotion qu'elles sont de nature à provoquer est cependant essentiellement communicable, parce qu'elles décrivent exactement les harmonies séductrices du mystère pour le cœur humain, dont l'appétit du divin constitue la tendance foncière. Je ne vois pas du tout pourquoi un traité de l'Incarnation, étudié en fonction des deux caractères spécifiques de l'instinct religieux, devrait renoncer à toute prétention philosophique et ne posséder de valeur que pour la conscience individuelle.

Si déjà ce simple schème du christianisme le montre comme offrant une réponse adéquate à ce que l'instinct religieux a de caractéristique, cet aspect de convenance suprême, prend un relief plus saisissant encore, lorsqu'on compare cette solution à celle des autres religions de l'humanité. Comme perfection de communications de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu, bref comme *religion* (2), la supériorité du Christianisme défie toute concurrence. Les progrès de l'histoire des religions contribuent à mettre cette transcendance dans une lumière toujours plus vive. Je ne puis pas ici évidemment entreprendre ce travail comparatif. J'imagine pourtant que personne ne contesterait tout caractère scientifique à une enquête documentaire, établissant que la destinée souvent trouble que les autres religions assignent à la vie humaine, le caractère de crainte qu'y conservent presque toujours les relations humano-Divines, quand elles ne sont pas quelquefois burlesques ou puériles, ne soutiennent pas de comparaison avec ceux du Christianisme.

---

1. B. Allo. O. P. *Germe et Ferment. Rev. des Sc. Ph. et Th.*, janvier 1907, pp. 39 et 40.

2. Voilà pourquoi le critère interne dont je trace ici le schème me semble être le principal.

Je tiens cependant à réfuter brièvement une objection courante, car on s'en autorise volontiers pour dénier à l'intrinsécisme une valeur universelle. On dit, se basant sur des faits dont je me garderai bien de contester la vérité : l'homme ressent pour le christianisme au moins autant de répulsion que d'attrait, la preuve en est dans l'extrême difficulté avec laquelle il se propage au sein du Mahométisme, du Brahmanisme ou du Bouddhisme par exemple. Pour un hindou, à raison du milieu, de la race, de l'hérédité, sa religion paraîtra meilleure que le christianisme, et son instinct religieux s'y épanouira plus à l'aise. Dès lors, cette prétendue relation de convenance se limite forcément à l'individu. De prime abord, cette objection paraît bien menaçante et destinée à ruiner fatalement l'universalité des conclusions de l'intrinsécisme. Ce n'est là cependant qu'un vulgaire sophisme, un passage illégitime du fait au droit, du bonum apparens au bonum reale, une canonisation globale d'un principe tout empirique heureusement : « Talis unusquisque est, talis finis videtur ei. »

Parce que le vice apparaît à certaines heures pour des raisons toutes subjectives, plus séduisant que la vertu, va-t-on en conclure qu'il est meilleur en soi et que l'erreur du pécheur est irréformable? De même ici, lorsque le mahométan, l'hindou, le chrétien prônent tour à tour le *méliorisme* de leur religion, ont-ils tous raison? Et puisqu'il faut bien que l'un ou l'autre se trompe et se leurre d'illusions, n'arrivera-t-on jamais à savoir qui et à se préserver de l'erreur, même dans cet ordre de convenance interne? Il peut se faire, il arrive que l'absorption de l'âme humaine par l'âme divine avec la perte de la conscience et de la personnalité qui en résulte, séduisent plus le cœur d'un hindou que la vision béatifique du christianisme, mais qui oserait ériger cette appréciation personnelle en critère de vérité? Il suffit, ce me semble, de poser ces questions pour voir que si les prémisses empiriques sont incontestables, la conclusion qu'on en tire contre l'intrinsécisme n'y est nullement contenue.

Au terme de cette double enquête subjective et objective, dont je n'ai fait d'ailleurs qu'esquisser les lignes générales, on peut donc conclure que l'argument foncier de l'Apologétique interne n'a pas seulement une valeur pratique et individuelle, mais qu'il repose sur des bases psychologiques et métaphysiques. Sans doute l'intrinsécisme n'aboutira jamais, laissé à lui-même, qu'à la *bonté*

de la religion chrétienne; encore faut-il l'établir plus que sur des affirmations gratuites ou des exclamations enthousiastes, mais par le raisonnement et l'observation. Alors, et alors seulement — au moins à prendre les choses suivant leur type idéal de perfection objective (1) — on pourra légitimement désirer trouver son chemin de Damas et, souhaitant avec Pascal que cette religion si aimable fût aussi la vraie, faire appel aux critères externes.

A cette tendance fondamentale qu'exploite la spéculation morale en Apologétique, s'originent dans l'âme une foule d'autres aspirations vers des biens secondaires, aspiration morale, sociologique, esthétique, etc... Si je les qualifie de dérivées, leur mise en valeur, encore une fois, n'en reste pas moins autonome. On sait l'heureux parti que plusieurs apologètes modernes en ont tiré en faveur du Christianisme. Ne faut-il pas que l'arbre évangélique possède une ramure assez ample et variée, pour que tous les oiseaux du ciel trouvent à s'y reposer? Il serait facile de prouver que ces critères subsidiaires peuvent s'étudier eux aussi, à la double lumière de l'expérience et de la raison et dépasser en conséquence l'ordre pratique et subjectif; mais je dois me contenter ici de la très imparfaite ébauche que j'ai esquissée pour l'argument principal. J'espère toutefois que les quelques réflexions qui précèdent auront peut-être contribué, en dissipant certains sophismes, à restituer à l'Apologétique morale sa vraie valeur et fait soupçonner les ressources que la doctrine de saint Thomas, si injustement qualifiée par certains d'extrinséciste, offrirait à un intrinsécisme, contenu dans ses justes limites et soucieux de bases objectives.

Kain. A. de POULPIQUET, O. P.

1. Je ne parle pas ici des suppléances subjectives.

Le Problème des Sources Théologiques au XVIe Siècle

SUITE (1).

II

LA RENAISSANCE DES TRADITIONS HERMÉNEUTIQUES

Die warheit ist von newem gborn
Vnd hatt der btrugk sein schein verlorn
Des sag Gott yeder lob und eer
Vnd acht nit fuerter lugen meer.
Ja, sag ich, warheit was vertruckt
Ist wider nun haerfuer geruckt (2).

« La vérité est née à nouveau — Et le mensonge a perdu son lustre. — Que chacun dise donc à Dieu louange et honneur — Et ne prise point davantage les tromperies. — Oui, dis-je, la vérité était opprimée, — Maintenant, elle est à nouveau mise au premier plan. » C'est en ces termes enthousiastes que l'aventurier fougueux et génial de la poésie et de la théologie, Ulrich de Hutten, traduisait, dès 1519, la sensation universelle de renouveau qui travaillait tout l'être de ses contemporains. Ce n'est pas seulement l'antiquité qui sort de ses cendres, c'est la Vérité elle-même. La levée de boucliers des « sophistes » contre Reuchlin et contre Érasme a donné à leurs adversaires et au public lui-même le sentiment que l'univers se renouvelle, grâce à la science, et que le monde arrive à l'heure critique des cataclysmes régénérateurs. Ces derniers ont, du reste, une entière confiance dans l'heureuse issue de la lutte.

---

1. Voir *Revue des Sciences philos. et théol.*, Janvier 1907, p. 66 suiv.

2. *Gespraech buechlin* VLRICHS VON HUTTEN, s. l. 1521, p. 3 sq. C'était la traduction allemande de trois dialogues publiés en latin dès 1519, augmentée d'une préface en prose et d'une adresse en vers au lecteur.

Der nauw funt
Swebeth mit Daedalo

« La nouvelle science monte comme Dédale, (1) » écrit, dès 1514, Conrad Mutian à l'un de ses amis. Cette nouvelle science, c'est plus particulièrement l'étude philologique avec tout son cortège de tendances pratiques et réformatrices, avec l'affirmation implicite ou explicite de la vertu du savoir. Elle doit guérir le mal du siècle et rendre aux hommes de ce temps les puissances spirituelles dont ils se sentent dépourvus. Mélanchton, adressant la parole, en 1517, aux étudiants de Tubingue, leur disait : « Quel est celui d'entre vous qui ne soit saisi par la bonté de ces études? Peut-être aurais-je dû vous exhorter à la vertu? Mais vous y allez droit de vous-mêmes.

. . . . . .

Qu'aucun amour infâme ne vous arrache donc à ces délices. J'entends par amour infâme celui qui vous éloigne des lettres et des saincts enseignements auxquels vous vous livrez (2). » Or, voici que la nouvelle science, grâce à Érasme, s'appliquait à la Bible. Aussi, n'est-il pas étonnant qu'elle suscitât de nouveaux enthousiasmes chez les esprits que le paganisme de la Renaissance n'avait pas complètement séduits.

Ce n'était point tout cependant d'avoir retrouvé l'Écriture. Le très vif sentiment de charme religieux qu'elle donnait à ses lecteurs laissait trop de place au vague, à l'incohérence doctrinale pour qu'on ne cherchât point à l'éclaircir. Le plaisir de la découverte une fois émoussé, il fallait explorer ces terres neuves et les mettre en rapport. C'était là un problème dès lors soupçonné. Geiler de Kaysersberg avait dit : « On doit entendre la Bible de toute autre façon que selon la lettre, si on veut bien l'entendre. *Or ceci l'Écriture ne l'enseigne point elle-même : c'est un art qu'il faut avoir dans la tête.* » Quel était donc cet art? Quelle était cette logique sacrée qui permettait à l'esprit de pénétrer les mystères de la doctrine révélée? Le moyen âge avait laissé une tradition herméneutique bien fixée. Le XVe siècle la réduisit en un court manuel qui passa sous cette forme aux générations sui-

1. *Der Briefwechsel des* MUTIANUS RUFUS, éd. Carl Krause, Kassel, 1885, p. 400.

2. Iam quis est e vobis qui non harum honestate capiatur? Conveniebat fortasse, ut inhortarer vos ad virtutem, sed vestra iam sponte currentes... Nulla vos cupido avellat infamis a virtute. Infamem adpello quae aliena sit a studio literarum, atque ab iis quibus addicti sacris omnes estis. » *Orationum* D. PHILIPPI MELANCHTONIS. *Tomus I Philosophicus*, s. l. p. 12.

vantes. Ce résumé se retrouve dans les Bibles catholiques imprimées jusqu'à la Réforme du Concile de Trente. Il renferme « l'art » d'entendre les saintes Lettres et de les expliquer suivant le quadruple sens : historique, allégorique, anagogique, tropologique. Le voici tel qu'il faut le lire en son texte, et tel qu'on le lit par exemple, dans les éditions populaires de Thielman Kerver, où il suit une courte histoire des traductions anciennes de l'Écriture.

« Notandum quod omnis sacra Scriptura quadriformi ratione » distinguitur sive exponitur : aut enim in historico vel litterali » intellectu, aut allegorico, aut anagogico, aut tropologico vel mo- » rali solet accipi. HISTORIA namque est, quando res aliqua quo- » modo secundum literam dicta vel facta sit plano sermone re- » fertur, ut cum dicitur : « Populus Israel ex Egypto salvatus » tabernaculum domino fecit. » Et dicitur ab histeron, i. e., videre » vel cognoscere, quia antiquitus nemo scribebat historiam nisi » qui vidisset. Et sic quando dictiones intelliguntur simpliciter » ut sonant, est sensus literalis vel historicus. ALLEGORIA autem » est cum verbis sive rebus mysticis presentia Christi et Ecclesie » sacramenta signantur : verbis videlicet, ut ait Esaias : « Egre- » dietur virgo de radice Iesse. » Quod aperte est dicere : « Nasce- » tur virgo Maria de stirpe David, et de ea Christus nascetur. » Rebus mysticis est populus Israel ab egyptiaca servitute per » sanguinem agni liberatus. Allegorice ecclesiam signat que per » passionem Christi a demoniaca servitute liberata est. Et nota » quod allegoria multis modis exponitur : quandoque a persona, » ut Isaac signat Christum; quandoque a re et non persona, ut » aries occisus significat Christi carnem passam; quandoque a » loco, ut Christus predicaturus ascendit in montem; ubi eminen- » tia loci signat eius sapientiam et excellentiam; quandoque a » numero, ut « Apprehenderunt septem mulieres virum unum », » i. e., septem dona gratiarum Christi; quandoque a negocio vel » facto, ut interfectio Golie a David interfectionem dyaboli a » Christo signat. ANAGOGIA autem ad superiora est ducens locu- » tio; que de premio futuro et de ea que in celis est vita futura » apertis sive mysticis sermonibus disputat. Apertis, ut cum dici- » tur : « Beati mundo corde. » Mysticis, ut cum dicitur : « Beati » qui lavant stolas suas, ut sit illis potestas in ligno vite et » per portas intrent civitatem. » Quod sic exponitur anagogice : » Beati qui mundant cogitationes suas et actus, ut sit illis potes- » tas videndi dominum nostrum Jesum Christum, qui dicit : Ego » sum via, vita et veritas, et per doctrinam et exempla preceden-

» tium patrum intrant in regna celorum. » Et sic est differentia
» inter allegoriam et anagogiam, quia allegoria est mysticus sen-
» sus pertinens ad militantem ecclesiam in qua sumus. Sed ana-
» gogia est apertus sensus pertinens ad Ecclesiam triumphantem,
» que est communitas sanctorum iam triumphans et regnans. TRO-
» POLOGIA vero est moralis locutio que ad instructionem et cor-
» rectionem animorum mystice sive aperte respicit. Mystice, ut
» ait Salomon : « Omni tempore sint vestimenta tua candida et
» oleum de capite tuo non deficiat. » Aperte, ut Johannes dicit :
« Filioli, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veri-
» tate. » Et ut breviter habeas, historia docet factum, tropologia
» faciendum, allegoria credendum, anagogia appetendum. Unde
» versus :

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

» Hec patent in hac dictione Hierusalem. Historice enim est no-
» men civitatis. Tropologice est typus anime fidelis. Allegorice,
» figura ecclesie militantis. Anagogice typum gerit ecclesie trium-
» phantis. Unde versus :

Sicut Hierusalem polis est terrena fidelis,
Constans ecclesia, mons fortis, patria summa.

Si l'on avait voulu, dans ce résumé, rendre sensible le côté artificiel et factice de la théorie, on avait parfaitement réussi. Ce qui revivait ici, c'était l'esprit qui avait présidé au développement extraordinaire de la logique formelle pendant le moyen âge, sans le contrepoids de sa profondeur métaphysique. Aussi les intelligences dressées par l'humanisme englobèrent le système du quadruple sens scripturaire dans cet ensemble assez vague d'idées qu'ils poursuivirent implacablement sous le nom significatif d'aristotélisme.

Mais, dans le domaine de la pensée, aucune œuvre n'est exclusivement et absolument destructive. Il se glisse en toute critique les éléments d'une nouvelle construction idéale. Ou plutôt toute critique dessine un retour à des principes anciens, qui prennent une importance insoupçonnée et s'organisent peu à peu en systèmes dont la nouveauté consiste essentiellement dans leur ordonnance inédite. Ainsi fut-il au seizième siècle des attaques de l'humanisme contre l'aristotélisme régnant. Le retour à la Bible n'est qu'un mouvement, le plus important peut-être, mais non le

seul, du retour à l'antiquité chrétienne. Les philologues appuient leur enthousiasme pour les idées nouvelles sur des réminiscences explicites ou demi-conscientes des œuvres des Pères. Et chaque cercle a ses auteurs préférés. Tandis que Lefebvre initie ses disciples aux mystères de Denys l'Aréopagite, Érasme prône l'exégèse de saint Jérôme, que Luther attaque au profit de saint Augustin. Chacun incline ses opinions aux tendances de son maître préféré, ou plutôt de son livre de choix. Car ce n'est pas tout saint Augustin qui charme Luther, ni l'ascétisme hiéronymien qui enchante Érasme. Ce n'est pas une renaissance intégrale de l'antiquité chrétienne, c'est une appariation de certaines données patristiques à l'état nouveau des esprits. L'Évangile qui s'essaie à renaître alors n'est pas le « pur » Évangile. Il s'est opéré, sous le coup des circonstances, un tri dans les éléments traditionnels. Les partis religieux qui se dessinent déjà s'attacheront de préférence les uns à tel de ces éléments, les autres à tel autre. Ils présenteront l'idée ainsi abstraite de ses alentours primitifs comme la seule et unique doctrine de l'Église. Il faudra de longues années et bien des tâtonnements pour rétablir l'harmonie brisée et percevoir l'accord de ces idées entre lesquelles les intérêts du moment et les ignorances de parti avaient fait surgir des contradictions en apparence insurmontables. Aussi devons-nous maintenant isoler à notre tour ces éléments, étudier ces tendances divergentes, sinon opposées de la tradition au sujet de l'autorité de l'Écriture, marquer leur point de départ et leurs formes extrêmes, pour comprendre quelle fut, au seizième siècle, leur destinée et leur action. Les Pères n'avaient pas eu l'occasion de déterminer d'une façon expresse la valeur dogmatique des Livres Saints par rapport à la science sacrée. Ils avaient cependant touché ce sujet en traitant la question de la règle de foi.

*
* *

L'idée d'une règle de foi s'était fait jour dans l'Église dès l'apparition des premières divergences doctrinales, c'est-à-dire presque dès les origines. Mais c'est en Occident, surtout sous la plume de Tertullien, qu'elle prit une forme arrêtée et décisive pour l'évolution ultérieure. La grande innovation du bouillant africain fut, on le sait, la mise en ligne de l'argument juridique de prescription. Ce principe, qu'il développa si richement, eut son retentissement sur la façon dont il comprit l'autorité des Écritures. Celles-ci ne se confondent nullement avec la règle de foi. Bien qu'elles

aient une souveraine autorité, à cause de leur antiquité et de leur « état de possession », cependant cette autorité est conditionnée. Car, si les Écritures « possèdent » la doctrine, l'Église, elle, les possède. Son pouvoir à leur endroit est indiscutable, et ce pouvoir emporte avec lui le droit de les interpréter. On connaît là-dessus le célèbre passage du *De Præscriptione :* « Il ne faut point en appeler aux Écritures, ni établir sur elles de discussions qui ne comportent aucun résultat ni aucune solution décisive. Bien que toute confrontation des Écritures ne puisse, en fait, laisser chaque parti sur ses positions, cependant l'ordre naturel demande que l'on pose tout d'abord les questions suivantes : A qui appartient la Foi ? A qui sont les Écritures ? De qui vient la discipline qui fait le chrétien ? Par quels intermédiaires ? Et quand et pour qui ? C'est qu'en effet, là où nous verrons la vraie foi, là aussi seront les vraies Écritures, les vraies interprétations, les vraies traditions chrétiennes (1). » Car il est trop facile d'adultérer la Bible, de fausser les interprétations, et il faut, en définitive, un juge des controverses. Ce juge, c'est la tradition apostolique, toujours vivante chez les successeurs légitimes des Apôtres. — Ces idées de Tertullien se retrouvent, avec une tournure personnelle très pénétrante, chez saint Augustin. Ici encore, l'Église est seule maîtresse, seule interprète légitime de l'Écriture. Mais l'évêque d'Hippone arrive à ce résultat par une autre voie que le docteur de Carthage. Il s'était converti du Manichéisme au Christianisme. De son aveu, le motif déterminant de cette conversion avait été, au point de vue intellectuel, la sécurité que la foi chrétienne offrait enfin à ses doutes. Il était en quête d'une autorité qui les satisfît. Or, cette foi est l'assentiment de l'esprit à l'autorité soit de Dieu lui-même immédiatement, soit de son intermédiaire, l'Église. Il est vrai que les Écritures sont la parole de Dieu, et par conséquent d'une valeur infinie au point de vue doctrinal. Elles sont infaillibles (2). Mais précisément ce n'est pas une évidence directe qui nous fait connaître leur ins-

1. « Ergo non ad scripturas provocandum est : nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa (*Vulgate* : par incertae). Nam etsi non ita evaderet conlatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est : quibus competat fides ipsa, cujus sint scripturae, a quo, et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt cristiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit et veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianorum. » *De Praescriptione*, 19.

2. « Solis eis scripturarum libris qui jam canonici appellantur didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. » *Ep. 19 ad Hieronynum.*

piration, leur étendue, leur infaillibilité et leur sens lui-même. Et d'abord, c'est l'Église seule qui nous renseigne sur les auteurs des saints Livres (1). Puis c'est elle seule qui les préserve des erreurs inévitables de l'interprétation personnelle. Car des causes nombreuses concourent à nous tromper sur leur sens. De ces causes, les unes sont naturelles : mauvais état des manuscrits, insuffisance des exégètes ou des lecteurs (2). Les autres, plus sérieuses, rentrent dans le plan divin. Dieu a rendu les Écritures obscures à dessein. Cette obscurité est une grâce pour le fidèle, qu'elle incite à mieux chercher. Mais elle est un véritable piège tendu à la mauvaise foi des méchants. La volonté perverse de l'hérésiarque induit son intelligence à recourir aux Livres Saints et à fonder sur eux ses fausses doctrines. Il se pipe ainsi lui-même et les autres avec lui. De ce côté encore il faut donc un interprète autorisé qui dissipe les obscurités et guide l'esprit dans le fourré des Écritures (3). Cet interprète ne peut être que l'Église. Quel homme en effet pourrait se vanter de les avoir pénétrées et comprises absolument? Un même texte ne peut-il pas avoir différents sens, tous parfaitement justifiés, tous inspirés? Et non seulement Dieu a renfermé ces divers sens sous la lettre, mais l'auteur lui-même qui a écrit sous sa dictée a pu les connaître par révélation (4). Cependant cette révélation ne lui a pas donné le moyen d'élargir à l'infini, comme il l'eût fallu, les instruments humains dont il disposait pour s'exprimer. Pour formuler ces idées révélées, il n'avait tout d'abord que son intelligence et ensuite le langage commun. L'inspiration peut donc très bien s'allier, dans la Bible, à une véritable insuffisance de l'expression. Lorsqu'il parle de Dieu et des choses divines, l'évangéliste parle comme homme, avec toutes les imperfections attachées

---

1. « De quo libro certum erit cujus sit, si litterae quas apostolorum dicit et tenet Ecclesia ab ipsis apostolis propagata et per omnes gentes tanta eminentia declarata, utrum apostolorum sint, incertum est. » *Contra Faustum*, l. XXXIII, c. 6.

2. « Si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. » *Ep. 19 ad Hieronymum.*

3. Nulla imbutus disciplina poetica Terentianum Maurum sine magistro attingere non auderes. Asper, Cornutus, Donatus et alii inumerabiles requiruntur ut quilibet poeta possit intelligi... Tu in eos libros qui quoquo modo se habeant, sancti tamen divinarumque rerum pleni prope totius humani generis confessione diffamantur, sine duce irruis et de his sine praeceptore audes ferre sententiam. » *De utilitate credendi VII.*

4. « Cur non illa omnia vidisse credatur (auctor scripturae), per quem unus Deus sacras litteras vera et diversa visuris multorum sensibus temperavit? » *Confessiones*, c. 31.

au langage humain (1). Il faut combler cet écart entre la pensée et la lettre et ne point permettre qu'il y ait là place pour l'erreur. C'est ce que la Providence a fait en confiant la doctrine révélée tout d'abord à l'Église. Telle est la conclusion à laquelle la controverse manichéenne avait amené saint Augustin et sur laquelle il ne varia jamais. « Ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas... qua infirmata jam nec evangelio credere potero, quia per eam illi credideram... ita nihil apud me valebit quidquid inde protuleris (2). »

C'est donc à l'Évangile que croit saint Augustin; mais il y croit dans l'Église et par elle. Il n'est point seul de son sentiment. Les théologiens qui furent amenés à combattre même sur des points importants la doctrine augustinienne, n'en acceptèrent pas moins la règle de foi telle que le grand évêque l'avait comprise : l'Écriture, mais l'Écriture interprétée, expliquée, traduite aux âmes par l'Église. Le « Commonitorium Peregrini » allait, par un singulier retour, donner une forme pour longtemps définitive à ces idées. En tête de son célèbre Avertissement, Vincent de Lérins commence par définir les sources de la doctrine catholique et déterminer les moyens par lesquels on peut la défendre. De ces moyens, il en est deux principaux et essentiels : d'abord l'autorité de la Loi divine, ensuite la tradition de l'Église catholique. Mais, pour ne point laisser place au doute, le chef de l'école marseillaise ajoute aussitôt : « Comme le canon des Écritures est complet et qu'il suffit par lui-même, qu'est-il besoin de lui adjoindre l'autorité de l'interprétation ecclésiastique ? C'est que l'Écriture est par elle-même si profonde, que tout le monde n'y trouve pas un seul et même sens. Les uns entendent ces textes d'une façon, les autres d'une autre, à tel point qu'il y a presque autant d'interprétations que d'individus... Il est donc nécessaire, puisque les erreurs savent se cacher sous les textes sacrés, que la ligne d'interprétation des Prophètes et des Apôtres soit dirigée

1. « Audeo dicere... forsitan nec ipse Joannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit, quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid. Si non inspiratus esset, dixisset nihil. Quia vero homo inspiratus, non totum quod est dixit, sed quod potuit homo dixit. » *In Joan.*, 2.

2. Certains historiens du dogme ont prêté à saint Augustin des idées contraires à celles que nous venons d'exposer, tout en avouant l'existence de ces dernières. M. Loofs, par exemple, (*Leitfaden*, p. 204 ssq) interprète dans le sens de l'unique autorité dogmatique de l'Écriture le texte du *De Natura et Gratia*, 61, 71 : « Solis canonicis scriptis debeo sine ulla recusatione consensum », sans voir que le *solis* tombe évidemment sur *canonicis* et non sur *scriptis*, et n'exclut point par conséquent d'autres autorités doctrinales. Voyez encore Reuter, *Augustinische Studien*, p. 358 ssq.

suivant les règles du sens ecclésiastique et catholique. Et dans l'Église catholique elle-même, nous devons nous soucier avant tout d'admettre ce qui fut admis partout, toujours, et de tous. » Ainsi donc, chez les opposants de l'augustinisme, l'Écriture occupait dans la règle de foi le même rang que chez Augustin lui-même. Aussi la doctrine de l'évêque d'Hippone devait-elle faire loi pendant tout le moyen âge sans même qu'elle eût besoin d'être signalée. Et plus tard, les polémistes catholiques utiliseront contre les protestants, côte à côte le texte du *Commonitorium* et celui du *Contra epistolam Manichaei* : « Je ne croirais pas à l'Évangile, si je n'étais poussé par l'autorité de l'Église catholique. »

Une précision nouvelle, et qui probablement n'eût pas été admise de Vincent ni d'Augustin, fut cependant apportée par le moyen âge à cette idée. Il arriva parfois qu'on donna à l'autorité de l'Église sur l'Écriture une portée qui semble assez éloignée de la pensée de ces deux maîtres. L'usage liturgique que l'on faisait des textes sacrés acquit une valeur spéciale, indépendante de l'Écriture elle-même. L'Église, à titre d'épouse du Christ, ne possédait-elle pas son esprit? N'était-elle pas intimement unie à lui? Ne jouissait-elle pas de ses secrets et de sa familiarité? Plongée dans la contemplation des mystères divins, elle était l'habitacle de toute science et de toute vérité. Aussi lui était-il permis d'adapter le texte sacré à son enseignement et à sa pratique rituelle suivant les inspirations qui lui venaient de Dieu. Et saint Bernard n'hésitait pas à conclure : « Quand l'Église change quelque chose à l'ordre ou à la suite des paroles divines, cet ordre nouveau possède une valeur plus haute que le premier, d'autant plus haute que l'un est figure, l'autre vérité, l'un lumière, l'autre crépuscule, l'un maître, l'autre serviteur (1). » Il était difficile d'être plus décisif. Mais c'était aller loin. Et Mabillon remarque qu'ici le saint docteur attribue à l'Église une autorité qu'elle-même ne s'empressa jamais de revendiquer. Il faut ajouter du reste que ce sont là des propos isolés et qui n'ont jamais pris dans l'en-

1. « *Hodie*, inquit, *scietis quia veniet Dominus.* Verba haec quidem suo loco et tempore in Scriptura posita sunt : sed non incongrue illa Vigiliae dominicae Nativitatis Ecclesia mater aptavit. Ecclesia, inquam, illa quae secum habet consilium et Spiritum sponsi et Dei sui sui dilectus inter ubera commoratur, ipsam cordis sui sedem principaliter possidens et conservans. Nimirum ipsa est quae vulneravit cor ejus et in ipsum abyssum secretorum Dei oculum contemplationis immersit ut et illi in suo et sibi in ejus corde perennem faciat mansionem. Cum ergo ipsa in Scripturis divinis verba vel alterat vel alternat, fortior est illa compositio quam positio prima verborum : et fortassis tanto fortior quantum distat inter figuram et veritatem, inter lucem et umbram, inter dominam et ancillam. » S. BERNARDI *in vigilia Nativitatis*. M. P. L., 183, 94.

seignement une forme didactique. Ils se seraient heurtés en effet à un autre courant d'idées très puissant, proprement scolastique et qui allait recevoir la consécration presque officielle d'une méthode acceptée universellement par les maîtres de la pensée chrétienne. La transformation de la théologie va garantir la doctrine de l'Église contre le danger de ces exagérations et maintenir intacte l'autorite de l'Écriture.

La règle de foi avait été liée par les premiers Pères à l'autorité de l'enseignement apostolique; de même l'interprétation des Écritures confiées aux lumières de l'Église. Les théologiens d'école, fidèles à l'évolution des faits tout autant qu'aux données traditionnelles, élaborèrent une forme nouvelle à cette doctrine. L'Église, pour bien des esprits, était une grandeur indéterminée et peu susceptible de mesure. Les imaginations ne pouvaient avoir de prise sur cette idée. Il leur fallait d'elle une représentation plus réaliste et plus concrète que les définitions où l'on s'efforçait de traduire l'infinie variété des relations inédites qu'avait établies dans le monde la diffusion de l'Évangile. Ces substituts nécessaires, introduits par la logique des faits, et du reste contenus à l'avance comme postulats dans l'institution apostolique, concentrèrent bientôt autour d'eux toute l'activité pratique dont l'idée de l'Église définissait l'extension possible. Peu à peu ils etablirent, dans tous les champs de la pensée et du gouvernement, les fonctions de plus en plus nombreuses et complexes que réclamait le développement même des croyances chrétiennes. C'est ainsi que l'autorité de l'Église prit corps dans l'autorité spéciale d'une église et plus spécialement encore du chef de cette église. Toutes les incapacités locales, de gré ou de force, furent bien vite amenées, sous peine de dimmution essentielle, à confier le souci des hautes destinées de leur foi, dont elles ne saisissaient trop souvent que les contingences étroites, partielles ou partiales à la personnalité supérieurement indépendante que l'histoire elle-même désignait pour ce rôle. De cette façon, l'autorité doctrinale sur l'Écriture, à la suite de beaucoup d'autres, rentra dans le cycle des compétences du Pontife romain. Cette attribution fut assez tardivement exprimée. Mais les théologiens d'école l'acceptèrent formellement. Et ce n'est pas seulement chez les défenseurs outranciers de la primauté romaine, chez les Agostino Trionfo ou les Alvarez Pelayo qu'on la trouve. Les scolastiques proprement dits l'enseignent de façon explicite. Les raisons sur lesquelles ils l'appuient ne semblent pas toujours très probantes. « Parce que

l'interprétation des textes douteux de l'Écriture, dit Durand de Saint-Pourçain, au début de son commentaire sur les Sentences, appartient à la sainte Église romaine et catholique, nous soumettons toutes nos œuvres présentes et futures à sa correction. Nous avons été, en effet, élevé dès l'enfance dans la foi et l'obéissance de l'Église romaine, nous avons enseigné en cour de Rome la vérité des Saintes Écritures dans l'école du Sacré Palais et le Siège apostolique, malgré notre indignité, nous a promu aux fonctions épiscopales (1). »

Mais d'autres théologiens employaient des arguments moins personnels. Ils considéraient cette autorité du Pontife romain sur l'Écriture comme découlant immédiatement du pouvoir des clefs attribué par le Christ à saint Pierre et transmis par celui-ci à ses successeurs. Le royaume des cieux dont parle l'Évangile désigne, dit Alain de Lille, quatre choses différentes : le Christ lui-même, la Sainte Écriture, l'Église, la vie éternelle. Or, à Pierre ont été confiées les clefs qui mènent au royaume des cieux. Comme c'est lui qui conduit les âmes au Christ, c'est lui encore qui leur ouvre « la porte spirituelle » des Saintes Lettres. Mais le théologien n'entend point par là seulement l'intelligence spéculative de la Bible. Le pouvoir des clefs donné à Pierre se rapporte tout particulièrement à l'autorité sur les consciences. Il consiste à remettre les péchés ou les retenir, à déterminer leur caractère, à définir leurs rapports ou leurs différences. Toutes ces choses ne sont, suivant Alain, que les formes diverses de l'interprétation des Écritures, et cette interprétation légitime devient ainsi une œuvre de gouvernement et une fonction régulière des successeurs du Prince des Apôtres (2).

Ici se ferme le cycle des extensions théologiques du principe suivant lequel l'Église est maîtresse de l'Écriture. Au quinzième siècle, tous les écrivains ecclésiastiques même les fondateurs et

---

1. « Et quia interpretatio dubiorum ad sanctam ecclesiam romanam et catholicam pertinet, omnia opera nostra huius libri ac sequentium eius correctioni totaliter supponimus; utpote qui a pueritia in fide et obedientia romanae ecclesiae nutriti sumus et in romana curia in Scholis sacri Palatii veritatem sacrae Scripturae docuimus et per sedem apostolicam ad episcopalem dignitatem quamvis indigni promoti sumus. » D. A. DURANDI a Sancto Portiano *in Sententias libri IV*, Lugduni, apud Guilhelmum Rouillum, MDLXIII, fol. E, verso.

2. « Quadruplex est regnum coelorum : regnum enim dicitur Christus, sacra Scriptura, ecclesia, vita aeterna... similiter per has claves reseratur introitus ad secundum regnum, id est ad scripturam sacram. Nam per hoc quod salvator poenitentem solvit de poena remittit quantitatem peccati ostendit, convenientiam etiam et differentiam inter peccata ad intelligentiam s. scripturae inlitit. » ALANUS AB INSULIS *liber Sententiarum*, Migne, P. L., 210, col. 245.

les partisans de la théorie conciliaire, insistent sur ce pouvoir essentiel de l'Église. Tous répètent à l'envi la formule augustinienne : « Ego evangelio non crederem nisi me moveret Ecclesiae catholicae auctoritas. » Quelques-uns même donnent à cette parole un sens périlleux. Pierre d'Ailly emploie des expressions d'où l'on pourrait conclure que c'est l'autorité de l'Église qui fonde celle de l'Écriture. Gerson déclare que le sens littéral de la Bible n'est pas aux mains du bon plaisir individuel. Il doit être déterminé par l'Église inspirée et gouvernée par le Saint-Esprit. Mais cette insistance de tous les esprits à resserrer l'union de ces deux éléments de l'autorité dogmatique montre qu'existe déjà le sentiment d'une séparation et d'une opposition possibles. La façon dont s'accordent ces deux pouvoirs reste dans une pénombre dangereuse. Une inquiétude se fait jour d'avoir à constater la rupture. Il faut prévenir les conséquences de cette vague menace que pressentent les intelligences dont les péripéties du grand schisme ont déjà troublé l'équilibre doctrinal. L'abbé Trithème donne alors la formule topique qui semble résumer l'opinion moyenne et dans sa généralité rassure les esprits pondérés. « Sans l'Écriture, l'Église n'a point d'autorité ; sans l'Église, l'Écriture ne mérite point créance » (1).

***

Avec le moyen âge, l'enseignement ecclésiastique prend une nouvelle direction. L'idée d'une science sacrée ayant ses lois comme ses données, se dégage peu à peu des conflits doctrinaux. Elle se réalise elle-même et ne se contente point d'impliciter sa méthode. Sans en faire l'objet de recherches spéciales, elle a trop conscience du côté purement formel de la doctrine pour ne le point dégager et le laisser, comme auparavant, inexprimé. On sait que l'initiateur de cette tractation de la science sacrée est saint Anselme. Aussi les historiens le considèrent-ils à bon droit comme le fondateur de la théologie spéculative. Or, lui-même nous a défini cette méthode dans la préface du *Monologium* : ne rien prouver ou presque rien par l'autorité de l'Écriture, mais rechercher avant tout la « nécessité » rationnelle et les clartés de l'évidence (2). Ce serait cependant complètement fausser la pen-

1. Voyez F. Kropatschek, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*, Leipzig, 1904, B. I. S., 441 ssq. Les mêmes idées se retrouvent chez Denys le Chartreux.

2. « Cujus scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt (quidam fratres) : quatenus auctoritate Scripturae penitus

sée du profond métaphysicien de la foi que la croire détachée de ses origines et de ses sources historiques. Écriture et Tradition — celle-ci représentée du reste exclusivement par saint Augustin — sont les deux fils conducteurs de ses recherches. Il l'affirme lui-même à ceux qui lui reprochaient précisément cette tendance au rationalisme, incluse en sa méthode. « Voici quelle fut mon intention, écrit-il à propos de ces contradicteurs, dans tout cet essai. Je n'ai absolument rien voulu établir là, que je ne visse pouvoir être défendu sans difficulté par des textes de l'Écriture ou de saint Augustin. Et quand je relis maintenant ce que j'ai écrit, je ne puis trouver que j'ai rien affirmé autre chose. » (1) La méthode de saint Anselme n'est donc ni exclusive ni indépendante. Elle ne se meut en principe que dans les limites tracées d'avance par les autorités scripturaire et traditionnelle. Le théologien devenu philosophe sait que par delà ses raisonnements repose une couche profonde de données bibliques et patristiques. Si elles n'affleurent point toujours, elles n'en existent pas moins. Au besoin, Anselme se fait fort de les indiquer et de justifier ainsi chacune de ses assertions.

Le procédé présentait bien quelques dangers. Il n'en devint pas moins classique dans toute l'École. L'esprit des théologiens s'habitue à séparer en fait la spéculation théologique de ses sources. A l'exemple des canonistes, les maîtres de la science sacrée ont leurs recueils de textes tout faits, auxquels ils se réfèrent, et dont personnellement ils augmentent très peu le nombre. Mais ceci ne les empêche point de maintenir de façon très ferme, en droit, l'autorité de l'Écriture et des Pères. Ils esquissent même une théorie singulièrement solide, au point de vue logique où ils se placent, de leur réciproque valeur dogmatique. Saint Thomas, dès le début de la Somme, a donné la formule parfaite de cette théorie. La foi chrétienne repose tout entière sur la révélation faite par Dieu aux Apôtres et, avant eux, aux Prophètes, qui nous l'ont transmise par les livres canoniques. Eux seuls ont

---

nihil in ea persuaderetur, sed quicquid per singulas investigationes fieis asseret, id ita esse pleno stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. » *Monologium*, préface. Les expressions « rationis necessitas » et « veritatis claritas » sont empruntées à la langue de la dialectique.

1. « Nam hæc fuit mea intentio per totam illam qualemcumque disputatione, ut omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis aut b. Augustini dictis concinentem posse defendi viderem. Et nunc quotiescumque ea quæ dixi retracto, nihil aliud me asseruisse percipere possum. » ANSELMI *Epistolae I. I. Ep. 68*. On remarquera la coïncidence entre la renaissance augustinienne du XIIe siècle et l'emploi de la méthode de saint Anselme.

joui du don d'infaillibilité qui les a préservés de toute erreur. Et le théologien invoque ici l'autorité de saint Augustin, qui attribue aux auteurs des livres canoniques seuls ce privilège et fonde en cette sorte le respect que nous devons avoir pour leurs ouvrages (1). Tout autre écrivain ecclésiastique, quels que soient d'ailleurs son savoir ou sa vertu, ne peut prétendre à cette infaillibilité. Les doctrines qu'il professe ne s'imposent pas d'elles-mêmes : elles doivent être mesurées à un autre étalon que l'autorité, quelle qu'elle soit, de leur auteur. Plus excentriques encore à la science sacrée sont les doctrines des philosophes. Certes, il y a une liaison interne, une « suite » entre toutes les vérités, de quelqu'ordre qu'elles soient, qui fait que les données philosophiques peuvent concourir à mettre en lumière les richesses que la révélation renferme en son sein. Mais ce concours n'est point logiquement nécessaire : ces données ne jouent en aucune façon le rôle de principes théologiques; elles ne sont point les éléments premiers sur lesquels repose la science des choses divines. L'on voit maintenant se dessiner le plan et la contexture de cette science. Les principes en sont fournis exclusivement et uniquement par l'Écriture : ce sont les articles de foi. Ici, l'autorité des Livres Saints est absolue. Les arguments que la théologie leur emprunte sont irréfragables. Et ces arguments sont tellement concluants qu'il est impossible de leur refuser l'assentiment. Il n'en est pas de même des raisons — saint Thomas dit « des autorités », — qu'elle puise chez les docteurs de l'Église. Ici encore, la science sacrée est sur ses terres. Ces autorités mêmes ne sont pertinentes que dans ce domaine. Mais leur force probante n'est pas absolue. A elles seules elles ne peuvent conduire qu'à des probabilités plus ou moins grandes, suivant les cas. Ce n'est plus Dieu seul qui parle ici.

Enfin, comme un troisième cercle, plus large, mais, par cela même, plus éloigné du centre, les raisons philosophiques. Leur rôle est tout d'abord purement négatif. Elles peuvent servir à détruire les objections que l'on fait, au nom de la raison même, à la révélation. Il leur est d'ailleurs tout aussi impossible de prouver la vérité que la fausseté de la doctrine chrétienne. Elles ne *prouvent* pas la foi. Mais elles mettent en lumière, par des déductions bien conduites, certaines conséquences de cette foi dans le

1. C'est le texte connu de l'*Epistola ad Hieronynum*, XIX, c. 1. (aujourd'hui Ep. 82). « Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. » On voit que saint Thomas l'explique autrement — et mieux, semble-t-il, — que M. Loofs.

domaine naturel tout aussi bien que dans le domaine surnaturel.

L'unique fondement de la théologie est donc à proprement parler l'Écriture. Mais ce fondement, au point de vue scientifique, est-il solide? Fournit-il réellement des principes premiers qui puissent nous donner une connaissance intellectuelle, non plus sensible seulement, des choses divines? L'Écriture ne parle-t-elle pas le plus souvent en métaphores et en images? D'autre part, son sens est-il fixé de telle sorte qu'il ne puisse y avoir aucun doute sur les données qu'elle nous offre? La multiplicité des sens n'introduit-elle pas la confusion inévitable et ne rend-elle pas ainsi impossible la constitution de la science sacrée? Ni le langage métaphorique de l'Écriture, ni son caractère polysémique ne sont un obstacle à la systématisation des idées qu'elle nous propose. Le premier est nécessité par la nature même de notre esprit. Nous ne pouvons parler de Dieu que d'une manière impropre et nous savons de lui bien plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Les métaphores et les images de l'Écriture nous font parfaitement comprendre cette imperfection nécessaire de notre connaissance religieuse, tout en nous permettant de nous élever à une science véritable des choses divines. Quant à la diversité des sens scripturaires, elle est conditionnée, elle aussi, par les « fins » multiples, les rapports différents des énoncés de l'Écriture avec notre pensée ou notre action. Car en elle, non seulement les mots, mais encore les choses ont leur signification. Par delà le sens historique, littéral, qui compose la texture première des écrits de la Bible, se trouve un autre fonds qui déploie pour ainsi parler la valeur religieuse de la lettre. C'est le sens spirituel sous ses diverses formes. Mais il faut le remarquer, celui-ci dépend absolument du premier. Il ne peut donc suivre de ce caractère polysémique des énoncés scripturaires aucune confusion, aucune complication qui trouble les idées au point de rendre douteux les arguments qu'on en tire. C'est au sens littéral seul, en effet, que la théologie doit emprunter ses preuves. C'est lui seul, non le sens spirituel, qui exprime sous forme indubitable les principes de la science sacrée, les articles de foi. Suivant saint Augustin, que saint Thomas invoque ici encore, le sens spirituel ne renferme rien qui soit nécessaire à la foi, dont l'expression ne se trouve déjà sous forme historique et littérale en d'autres textes des Livres Saints. Ainsi donc, c'est l'Écriture en son sens historique et littéral qui est la source unique où doit puiser la science sacrée (1).

1. S. Thomas, S. T. P. I. Q. I, Artt. VIII, IX et X; *Contra Gentes*, capp. 1 et 8; *Sup. Boet. de Trin.* q. 3, a. 7; *Quodlib.* VII, q. 6, Art. 1, 2, 3.

Tous les scolastiques de la grande époque professent cette doctrine. Ils l'expriment sous des formes diverses, l'adaptent à des théories parfois contradictoires, la mettent en relation plus ou moins étroite, les uns, avec la spéculation, les autres, avec la pratique chrétienne. Mais ils sont unanimes dans l'affirmation de l'unique autorité de l'Écriture. La façon même dont quelques-uns posent la question leur permet d'esquisser une apologétique rudimentaire, où ils justifient l'Église de s'en tenir, dans le domaine de la foi, aux données des Livres Saints. « Le savoir surnaturel nécessaire à l'homme nous est-il transmis de manière suffisante dans la sainte Écriture? (1) » se demande Duns Scot au début de son grand Commentaire sur les « Sentences ». Bien des raisons qui paraissent sérieuses, feraient pencher pour la négative. La Bible n'a pas toujours existé, ni sous la forme complète et achevée où nous la possédons. Même sous cette forme, elle nous donne une multitude de choses, lois cérémonielles, récits purement historiques, dont la connaissance n'est réclamée par personne comme nécessaire au salut. Enfin, remarque plus grave, bien des choses ne nous sont pas connues avec certitude par les Saints Livres qui nous paraissent absolument nécessaires au salut : par exemple, la distinction si importante des péchés en mortels et véniels. D'autre part, combien parmi les hommes, d'affirmations contradictoires sur ce point! Les païens rejettent l'Écriture tout entière. Les Juifs n'admettent que l'Ancien Testament. Les Manichéens ne veulent recevoir que le Nouveau. Les Sarrasins ont emprunté aux deux quelques passages, qu'ils ont du reste noyés dans leurs « immondices ». Les divers hérétiques s'attachent à certains textes particuliers qui leur font oublier tous les autres et bâtissent ainsi leurs systèmes sur un fondement ruineux. Mais l'autorité de l'Écriture tout entière peut être, selon Duns Scot, établie par la seule raison et prouvée contre toutes ces négations. Les Livres Saints, grâce à un concours de circonstances providentielles, s'imposent à tout homme raisonnable. Ces circonstances sont les prophéties qu'ils nous rapportent, leur accord entre eux et avec les faits de l'histoire profane, le caractère de leurs auteurs, la rapidité de leur diffusion, la doctrine qu'ils exposent, la folie des erreurs qu'ils condamnent, la constante affirmation de l'Église à leur sujet,

1. *Scriptum Oxoniense Doctoris subtilis* JOANNIS DUNS SCOTI, *ordinis Minorum, super primum Sententiarum pristine integritati, sepositis additiis, restitutum.* Venundatur cum reliquis ejusdem scriptis ab Jodoco Badio Ascensio. (Paris, 1519). Duns Scot reçoit, dans le second titre, l'épithète de « omnium theologorum princeps. »

enfin l'éclat des miracles dont ils témoignent. La Bible seule au monde se présente à nous dans le rayonnement démonstratif de ces faits et de ces caractères. Ainsi est établie la vérité de la doctrine qu'elle nous transmet. Mais alors se pose au théologien la seconde partie de la question. La doctrine des Écritures est vraie : les hommes doivent l'accepter. Mais cette doctrine est-elle un exposé suffisant de ce qu'il faut croire, espérer et réaliser pour atteindre sa fin ? Duns Scot répond ici encore affirmativement. Le Nouveau Testament ne nous apprend-il point que pour entrer dans la vie, il est nécessaire et suffisant de garder les commandements ? Et même ne nous les formule-t-il pas ? Donc, puisque l'Écriture est vraie, elle est suffisante, cette dernière affirmation faisant partie de son contenu doctrinal. Mais cela ne veut point dire que toutes les vérités particulières nécessaires au salut des hommes se trouvent formellement exprimées dans la Bible. Et le prince de tous les théologiens cite ici un texte significatif d'Origène qui exprime parfaitement sa pensée là-dessus. « Aucune science, dit le docteur d'Alexandrie dans son homélie *de Archa Noe*, n'explique et n'épuise tout son objet ; elle expose tout simplement les principes d'où l'on peut tirer toutes explications désirables. C'est pourquoi beaucoup de vérités nécessaires ne sont pas exprimées dans l'Écriture, bien qu'elles y soient contenues virtuellement. Ce sont des conclusions de principes, et le travail des exégètes et des docteurs n'a d'autre utilité que de les faire ressortir (1). » La tâche de la théologie est donc évidemment de développer ces vérités contenues virtuellement dans l'Écriture, mais en partant des principes, fondement obligatoire et unique, qu'elle lui fournit. Le rôle des docteurs est de tirer, de cette source inépuisable, les applications particulières nécessaires à la vie chrétienne.

Il ne faudrait pas croire que les inconvénients inhérents à la méthode scolastique, et en particulier, la nécessité, pour mettre en relief la logique continue des doctrines, de séparer le raisonnement théologique et ses données scripturaires, ne fussent point, dès le XIIIe siècle, ressentis et critiqués. Même dans la pratique, cette méthode ne régnait pas sans conteste. Les maîtres de théologie des écoles cathédrales glosaient souvent les textes sacrés

---

1. « Origenes in homelia de Archa Noe dicit : Nulla scientia omnia scienda explicavit, sed illa ex quibus possunt alia sufficienter elici. Unde multe veritates necessarie non exprimuntur in Scriptura, etsi ibi virtualiter continentur. Sunt conclusiones in principiis, circa quarum investigationes utilis fuit labor expositorum et doctorum. » *Op. cit.* fol. IV. Il faut remarquer le caractère tout à la fois logique et pratique de la théorie chez Duns Scot.

eux-mêmes et directement. Ils faisaient rentrer dans leurs explications un exposé, le plus complet possible, de la doctrine chrétienne, lorsque les paroles sacrées se rapportaient à quelque vérité de foi. Leurs leçons sur les évangiles ou les épîtres prenaient ainsi un caractère dogmatique qu'on ne trouve pas au même degré chez les commentateurs et les exégètes des périodes précédentes. Certains esprits, défiants de la logique, auraient voulu réduire toute la théologie à ce mode d'exposition. C'est dans ce sens que Roger Bacon prétendait réformer l'enseignement de la doctrine chrétienne (1). Les questions théologiques, disait-il, ne devraient être traitées qu'au cours de l'exégèse des différents livres de la Bible. De cette sorte, on pourrait les ramener chacune à ses sources révélées et éviter de substituer Aristote aux Prophètes et aux Apôtres. C'est de l'étude du texte sacré que doit sortir la vraie théologie. Au point de vue pratique, le programme du zélé et malheureux réformateur se révéla peu réalisable. Les quelques essais que l'on peut y rattacher ne font pas regretter que cette méthode n'ait pas eu plus grand succès. On voit, au XIVe siècle, des commentateurs de l'Écriture mettre toute la théologie de leur temps dans la glose d'une seule épître de Saint Paul, et non pas même des plus importantes. Au prix de quels artifices, il est facile de se l'imaginer. Chacun des mots du texte devient le titre d'une leçon où se trouvent rassemblées, grâce aux pires subtilités les « positions » les plus diverses et les idées les plus étrangères les unes aux autres. Les explications se suivent, s'enchaînant péniblement et de manière toute factice les unes aux autres, s'enchevêtrant dans un ordre tout superficiel. C'est là, comme on l'a dit, la démonstration par l'absurde de l'impraticabilité du programme baconien (2). Mais celui-ci n'en révèle pas moins le sentiment perçu par certains esprits du danger que courait la science sacrée à trop séparer l'une de l'autre la spéculation théologique et les données scripturaires qui la soutiennent.

Ce danger allait se révéler d'autre sorte qu'on ne l'eût pu prévoir. Les grands Maîtres de la systématisation théologique avaient parlé déjà de l'éminente dignité de la science sacrée. Ils

---

1. Roger Bacon, *Opus minus*, p. 329 sqq. Les idées de Bacon eurent quelque succès chez les Frères Mineurs. Voyez H. Felder, O. C. *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis ùm die Mitte der 13 Jahrhundert*, Freiburg i. B. 1904, p. 521.

2. H. Denifle *Luther und Lutherthum*, 1e B. 2te Abtheilung. Mainz, 1905, p. 204. C'est à propos du commentateur Jean de Hesdin, *magister actu regens* à l'Université de Paris de 1362 à 1364, et auteur d'une *Postilla supra epistolam ad Tytum*, que D. fait la remarque rapportée plus haut.

avaient trouvé de nombreuses et excellentes raisons pour fonder le caractère particulier, unique, de leur discipline. Mais ils n'avaient pas établi entre l'Écriture infaillible et la théologie une relation de tel ordre, qu'on fût naturellement incliné à admettre l'équivalence pratique de ces deux termes. C'est là pourtant que les spéculations sur la haute dignité de cette dernière allaient aboutir. Qu'on réfléchisse un instant sur les définitions suivantes données par Durand de Saint-Pourçain et l'on verra facilement leur nécessaire conséquence : « La théologie semble pouvoir s'entendre de trois façons différentes : d'abord, comme l'*habitus* par lequel, seul ou au principal, nous donnons notre assentiment aux choses qui nous sont transmises dans la Sainte Écriture, de la façon qu'elle nous les transmet. Puis comme l'*habitus* par lequel la foi et ce qui nous est transmis dans l'Écriture sont défendus et exposés d'après certains principes plus connus de nous. Enfin, d'une façon plus générale, sinon plus vraie, comme l'*habitus* relatif aux conséquences qui sont déduites des articles de foi et des données de la Sainte Écriture, en tant qu'elles sont des conclusions tirées de leurs principes (1). » Et, dans la discussion, Durand ajoute que ce dernier sens, bien qu'il soit plus commun, n'est cependant pas le plus juste et que les deux premiers sont préférables. La théologie est donc, suivant lui, un état permanent de l'âme en tant qu'elle s'approprie les données de l'Écriture, se les assimile dans la mesure même de son intelligence et les systématise suivant leurs affinités de principe. Il se trouve ainsi que la théologie n'est plus rien autre chose que l'Écriture en tant qu'elle est pensée par les hommes. Science directe et immédiate de la vérité révélée, elle explicite le contenu de la Bible et l'ordonne logiquement, mais sans le modifier ni l'altérer en rien. Elle est la forme, l'Écriture est la matière. A la rigueur, elle ne doit même pas comprendre les conclusions des articles de foi : ces dernières ne donnent pas l'objet premier et immédiat de la science sacrée. Comme les corollaires de la géométrie, elles ne sont qu'un

1. « Theologia videtur posse accipi tripliciter : Uno modo, pro habitu quo solum vel principaliter assentimus his quae in sacra Scriptura traduntur et prout in ea traduntur.

Secundo accipitur theologia pro habitu quo fides et ea quae in sacra Scriptura traduntur, defenduntur et declarantur ex quibusdam principiis nobis notioribus...

Tertio accipitur Theologia communius (nescio si verius) pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis fidei et ex dictis sacrae Scripturae sicut conclusiones ex principiis. Et hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium, etc. » M. Durandi de Sancto Porciano, *Prologi Sententiarum quaestio I*. Cet article de Durand est d'ailleurs très intéressant à d'autres titres : il révèle une évolution curieuse dans les conceptions de la science théologique.

élément secondaire dont l'intérêt pratique peut être considérable, mais qui ne composent en aucune façon l'armature essentielle de la théologie. Celle-ci est pratiquement identique à l'Écriture.

Comment dès lors s'étonner que les derniers scolastiques aient insisté, beaucoup plus qu'on ne le croit ordinairement, sur la suffisance de l'Écriture à fonder toute science sacrée? Comment s'étonner même, lorsqu'on sait les circonstances de fait au milieu desquelles ils vécurent, qu'ils aient formulé le principe de la « Sola Scriptura » de façon à exclure toute autre autorité dogmatique? L'école d'Ockam en particulier, de son fondateur à ses derniers représentants, et à Luther lui-même, fervent ockamiste, se signala dans cette voie. Le maître avait longuement donné l'exemple (1). En toute question discutée, c'est l'Écriture qui doit décider. Seule, elle est infaillible, seule elle est l'indiscutable autorité. Aussi doit-on admettre sur sa simple affirmation les doctrines qu'elle exprime. Cependant, l'audacieux franciscain ne va pas jusqu'à professer un biblicisme intégral. Ce que l'on doit admettre, c'est le contenu explicite, mais aussi implicite de la Bible. Il y comprend même les conséquences nécessaires et formelles qui peuvent être inférées de ce contenu. Se fondant sur les mêmes textes scripturaires que les grands théologiens de l'âge précédent, il déclare que si l'on ne doit rien enlever de l'Écriture, on n'y doit rien non plus ajouter. Elle renferme tout ce qu'il est nécessaire de croire pour être sauvé. Mais ces propositions d'aspect tout traditionnel — à part leur exagération voulue et l'insistance que l'auteur met à les répéter — prennent chez Ockam une tout autre valeur et une tout autre direction que chez ses prédécesseurs. S'il affirme que l'Écriture *seule* est infaillible, c'est pour obliger son lecteur à conclure à la faillibilité du Pape. S'il soutient que, *seul*, le contenu explicite ou implicite de la Bible s'impose, c'est pour induire de là que le droit canonique — en l'espèce, les Décrétales, — est bien postérieur à la prédication apostolique, et par lui-même, ne se trouve nullement justifié dans ses prétentions à l'infaillibilité. « Antequam canones conderentur, apostoli aliique discipuli Jesu Christi, tanquam viri theologi, veritates catholicas approbaverunt, praedicaverunt ac occulte ac publice docuerunt (2). » Il s'agit donc d'opposer une

1. Voyez sur cette question F. KROPATSCHEK, *op. cit.* p. 309 et ssq. Sur l'ockamisme de Luther : H. *Occam und Luther*, Gütersloh, 1904; DENIFLE, *op. cit.* p. 591 ssq.; H. BŒHMER, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig, 1906, p. 103, ssq.

2. OCKAM. *Dialogus*, p. 400, cité par Kropatschek, *loc. cit.*

autorité à d'autres autorités. L'Écriture n'est plus considérée seulement comme le répertoire des preuves de la doctrine chrétienne. Elle n'est plus simplement la source des croyances de l'Eglise. Elle devient une « loi ». Elle ordonne, elle prohibe, et ses commandements et ses défenses se présentent comme étant en opposition avec des institutions existantes, avec un état de choses qu'il faut détruire pour le remplacer par l'Évangile correctement entendu, par les enseignements véritables de la Parole divine.

Mais Ockam va plus loin. Et ici se marque le caractère essentiel de cette évolution de la doctrine des sources théologiques. Lui aussi affirme énergiquement que la science sacrée n'est rien autre chose que l'Ecriture elle-même systématisée. A la théologie, tout comme à l'Écriture, il n'est permis de rien ajouter ni de rien enlever. Elle est le savoir dont l'auteur immédiat est Dieu lui-même, de qui vient toute notre foi. Mais si le pamphlétaire dogmatique du *Dialogus* insiste à ce point pour faire saillir le caractère suréminent de la théologie, c'est encore et toujours avec des vues particulières. Il va se servir de sa conception juridique de l'Écriture pour faire de la théologie une arme contre ses adversaires. La Bible renferme la Loi divine. La Théologie est le Code de cette Loi. Il ne faut pas en chercher ailleurs les articles. Aussi serait-ce une erreur d'affirmer que l'autorité de l'Église, indépendamment de celle de l'Écriture, peut suffire à fonder la moindre doctrine. C'est une faute, bien plus, s'il y a pertinacité, une hérésie d'avoir un doute sur la véracité ou la justesse des canons qui sont contenus dans la Bible. Mais il y a plus. Le Droit divin, c'est-à-dire la Sainte Écriture, s'accorde toujours avec le droit naturel. De sorte que la justesse de celui-ci doit être mesurée à sa correspondance plus ou moins grande avec les décrets bibliques, lorsqu'il vient à être formulé par les hommes, quels qu'ils soient. Aussi Ockam rejette-t-il l'assertion théologique d'une autorité de l'Église supérieure à celle de l'Évangile. Et si on lui oppose la parole de saint Augustin : « Ego Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas », il répond : c'est vrai. C'est parce que l'on fait partie de l'Eglise que l'on croit à l'Evangile. Du reste, les auteurs sacrés eux-mêmes étaient membres de cette Eglise. C'est donc croire à l'Église, à sa meilleure part, à sa portion de choix, que d'accepter la parole des Apôtres et de leurs disciples. L'Église est le seul milieu surnaturel où peut se produire l'adhésion aux Livres Saints. Mais cette adhésion une fois donnée, ils deviennent le code infail-

lible de la croyance et de la conduite des fidèles. En définitive, l'Écriture, c'est-à-dire la théologie, est la suprême autorité, qui juge toutes les autres et ne peut être jugée par personne.

A ces principes du Maître, les disciples furent fidèles. Si, parfois, sur des points particuliers, ils discutent entre eux, ils gardent pieusement l'esprit du grand Nominaliste dans leur conception des rapports de la Théologie avec l'Écriture. Mais le système général d'Ockam devait orienter dans une nouvelle direction les idées de son école sur ce sujet. Le nominalisme, par sa théorie de la connaissance, entraînait forcément une attitude sceptique dans l'appréciation de la portée de notre savoir. De science vraie, en un tel système, il ne pouvait être question. Sauf précisément lorsque la Parole de Dieu avait décidé. Force était donc de nous en tenir aux données de la révélation, qui reste pour les hommes le seul instrument de connaissance dont la valeur et aussi l'efficacité pratique s'imposent. Mais précisément, cette théorie, qui paraissait d'abord favoriser l'autorité de l'Écriture à l'exclusion de toute autre, finit par la dissoudre, elle aussi. Et tel fut le résultat auquel aboutit le nominalisme théologique chez l'un de ses derniers représentants, Gabriel Biel. Il remarque tout d'abord que la Bible ne se présente nullement à nous comme un livre scientifique. Ce serait une entreprise vaine que d'y chercher l'appareil d'une démonstration suivie et rigoureuse. Aussi le fidèle qui la lit peut-il acquérir par cette lecture l'*habitus* de la foi, mais non celui de la science. D'autre part, la signification et la valeur de l'Écriture, étant donné que son auteur est Dieu lui-même, sont, en comparaison de notre esprit infiniment borné, infiniment inépuisables. Une intelligence approfondie de la Bible nous est donc directement impossible. Nos facultés sont obligées de la morceler pour la comprendre. Encore n'en peuvent-elles saisir que le sens superficiel et passager qui s'accommode à la constitution de notre esprit. Pourtant, il nous reste un moyen de pénétrer de plus en plus avant dans le mystère des Écritures. Ce moyen, c'est précisément la théologie qui nous le fournit. C'est elle qui constitue cette science démonstrative de la foi qui ne s'aperçoit point immédiatement dans la Bible. C'est elle qui donne cet *habitus scientiæ* que l'Écriture elle-même est incapable de nous faire acquérir. Voilà donc renversé le rapport des deux termes dont Ockam avait proclamé l'équivalence. La théologie devient le seul procédé possible, régulier, nécessaire, pour extraire des Livres Saints une dogmatique qu'ils ne livrent point d'eux-mêmes. C'est en ce sens tout

objectif, que Biel explique la définition scolastique de la théologie : scientia scripturae sacrae.

Parallèlement à ces affirmations d'apparence très exclusives, l'occamisme professe cependant et développe une doctrine qui élargit considérablement leur portée ; la doctrine de la foi implicite. Le chef de l'École avait dit : « Celui qui croit fermement que tout le contenu de l'Écriture et la doctrine de l'Église universelle sont vrais et bienfaisants, celui-là admet la foi catholique véritable et intègre et doit être réputé catholique. » Au contenu de l'Écriture s'ajoute donc la doctrine de l'Église universelle. Mais il n'est même pas nécessaire de professer celle-ci explicitement. Ce serait d'ailleurs chose impossible. Dès lors, l'obéissance intellectuelle aussi bien que pratique vis-à-vis de l'Église remplace pour la multitude des fidèles une profession des vérités par elle admises. Pour les uns, ces vérités qui forment la doctrine de l'Église en complément du contenu de l'Écriture ne sont rien autre chose que les conséquences déduites nécessairement des énoncés bibliques. La fonction enseignante de l'institution hiérarchique consiste précisément à dégager ces conclusions des principes que les Livres Saints fournissent aux docteurs et à tous les organes réguliers de la doctrine sacrée. Mais, pour d'autres, pour Biel en particulier, ces vérités ne comprennent pas simplement les déductions tirées de prémisses scripturaires. En dehors de ces conséquences nécessaires du texte biblique, il y a de nombreuses vérités qui ne se trouvent point dans l'Écriture, qui n'en peuvent être logiquement tirées, et qui cependant font partie du trésor de la foi. Pour être catholique, en effet, une proposition doctrinale doit justifier de son origine divine. Or, cette origine peut être, ou bien la révélation, ou bien l'Écriture, ou bien l'Église, ou même l'approbation du Souverain Pontife. Il n'est pas d'autre moyen d'établir le caractère catholique d'une vérité. Mais tous ceux que Biel vient d'énumérer sont, chacun pris en soi, suffisants. Il s'agit ici, il est vrai, d'une marque extérieure, plutôt que d'un fondement véritable. Ici encore, le nominalisme a fait son œuvre. Lorsque l'Église ou le Pape déclarent qu'une proposition est de foi, leur déclaration et leur définition ne créent point son caractère. Avant toute décision de l'Église, cette proposition faisait partie de la révélation. En leur fonds, les vérités de foi sont immuables, immuablement vraies. Mais elles ne sont pas toujours connues comme telles. C'est l'office de l'Église et du Pape de les définir. Mais Biel n'ajoute point que ce fonds im-

muable de vérités divines, c'est l'Écriture qui le renferme. Bien plus, il semble ranger cette dernière, à côté de l'Église et du Pape, parmi les organes, à peu près équivalents entre eux, de la détermination des principes de la foi (1).

On voit maintenant le champ parcouru par la doctrine de la *Sola Scriptura* et les diverses directions dans lesquelles elle avait poussé ses conséquences extrêmes. Elle avait abouti, comme le principe de l'autorité de l'Église sur l'Écriture, aux résultats les plus divergents suivant les circonstances de fait qui avaient présidé à son élaboration. Mais ces divergences mêmes rendaient la question d'autant plus inquiétante pour les esprits qui voulaient ordonner logiquement l'héritage du passé et lui donner un contenu cohérent. Une anecdote rapportée par Mélanchthon, et sur laquelle il insiste dans la pensée d'y trouver une préformation de la doctrine luthérienne, montre qu'à la fin du XVe siècle, non seulement les théologiens, mais les jurisconsultes et les humanistes eux-mêmes discutaient volontiers les conséquences pratiques de cette doctrine et se souciaient de ses applications. Elle concerne le célèbre humaniste Rodolphe Agricola, en qui le docteur Philippe ne serait point fâché de retrouver l'un de ses ancêtres intellectuels. « On discutait par hasard entre théologiens et jurisconsultes sur cette maxime : En vain l'on garde l'Évangile si l'on ne garde point les canons des Conciles. Les uns la détournaient de son sens pour appuyer la superstition des cérémonies. Les autres trouvaient cette parole exagérée et disaient qu'il la fallait adoucir par quelque interprétation. Lorsqu'il s'agit de l'interprétation du droit, reprit Rodolphe, la connaissance de l'histoire et de l'antiquité importe grandement. Et ceux-là doivent connaître les annales de l'Église et les anciennes controverses, à qui incombe cette interprétation des vieilles maximes. Or, les Conciles anciens appelaient « canons » seulement les articles de doctrine décidés dans les synodes, et non point les traditions relatives au culte. Il n'est pas douteux que tel ait été le sens de ce principe à l'origine, sens qui fut corrompu dans la suite. Et c'est vrai que ceux-là ne gardent point l'Évangile qui méprisent les décrets portés contre Paul de Samosate ou Arius ou Macédonius. Car on convoquait les Conciles anciens pour décider des controverses dogmatiques et non des cérémonies du culte. Quelle chose indigne serait d'affirmer que la foi du Christ est chose inutile et vaine sans

1. Voyez Kropatschek, *op. cit.*, p. 322 ssq., en particulier les notes de la page 324.

l'observation de tous ces rites humains! (1) » Au point de vue pratique, l'enseignement de l'Église était donc défini d'une façon générale comme Evangile. A cette forme populaire de la doctrine de la *Sola Scriptura* le siècle suivant réservait un bel avenir.

(à suivre.)

Verdun. A. HUMBERT.

1. *Orationum D. Philippi* MELANCHTONIS, *Tomus I philosophicus*, p. 607 Voyez encore p. 247 ss.

Notes

I

Le trope sceptique du diallèle

PAR ce mot *tropes* (τρόποι), les sceptiques, dit M. Brochard, désignaient les diverses manières ou raisons par lesquelles on arrive à cette conclusion : qu'il faut suspendre son jugement (1). Les *tropes* sont donc les catégories du doute, les arguments que l'esprit peut invoquer contre sa propre véracité.

Bien que ces arguments aient constitué le fonds commun de tous les sceptiques, c'est le philosophe grec Ænesidème qui, le premier, les mit en ordre, et les enumera avec une certaine méthode. Selon lui, les tropes sont au nombre de *dix* (2). Mais à les étudier de près, on voit que ces dix tropes peuvent se ramener à deux, la *relation* et la *contradiction*. On ne peut rien affirmer avec certitude, car tout est relatif, tout se contredit sans cesse à la fois dans le *sujet* et dans l'*objet* de la connaissance humaine.

Agrippa réduisit toute l'argumentation sceptique à *cinq* tropes : la *contradiction*, le *progrès à l'infini*, l'*hypothèse*, la *relation*, le *diallèle* (3).

Ces catégories du doute réalisent un progrès sur celles que propose Ænésidème. Celui-ci veut établir empiriquement qu'*en fait* la certitude n'existe pas, tandis qu'Agrippa entend prouver qu'*en droit* comme en *fait* la certitude n'est pas possible. On peut résumer ainsi, en les mettant en ordre logique les arguments d'Agrippa : « Toute thèse est posée comme *évidente de soi*

---

1. *Les sceptiques grecs*, p. 254. Paris, Imprimerie nationale, 1887.

2. En voici l'énumération : la *diversité des animaux*; les *différences entre les hommes* la *diversité des sens*; les *circonstances*; les *situations*, les *distances* et les *lieux*; les *mélanges*; les *quantités* ou *compositions*; la *relation*; la *fréquence* et la *rareté*; les *coutumes*, les *lois* et les *opinions*. — Cf. SEXTUS EMPIRICUS P., I, 36 et *seq.* — DIOGÈNE LAERCE, IX, 79 et *seq.*

3. DIOG. LAER, IX, 88 — Οἱ δὲ περὶ Αγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε προσεισάγουσι τόν τε ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβαλλοντα καὶ τὸν πρός τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ἀλλήλων — Voir également SEXTUS EMPIRICUS (P., I. 164 et *seq.*) qui attribue ces *cinq* tropes aux nouveaux sceptiques sans nommer Agrippa.

ou comme *prouvée* par un principe. Dans le premier cas on peut lui objecter d'abord qu'elle est sujette à être contredite, ensuite qu'elle n'est qu'une hypothèse, enfin qu'elle est, en tous cas, relative à la nature de l'esprit humain. Dans le second, la preuve demande elle-même une autre preuve, celle-ci une autre encore, et ainsi de suite à l'infini; ou bien la démonstration tourne dans un cercle, la thèse et le principe se servant réciproquement de preuve (1). »

Les tropes d'Agrippa ont passé en héritage aux sceptiques postérieurs qui ne les ont précisés et développés que pour infirmer avec plus de force la véracité de l'intelligence humaine. Il n'est donc pas étonnant que les dogmatistes s'efforcent de maintenir celle-ci en repoussant les célèbres arguments. D'ordinaire, pour faciliter la discussion, on réduit les cinq tropes à deux seulement: la *contradiction*, puis le *diallèle* qui comprend les quatre derniers.

L'argument de la *contradiction* consiste à établir empiriquement que l'esprit humain se trouve en perpétuel désaccord avec lui-même. On connaît les aphorismes de Pascal : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute jurisprudence, un méridien décide de la vérité;... le droit a ses époques; l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà (2). » « ... La raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour: elle s'en revanche (3)... » Ainsi abusé de toutes façons, l'homme se contredit dans ses jugements; les hommes se contredisent entre eux; tout est affirmé et nié successivement; tout est donc également incertain.

A l'argument sceptique de la contradiction, les dogmatistes répondent tout d'abord en contestant le prétendu fait du désaccord universel. Il n'est pas vrai, disent-ils, que tous les jugements humains soient suspectés et niés tour à tour: il en est au contraire qui ont été et qui sont encore acceptés par tous : les principes de la raison, les vérités mathématiques, les préceptes géné-

1. Cf. Émile Boirac. *Cours de philosophie*, p. 416, 13e édit. Paris, Alcan, 1898. — Voir également Charles Dunan. *Essai de philosophie générale*, 2e édit. p. 628. Paris, Delagrave, 1902.

2. *Pensées*, Sect. V, 294. Édit. L. Brunschvicg. Paris, Hachette, 1900.

3. *Ibid.*, Sect. II, 83.

raux de la morale, etc. — D'ailleurs, si parfois et même souvent la contradiction existe, l'esprit lui-même s'en rend compte, en détermine la cause, montre que celle-ci est extérieure à lui, et par là se donne un préventif contre les contradictions ultérieures. Enfin, à supposer que la donnée de l'argument sceptique soit exacte, — ce qui du reste n'est pas accordé, — cela ne fait point que la conséquence qu'on en tire soit légitime. De ce que, sur une question, les hommes ont émis jusqu'à ce jour des assertions contradictoires, il ne suit pas du tout que l'accord soit impossible à réaliser dans l'avenir : il y aurait là une inférence injustifiée du *fait* au *droit ;* car rien ne prouve que, mieux informés, les hommes ne parviennent à s'entendre. En tout cas, ce qu'il faudrait établir, c'est que cette contradiction est fatalement nécessaire à cause de l'infirmité radicale et intrinsèque de la raison elle-même. Or, cette preuve, les sceptiques ne l'administrent pas.

Reste l'argument du *diallèle* qui résume les quatre derniers tropes d'Agrippa et qui constitue le véritable camp retranché du scepticisme. Il consiste à refuser toute véracité à l'intelligence, sous prétexte que cette véracité est indémontrable; car tenter cette démonstration serait s'enfermer dans un cercle vicieux ou diallèle (δι' ἄλληλων, l'un par l'autre).

« Le diallèle, dit M. Boirac, a été présenté sous diverses formes, selon qu'il porte sur le *criterium de la vérité* ou sur la *raison* elle-même. — Admet-on un criterium de la vérité ? Mais ou ce criterium ne se prouve pas, et alors c'est une hypothèse, et une hypothèse toute relative à notre esprit, sans autre valeur que celle de notre esprit lui-même; ou il se prouve par un autre criterium, et celui-ci par un autre encore : c'est le progrès à l'infini; ou il se prouve par lui-même : c'est la pétition de principe ou le cercle vicieux. — Dit-on qu'il n'y a pas de criterium en dehors de la raison même, que la raison, quand elle aperçoit évidemment la vérité, est infaillible ? On s'enferme encore dans un cercle; car c'est la véracité de la raison qui est suspecte et c'est à la raison qu'on demande d'affirmer et de prouver sa propre véracité (1). »

A l'argument du diallèle présenté de la première façon, les dogmatistes répondent : le sceptique suppose à tort que la démonstration est la condition nécessaire de toute certitude. Il y a des vérités certaines, premières, indémontrées et indémontrables et qui sont le point de départ de toute démonstration. Elles sont

1. *Op. cit.* p. 418.

objet d'intuition immédiate et ne sont donc pas des postulats hypothétiques. Elles provoquent l'adhésion certaine de l'esprit, parce qu'elles portent en elles-mêmes leur criterium de vérité manifesté dans leur évidence intrinsèque.

Le diallèle présenté de la seconde manière, c'est-à-dire arguant de l'impossibilité pour la raison de démontrer, sans cercle vicieux, sa propre véracité, présente plus de difficultés. Nous voudrions noter brièvement les réponses qu'on peut lui faire, sans d'ailleurs donner à celles-ci tout leur développement, mais en les formulant seulement.

*
* *

Une première façon — indirecte — de débouter le scepticisme, c'est de lui dire que son argument du diallèle n'est pas à la question. Celle-ci n'est pas de savoir si la raison peut se démontrer à elle-même, par elle-même, sa propre véracité, mais seulement si, de fait, elle connaît et affirme le vrai. Car elle pourrait atteindre le vrai et constater qu'elle l'atteint, sans être obligée pour cela de se démontrer qu'elle est véridique dans ses jugements. — Au reste, dans sa façon de présenter le diallèle, le sceptique n'est pas loin de commettre une pétition de principe. Il commence en effet à poser que la raison est suspecte et, à cette hypothèse, il surajoute son argument comme une preuve : la raison est indigne de confiance, dit-il, *car* elle est incapable de prouver sa propre véracité. C'est là supposer résolu ce qui, précisément, est à établir; c'est de plus admettre que tout ce qui n'est pas démontré est douteux, alors que quelque chose peut être à la fois certain et indémontrable, comme nous l'avons dit plus haut.

Mais le sceptique est loin d'être à bout de ressources; car il peut acculer le dogmatiste à la seule question que celui-ci semble avoir la préoccupation d'écarter : *La raison peut-elle, oui ou non, établir sa propre véracité, sans commettre un cercle vicieux ?*

Ainsi enfermé dans cette position, le sceptique semble inexpugnable. Il faut lui concéder en effet qu'il y aurait véritable diallèle si l'intelligence, par un acte de pensée réflexive, prétendait établir, a priori, et à l'aide d'une réelle démonstration, sa propre véracité : elle arguerait forcément de sa véracité pour la prouver, celle-ci serait incluse dans le principe du raisonnement avant d'être dans la conclusion. Mais ceci demande explication.

On peut concevoir, *a priori*, trois façons d'arriver à la certitude

de la véracité de l'intelligence : 1° ou bien elle serait le résultat de la *pensée réflexive :* l'esprit se retournant sur son acte, envisagé comme objet, s'interrogerait sur sa valeur ; — 2° ou bien elle proviendrait d'un *acte de foi* préalable : postulat appuyé sur des motifs de crédibilité, extrinsèques, mais certains ; — 3° ou bien enfin elle serait donnée dans tout acte de la *pensée directe*, comme une affirmation impliquée dans chaque jugement de l'intelligence, inséparable de toute démarche de l'esprit, celui-ci affirmant ainsi sa capacité de connaître l'être et le vrai en même temps qu'il affirme l'être et le vrai des divers objets qu'il connaît *hic* et *nunc*.

Nous avons déjà dit pourquoi il faut concéder au scepticisme qu'il y aurait cercle vicieux ou diallèle si l'intelligence, par pensée réflexive, entreprenait de démontrer immédiatement sa propre véracité.

Dira-t-on alors, pour éviter la conclusion sceptique, que cette véracité de l'intelligence doit être admise comme certaine, avant tout exercice de l'esprit, par un postulat, c'est-à-dire par un acte de foi. Beaucoup répliquent ainsi au scepticisme, et M. Boirac, que nous avons précédemment cité, est de ce nombre. Cet acte de foi n'est d'ailleurs pas arbitraire, mais parfaitement légitime. Il l'est au moins autant que le doute préalable des pyrrhoniens. Que pourrait-on lui opposer ? Le tableau des ignorances, des erreurs, des contradictions humaines ? Mais ces contradictions, ces erreurs, ces ignorances sont limitées ; bien plus, la raison non seulement les élimine et les corrige, mais en détermine les causes, qu'elle montre extrinsèques à la raison elle-même. Cet acte de foi est encore singulièrement renforcé par ce fait que l'attitude sceptique est inconciliable avec la vie pratique. C'est là, dit M. Brochard, « le talon d'Achille du système. » « Le scepticisme absolu dit-il encore, est une gageure qu'on peut bien tenir tant qu'on reste dans l'abstraction, mais qui devient singulièrement embarrassante quand on rentre dans la vie réelle. Ne rien croire aurait pour conséquence naturelle ne rien faire, et c'est une extrémité à laquelle on ne se résout pas aisément... Vivre, c'est agir ; et agir, c'est choisir, préférer, entre plusieurs actions possibles, celle qu'on juge la meilleure. Point d'action sans jugement. Que devient alors la maxime sceptique : il faut suspendre son jugement ? (1) » — Cet acte de foi en la véracité de l'intelligence est donc loin d'être arbitraire : il est la contre-partie motivée de l'acte d'incrédulité du sceptique.

1. *Op. cit.* p. 410-411.

Mais n'est-il pas permis d'aller plus loin dans l'affirmation de la véracité intellectuelle? N'y a-t-il pas lieu de faire appel à la *pensée directe* et de trouver en elle, non pas une preuve au sens logique d'une démonstration, mais une preuve, que nous qualifierons — imparfaitement du reste — de « *vitale* »? Cette preuve n'est pas autre chose que l'*affirmation naturelle de l'esprit* dans son exercice même de penser : pensée directe de quelque chose et non pensée réflexive prenant pour objet la pensée elle-même. A l'intérieur de chacun de nos jugements directs, notre intelligence s'affirme et se saisit immédiatement, comme par un jugement spontané et irréfragable, dans la mise en acte de sa tendance native, de sa fonction de nature, qui est de connaître l'être, de s'égaler à lui, par conséquent d'atteindre le vrai. Une nature ne peut être qu'elle-même; elle se pose telle qu'elle est dans sa détermination foncière; ainsi en chacun de ses actes de connaissance directe, notre intelligence, *présente à elle-même, dans une donnée de conscience immédiate*, s'affirme vitalement, spontanément comme appréhendant l'être, le connaissant tel qu'il est et par conséquent comme capable de l'appréhender et de le connaître.

Cette affirmation de la vérité intellectuelle par la pensée directe, expression spontanée de la nature, détermination intime, sincère, irréfutable, est ainsi une donnée primitive qui ne saurait infirmer la pensée réflexive subséquente; car elle est *incritiquable* de droit et de fait. *De droit* d'abord; car ce que l'on devrait critiquer ici, ce serait la valeur objective du rapport de l'intelligence à son objet, c'est-à-dire du représentatif au représenté. Or ce rapport n'existe, comme tel, que dans la pensée directe, et non dans la pensée réflexive s'interrogeant sur sa propre véracité. Pour celle-ci, le représentatif ou l'esprit devient le représenté ou l'objet de pensée; le rapport du représentatif au représenté, dans la valeur duquel gît toute la véracité de la connaissance, n'existe donc plus; dès lors, sa critique n'a pas lieu de se poser. — Incritiquable de droit, cette donnée primitive l'est aussi *de fait*, et, à cause de cela, s'explique la difficulté que nous avons de bien saisir ce qu'est cette pensée directe, qui emporte avec elle l'affirmation de la véracité de notre intelligence. En effet, dès que nous voulons l'étudier en elle-même, nous la détruisons : de directe, elle devient réflexive; elle cesse de se porter sur un objet autre qu'elle et de s'affirmer vitalement véridique en même temps qu'elle affirme l'être de

cet objet intelligible; elle devient à son tour objet et ainsi s'échappe à elle-même dans son *processus* vital.

Incritiquable et insaisissable, cette affirmation est donc première et antérieure à toute pensée réflexive. Elle est à la raeine de toutes les démarches de l'esprit; elle est impliquée en chacune, indissolublement. Le sceptique lui-même table sur elle quand il veut nous persuader de suspendre tout jugement et de douter de tout. En niant la véracité de l'intelligence, il l'affirme et d'autant mieux qu'il s'efforce de l'infirmer. Il lui apparaît en effet qu'il est dans *le vrai*, quand son intelligence lui dit que toute démarche intellectuelle est mensongère.

***

En résumé, nous concédons au scepticisme le dialléle ou cercle vicieux où tomberait l'intelligence si elle prétendait se démontrer à elle-même, par pensée réflexive, sa propre véracité. — Mais nous disons tout d'abord que cet argument n'est pas à la question : celle-ci n'est pas de savoir ce que la raison peut démontrer d'elle-même, mais seulement si elle est véridique dans ses affirmations. — Nous concédons qu'admettre cette véracité comme un postulat indémontrable mais inattaquable, est déjà une position très forte en face du scepticisme. L'acte de foi qui exprime ce postulat est loin d'être arbitraire, ses motifs de crédibilité étant d'une part la réfutation des objections sceptiques, et d'autre part les inconvénients inadmissibles, surtout pour l'action pratique, qui résulteraient du doute. — Mais nous allons plus loin. Nous trouvons, non pas une preuve démonstrative, mais une preuve vitale, de la véracité de notre intelligence, dans l'affirmation qu'elle en fait, dans son exercice de pensée directe, en tant qu'elle s'exprime à elle-même dans une donnée de conscience immédiate, comme puissance ordonnée à connaître l'être, et, par suite, comme pouvant s'égaler à lui, c'est-à-dire atteindre le vrai.

Kain. H.-D. NOBLE, O. P.

II

A propos des sens divers de Στοιχεῖον.

Indépendamment de ses autres sens, στοιχεῖον signifie tout ensemble : élément et être divin, esprit, démon, génie. D'après Eudème et Favorinus, Platon, le premier, s'en servit pour désigner

les éléments du monde matériel, des corps. L'autre usage doit être ancien, mais il est impossible de dire à quelle époque il remonte. Il est attesté par les Hymnes Orphiques, par le Papyrus magique de Paris, par la littérature Hermétique, par le Testament de Salomon (1). Il se retrouve chez les écrivains Byzantins, et dans le grec populaire moderne avec la nuance spéciale d'esprit tutélaire d'un lieu, d'un être matériel, etc. Cfr. A. DEISSMANN, *Encyclopaedia Biblica*, ad h. vocem, n° 1. Il est possible enfin qu'il soit sous-jacent aux expressions de saint Paul dans les lettres aux Galates, IV, 39 et aux Colossiens, II, 8, 20.

Il est intéressant de relever un fait semblable dans l'Inde. Voici ce qu'on lit dans l'ouvrage estimé de l'abbé DUBOIS, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* (2) : « Le culte des mauvais esprits est, de fait, fermement établi et très généralement pratiqué parmi eux. Ces esprits portent le nom générique de *bhootams*, qui signifie aussi *éléments*, comme si les éléments n'étaient rien autre chose que de mauvais esprits matérialisés et qu'ils fussent la cause premiere de toutes les perturbations et de tous les désordres naturels. Ces démons sont aussi appelés *pisachas, dehias...* » Le traducteur anglais et éditeur de l'ouvrage de Dubois, M. H. K. Beauchamp ajoute en note ce renseignement qu'il emprunte à G. U. Pope : « Ce culte des démons et les rites qu'il comporte semblent devoir leur origine aux tribus que les Hindous supplantèrent et refoulèrent dans les montagnes et dans l'extrême Sud... Par ses procédés ses rites et ses observances, cet ancien système cultuel est étranger au génie de l'Hindouisme. » En toute hypothèse, nous nous trouvons en présence, ici, d'une conception animiste. Mais il ne faudrait pas se hâter de conclure qu'il en est de même dans tous les cas cités plus haut.

Kain. A. LEMONNYER, O. P.

III

A quelle date apparaît le terme « Semipélagien » ?

Noris (*Historia Pelagiana*, I, 2) affirme, assez vaguement du reste, qu'on doit cette expression par laquelle on désigne aujour-

1. Il est pareillement supposé dans *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, XV et XVI, 7 (Recension A).

2. Oxford, 3e édition, 1906; pp. 644-645.

d'hui les Marseillais hostiles à la doctrine de saint Augustin et de saint Prosper, aux scolastiques *(scolastici recentiores)*. Tout récemment, M. Loofs[1] a voulu déterminer avec plus d'exactitude la date à laquelle elle apparaît pour la première fois. Après avoir constaté le silence, à son sujet, des auteurs du moyen âge et des écrivains postérieurs tels que Baronius et Bellarmin, il juge vraisemblable d'en rattacher l'origine aux controverses *De auxiliis*.

Il me semble possible de préciser encore le problème en marquant les limites extrêmes entre lesquelles doivent se fixer les recherches. Je le ferai en ajoutant quelques textes à ceux que connaît M. Loofs.

Constatons d'abord que vers 1580, on ignore encore ce terme. Deux auteurs qui traitent spécialement des hérésies en fournissent la preuve. Paul Grysaldus, O. P. + c. 1609, dans son ouvrage *Decisiones fidei catholicae*... (1re édit. 1582, 2e édit. 1587), donne une liste contenant plus de cinq cents hérésies diverses, les « semipélagiens » n'y sont pas compris. Capponi, O. P. + 1614, dans ses *Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomae de Aquino* (Venise, 1588) s'attache surtout à combattre les erreurs les plus diverses; s'il connaît l'hérésie semipélagienne, il n'a pas pour la désigner de terme spécial : « ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim *quorumdam* dicentium, quod homo in gratia constitutus potest sine auxilio alio divino perseverare, et interimas a fortiori hæresim *Pelagianorum*.. »

Or, à cette époque, s'agitaient à Louvain les questions suscitées autour de Baïus, puis de Lessius; d'un camp à l'autre on se jetait les épithètes de Pélagiens ou de Calvinistes. Cette agitation amena les théologiens à mettre plus en relief la distinction qui existait entre les Pélagiens et les Semipélagiens, mais ces derniers, dans les textes que j'ai vus du moins, sont encore désignés par les expressions traditionnelles de « Massilienses », « Pelagianorum reliquiæ ».

Bellarmin dans ses *Disputationes de Controversiis* (1586), Baronius dans ses *Annales* (1588), Lessius dans son *Apologia adversus censuram Lovaniensem et Duacensem* (1588), n'en emploient pas d'autres. Molina (*Concordia*, 1588) ne mentionne que les Pélagiens. La tempête que ce livre suscita en Espagne et en

1. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, hrsg. von A. Hauck, art. Semipelagianismus, t. XVIII, p. 192-193. Leipzig, 1906.

Portugal fut plus vive encore que celle qui avait bouleversé la Belgique. Les Dominicains l'accusèrent de Pélagianisme et des disputes s'engagèrent à son sujet. C'est dans celles-ci qu'apparaît, pour la première fois, à ma connaissance, le terme de semipélagiens employé pour désigner les moines marseillais. En 1594 on le lit dans une censure de l'archevêque de Ségovie[1]; en 1597 Henriquez S. J. l'emploie dans un rapport[2]; en 1600 il se trouve dans les observations présentées par les Dominicains au cardinal L. Madrucci[3]. Pourtant son usage n'est pas encore général, car ce dernier document désigne un peu plus haut les hérétiques marseillais par le simple mot *quidam*, et le cardinal dans sa réponse les appelle « Massilienses Pelagiani »[4].

Avec le XVIIe siècle il devient plus commun; Baronius l'utilise dans une lettre de 1603[5]; Vasquez, S. J., + 1604, dit : « Deinde disputabat Augustinus contra alium errorem, eorum scilicet, qui dicuntur a Prospero et Hilario, *de reliquiis Pelagianorum* et VULGO *Semipelagiani* nuncupantur[6] »; Alvarez, O. P., témoigne que ce terme est récent : « Communis error *Semipelagianorum* (ut nonnulli RECENTIORES theologi bene adnotarunt), in hoc consistit.. [7] » A partir de ce moment il semble avoir acquis droit de cité dans le vocabulaire théologique. Bellarmin en use dans son *De scriptoribus ecclesiasticis* (1613)[8] et les théologiens étudient à part ceux qu'ils appellent désormais les « Semipélagiens », tels Becan, S. J. (*Summa theologiae scholasticae*, 1612) et Suarez, S. J. (*De divina gratia*, 1620).

Il n'est donc pas téméraire, même après cette enquête sommaire, d'affirmer que le terme « semipélagiens » date des dernières années du XVIe siècle, et qu'à partir de 1610 environ il devient d'un usage courant. Il a dû prendre naissance à l'occasion du Baïanisme ou plus probablement des controverses *De auxiliis*.

Kain. M. JACQUIN, O. P.

---

1. J. H. SERRY, *Historia congregationum de Auxiliis divinae gratiae*, c. 122. Venise, 1740.
2. *Ibid.*, c. 90.
3. *Ibid.*, App., c. 79.
4. *Ibid.*, App., c. 76, 87.
5. *Ibid.*, c. 76.
6. *Commentaria ac disputationes in 1^am Partem et in 1^am 2^ae Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, D. LXXXIX, C. 4, t. I, p. 468. Venise, 1608. — Je cite d'après la seconde édition; si le texte se trouve déjà tel dans la première, il a plus d'importance encore, car celle-ci est de 1598.
7. *De auxiliis divinae gratiae*... L. I, disp. 2, p. 14. Rome, 1610.
8. N'ayant pas cet ouvrage sous la main, je cite d'après TH. de LEMOS, *Panoplia gratiae*, T. I, p. 85. Liège, 1676.

Bulletin de Philosophie.

III. — MORALE.

Il en est aujourd'hui de la Morale un peu comme de la Psychologie ; les problèmes qui s'y rattachent sont si nombreux à la fois et si complexes, qu'on doit renoncer à les analyser dans le détail. Par contre, l'idéal serait de pouvoir en faire la synthèse, c'est-à-dire les ramener à un point de vue général qui, sans les confondre, s'appliquât cependant à tous d'une certaine manière, et permît ainsi de les mieux grouper. Le point de vue général qui domine de nos jours tous les problèmes moraux, d'ordre théorique ou pratique, c'est le point de vue *social* ; dans tous les systèmes, on constate cette tendance très nette à expliquer le « moral » par le « social ». Tous ne s'y prennent pas de la même façon, mais tous s'y essayent, chacun à sa façon. Aussi bien en tenant compte à la fois de ce point de vue social, qu'on retrouve, à l'heure actuelle, à l'origine de presque tous les problèmes moraux, et aussi des principales divergences dont son application est susceptible de la part des Philosophes qui scrutent ces problèmes, il est possible de ramener les innombrables théories morales contemporaines aux trois systèmes que voici : la *Morale scientifique* ou *Sociologie objective*, la *Morale positive*, et la *Morale rationnelle*. Le présent *Bulletin* n'a pas d'autre but que d'initier les lecteurs de la *Revue* à ces trois courants de pensée qui traversent aujourd'hui le monde moral. Il ne sera pas nécessaire pour cela d'analyser tous les livres, ni tous les articles qui, de près ou de loin, se rapportent à chacun d'eux ; nous nous contenterons des plus importants, de ceux-là surtout qui ont été écrits par les chefs d'école, et ont fait sensation dans le monde philosophique. Au besoin nous signalerons en passant quelques études de moindre importance, qui ont contribué à mettre en lumière tel ou tel point de doctrine contesté, ou demeuré jusque là obscur, malgré tous les éclaircissements, nous réservant d'insister plus tard sur le retentissement *pratique* qu'ont exercé ces différentes *théories morales* dans le domaine du droit, de l'économie politique, et de la pédagogie.

I

MORALE SCIENTIFIQUE OU SOCIOLOGIE OBJECTIVE.

Les postulats de la « morale scientifique » d'après M. Durkheim.[1] —

1. Durkheim. Ouvrages principaux à consulter : *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893 ; 2e éd. ; in-8°. — *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1901 ; 3e éd. in-8° ; *De la méthode objective en sociologie* (*Revue de synthèse historique*, t. II. Paris, 1901. — *Sociologie et sciences sociales*. (*Rev. Philos.*, t. LV) 1903. *L'année sociologique*, Paris, Alcan, 1896-1907.

Morale scientifique ou Sociologie objective, c'est tout un, dans le système de M. Durkheim. Voilà pourquoi, depuis plus de vingt ans, le célèbre sociologue français s'est appliqué à établir le caractère scientifique de la Sociologie, et surtout à défendre son droit à une existence autonome. Il a posé dans ce but quelques postulats, dont voici les trois principaux :

Premier postulat : Possibilité de la sociologie, comme science. — Soutenir qu'une science de la société est possible, c'est supposer « que les phénomènes sociaux sont d'une façon définie, qu'ils ont une manière d'être constante, une nature qui ne dépend pas de l'arbitraire individuel, et d'où dérivent des rapports nécessaires ; » c'est admettre en un mot que la loi de causalité s'applique au «règne social» comme aux autres règnes de la nature.

Second postulat : La science sociologique a un objet propre. — Il existe un « règne social » aussi distinct du règne psychique, que celui-ci l'est du règne biologique, et ce dernier, à son tour, du règne minéral. La sociologie a donc pour objet propre l'étude du « règne social ». M. Durkheim pose en principe que la société n'est pas une simple collection d'individus, mais un être qui a sa vie, sa conscience, ses intérêts, son histoire. Il y a une « âme collective », comme il y a des âmes individuelles. Sans doute l'âme collective n'est pas une hypostase, transcendante aux âmes individuelles qui, en s'agrégeant, donnent naissance à son individualité psychique ; elle n'en est pas moins un « ensemble » *sui generis*, dont le sociologue devra scruter la nature, et dégager les lois.

Troisième postulat : Méthode sociologique. — Il suit de ce qui précède que la méthode psychologique ne peut convenir à la sociologie. *La méthode de la sociologie doit être exclusivement sociologique.*

Ces postulats de la *Sociologie objective*, M. Durkheim les a développés, sous différentes formes, dans chacun de ses ouvrages. On en trouvera une analyse détaillée et claire, dans quatre articles publiés récemment par la *Revue Néo-Scolastique*, sous la signature de M. Simon Deploige [1]. Nous ne les avons rappelés ici que pour mémoire, et dans le but de mieux saisir toute la portée de la dernière thèse que M. Durkheim a présentée à ses collègues de la *Société française de Philosophie*, à la séance du 11 février 1906, sur la détermination du fait moral [2].

§ I. — La détermination du fait moral.

Cette thèse comprend trois parties, dont la première traite des caractéristiques de la réalité morale ; la seconde, de l'explication des phénomènes moraux ; et la troisième, des jugements de valeur à porter sur la réalité morale.

1° Et d'abord la réalité morale à connaître, c'est la réalité morale dans

---

1. Deploige : *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, dans *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1905 ; février, mars, août 1906.

2. Durkheim : *La détermination du fait moral*, dans *Bulletin de la Société française de Philosophie* ; Paris, avril et mai 1906.

son aspect *objectif* et non *subjectif*. « Il y a, dans toute société, quelle qu'elle soit, une « *conception commune* de la morale : voilà ce que nous observerons. » Cette attitude seule est scientifique, s'il est vrai que les deux conditions de toute science soient *l'objectivité* et la *généralité*. Mais à quelles caractéristiques peut-on reconnaître les faits moraux, et les distinguer des faits amoraux ? M. Durkheim en signale deux, entre beaucoup d'autres qu'il laisse volontairement dans l'ombre ; *l'obligation* et la *désidérabilité*.

(a) En premier lieu un fait moral se présente à nous comme étant *obligatoire* ; d'où lui vient ce caractère ? Quand je viole la règle qui m'ordonne de ne pas tuer, j'ai beau analyser mon acte, je n'y trouverai jamais le blâme ou le châtiment. La *sanction* n'est donc pas déterminée par la nature intrinsèque de l'acte que je pose, mais bien par le rapport de conformité ou de non conformité à la règle qui le prescrit. Le lien qui réunit l'acte et sa conséquence est ici un lien *synthétique*. « Un même acte, fait des mêmes mouvements, ayant les mêmes résultats matériels, sera blâmé ou non, suivant qu'il existe ou non une règle qui le prohibe. C'est donc bien l'existence de cette règle et le rapport que soutient avec elle l'acte, qui déterminent la sanction [1]. » En conséquence, le caractère *obligatoire* du fait moral lui vient des règles morales suivant lesquelles nous sommes tenus de ne pas accomplir les actes qu'elles nous interdisent, tout simplement parce qu'elles nous les interdisent. — Mais ce n'est là, suivant M. Durkheim, qu'un des aspects de la réalité morale objective, celui-là même que Kant à mis en relief, et que des « utilitaristes », comme Spencer, ont complètement méconnu.

(b) A l'obligation s'ajoute la *désidérabilité*. « Poursuivre une fin qui nous laisse froids, qui ne nous semble pas *bonne*, qui ne touche pas notre sensibilité, est chose psychologiquement impossible. Il faut donc qu'à côté de son caractère obligatoire la fin morale soit désirée et désirable ; cette *désidérabilité* est un second caractère de tout acte moral [2]. » Chose étrange, la désidérabilité du fait moral participe de son caractère obligatoire. Tout désir de l'acte commandé par la règle, même un désir que soutient une ardeur enthousiaste, ne va pas sans une certaine peine, sans un effort. C'est ce désirable *sui generis* que l'on nomme le *Bien*. *Bien* et *Devoir* sont donc les deux caractéristiques de la réalité morale. Ne demandez pas à M. Durkheim s'il existe une priorité du devoir sur le bien, ou du bien sur le devoir : « Puisque, à toutes les époques, si haut que l'on puisse remonter, nous trouvons toujours les deux caractéristiques existantes, il n'y a aucune raison objective d'admettre entre elles un ordre de priorité, même logique ». [3]

2° Il ne suffit pas de déterminer les caractéristiques de la réalité morale, il faut encore les expliquer. « En interrogeant la conscience » morale contemporaine, on peut se mettre d'accord sur les points » suivants : *(a)* Jamais, en fait, la qualification de moral n'a été appli- » quée à un acte qui n'a pour objet que l'intérêt de l'individu ; —

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, avril 1906, p. 121.
2. Id. ; *ibid.*, p. 123.
3. Id. ; *ibid.*, p. 124.

» *(b)* Si l'individu que je suis ne constitue pas une fin ayant par elle-
» même un caractère moral, il en est nécessairement de même des
» individus qui sont mes semblables ; — *(c)* D'où l'on conclura que,
» s'il y a une morale, elle ne peut avoir pour objectif que le groupe
» formé par une pluralité d'individus associés, c'est-à-dire *la société,*
» *sous condition toutefois que la société puisse être considérée comme*
» *une personnalité qualitativement différente des personnalités indivi-*
» *duelles qui la composent* ». [1] La morale commence donc là où commence l'attachement à un groupe quel qu'il soit, parce que c'est là seulement que le dévouement et le désintéressement prennent un sens.

Ceci posé, les caractéristiques du fait moral — *Bien et devoir* — sont explicables. On montrera d'abord comment la société est une chose bonne, *désirable* pour l'individu qui ne peut la nier sans se nier ; comment, en même temps, parce qu'elle dépasse l'individu, celui-ci ne peut la vouloir et la désirer, sans faire quelque violence à sa nature d'individu. Ensuite, on fera voir comment la société, en même temps qu'une chose bonne, est une autorité morale qui, en se communiquant à certains préceptes de conduite, qui lui tiennent particulièrement à cœur, leur confère un caractère *obligatoire.* [2]

3° Mais si la morale est le produit de la collectivité, il semble qu'elle doive s'imposer nécessairement à l'individu ; que celui-ci en soit réduit à l'accepter *passivement*, sans avoir jamais le droit de porter sur elle un *jugement de valeur*, ni de se dresser contre elle, quelle qu'elle puisse être? Dans la séance de la *Société Française de Philosophie* (22 mars 1906), MM. Parodi et Darlu ont particulièrement insisté sur ce point, et fait préciser à M. Durkheim sa réponse : « En subordonnant la raison indi-
» viduelle à une autorité extérieure, a objecté M. Darlu, M. Durkheim
» renonce à l'autonomie de la conscience. » En aucune façon, a répondu M. Durkheim, car « l'individu peut se soustraire partiellement aux
» règles existantes, en tant qu'il veut la société telle qu'elle est, et non
» telle qu'elle s'apparaît, en tant qu'il veut une morale adaptée à l'état
» actuel de la société, et non à un état social historiquement périmé. » [3] Toutefois, la raison de l'individu ne doit pas être prise ici en tant que raison de l'*individu*. La seule raison qui ait le droit d'intervenir et de s'élever au-dessus de la réalité historique, en vue de la réformer, c'est la raison humaine, impersonnelle, qui ne se réalise vraiment que dans la science ; c'est la raison, s'appuyant sur la connaissance, aussi méthodiquement élaborée que possible, d'une réalité donnée, à savoir de la réalité sociale. *Car c'est de la société et non du moi que dépend la morale.*

Si on la juge du point de vue individuel, la morale « sociologique » ainsi comprise se rapproche bien plus de la morale du *désintéressement* que de la morale de l'*intérêt*. Il faut savoir gré en particulier à M. Durkheim d'avoir nettement mis en relief le caractère strictement *obli-*

---

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, avril 1906, p. 115.
2. Id., *ibid.*, p. 130, sq.
3. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, mars 1906, p. 174.

gatoire du devoir, à l'heure où triomphe un peu partout l'empirisme utilitaire. Ce n'est pas non plus un des moindres mérites de sa doctrine d'avoir démontré que la morale doit subir, dans sa *matière*, une évolution qui l'adapte aux divers milieux sociaux. Mais, ces réserves faites, il y aurait beaucoup à dire sur la valeur *objective* des raisons apportées par M. Durkheim pour soutenir sa thèse, sur la « possibilité » elle-même de la sociologie, comme science ; sur la portée des *jugements de valeur* dont le monopole est laissé aux savants, et sur les résultats qu'on est en droit d'attendre d'un *art moral rationnel*, qui ne relèverait que de la pure sociologie.

M. Lévy-Bruhl, qui n'a fait que reprendre, en philosophe, la thèse sociologique de M. Durkheim, a pu s'en rendre compte au nombre et à la vivacité des polémiques, qu'a soulevées son remarquable ouvrage sur *la Morale et la Science des Mœurs*, dont il vient de nous donner une nouvelle édition. [1] De tous côtés, on lui a demandé de nous dire : *(a)* Si le but de la *Science des mœurs* ne serait pas de se substituer définitivement à la *Morale ; (b)* et, à supposer que ce ne fût pas là son but, secret ou avoué, mais qu'elle se contentât de n'en point tenir compte, en se constituant à ses côtés, si l'analogie entre la *nature physique* et la *nature morale*, sur laquelle tout entière elle repose, — de l'aveu même de M. Lévy-Bruhl, — ne serait pas illusoire ? *(c)* Au surplus, a-t-on ajouté, est-ce que la valeur relative des lois morales ne va pas leur enlever de leur autorité ; *(d)* ou du moins, si l'autorité de ces lois n'est point entamée par leur relativisme, si vraiment l'*art rationnel* fondé sur la science des mœurs est appelé à répondre à nos besoins pratiques, d'ici à ce qu'il soit constitué, qui réglera notre conduite ?

A toutes ces questions, M. Lévy-Bruhl a répondu dans un article publié, au mois de juillet dernier, par la *Revue Philosophique*. Nous allons essayer de « résumer » son plaidoyer, quitte à montrer ensuite, par l'analyse d'autres ouvrages de sociologie publiés depuis lors, que l'auteur de la *Morale et de la Science des Mœurs* est loin d'avoir convaincu, sur les points principaux de son système, non seulement ses adversaires irréductibles, — ce qui est assez naturel, — mais encore ses plus sincères admirateurs, et ses partisans les plus décidés.

(a) La Science des mœurs se substituera-t-elle à la Morale ? [2] — Si l'on entend par Morale une science, comme la morale traditionnelle, à la fois théorique et normative, répond M. Lévy-Bruhl, la Science des mœurs « la remplacera, sans la détruire, parce qu'elle refuse de continuer à » poser en termes abstraits les problèmes traditionnels sur le devoir, » l'utile, le bien, etc..... parce qu'elle ne spécule plus sur des concepts » comme faisaient Socrate Platon et Aristote ; parce qu'elle abandonne

---

1 Lévy-Bruhl : *La Morale et la Science des Mœurs ;* Paris, Alcan, 1907, 3e éd. « On trouvera dans l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl, écrit M. Durkheim, » analysée et démontrée avec une rare vigueur dialectique, l'idée même qui » est à la base de tout ce que nous faisons ici. » *L'année sociologique*. Paris, 1904 ; t. VII, p. 380. « Pleinement d'accord avec l'esprit des *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim, écrit à son tour M. Lévy-Bruhl, nous sommes heureux de reconnaître ce que nous devons à son auteur » ; *op. cit.* p. 14, note 1.

2. Fouillée : *Revue des Deux-Mondes*, 1er octobre 1905.

« les discussions dialectiques, pour s'attacher à des problèmes particu-
» liers et précis, qui admettent des solutions vérifiables. »

(b) Très bien, mais la Science des mœurs ainsi comprise est-elle réalisable ? Il semble bien que l'analogie établie entre la « nature physique » et la « nature morale » soit fausse. « Objection décisive, si elle est juste », remarque en passant M. Lévy-Bruhl. Mais est-elle juste ? M. Lévy-Bruhl se flatte de ne point méconnaître les différences très marquées qui distinguent la nature morale de la nature physique ; il ne cherche pas à confondre et encore moins à identifier ces deux natures. Ce qu'il a voulu mettre en relief, c'est à savoir que les faits, ici et là, sont régis par des lois que nous ignorons d'abord, et que la recherche scientifique peut seule découvrir. « Mais il est trop clair que ce carac-
» tère, à lui seul, ne servirait à définir [ni la nature morale, ni la
» nature physique] : il n'exprime que ce qu'elles ont de commun...
» Nous ne nierons donc point que les faits proprement moraux aient
» leurs caractères spécifiques, qui les distinguent des faits sociaux les
» plus voisins (faits juridiques, faits religieux), et davantage encore
» des faits économiques, linguistiques, et autres. »[1] En effet, il n'y a pas de phénomène moral sans une idée ou un jugement correspondant, et adéquat ; et l'un n'est pas séparable de l'autre. Mais s'il en est ainsi, de l'aveu même de M. Lévy-Bruhl, voici, semble-t-il, le dilemme qui se pose, et auquel il ne paraît pas qu'il ait suffisamment répondu, à en juger du moins d'après les critiques que sa réponse a soulevées dans le camp des sociologues de toutes nuances.

D'une part, la conscience individuelle maintient que le fait moral cesse d'exister aussitôt que l'on cesse de considérer la relation intime de l'agent responsable aux actes qu'il a librement voulus : un fait social, observable du dehors, peut-il avoir rien de commun avec cette relation ? — D'autre part, la *Science des mœurs* ne peut se constituer *comme science* qu'en « désubjectivant » le fait moral, en le traitant comme un fait social, sans prétendre d'ailleurs en saisir par là et en exprimer l'essence tout entière, mais en se contentant de l'appréhender par ceux de ses caractères qui permettent l'emploi de la méthode comparative.

A cela M. Lévy-Bruhl répond par un argument qui semblerait une boutade sous une plume moins sérieuse que la sienne. « Nous admettons,
» écrit-il, qu'un Japonais ou un Annamite ait comme nous une vie
» morale intérieure, et que néanmoins les faits de cette vie morale
» puissent être considérés d'un point de vue objectif. Il faut donc
» l'admettre quand il s'agit de nous, et ne pas être dupe d'une illusion
» d'optique mentale. »[3]

Personne à coup sûr n'oserait contester qu'un fait moral puisse être envisagé du dehors, dans son expression sociale. Mais la question est de savoir si l'expression sociale d'un fait moral épuise tout entière la moralité de ce fait. M. Lévy-Bruhl accorde d'une part que le caractère propre, *spécifique*, du fait moral ne lui vient pas de son aspect social :

1. *Revue Philosophique*, juillet 1906, p. 3.
2. *Revue Philosophique*, juillet 1906, *ibid.*
3. *Revue Philosophique*, juillet 1906, *ibid.*

cependant il affirme d'autre part que la science a le droit de « désubjectiver » le fait moral, en tant que fait social, et de l'incorporer comme tel à la « nature morale », dont elle a pour objet de rechercher les lois. Il y a évidemment dans cette façon de « comprendre » la *Science des mœurs* une contradiction flagrante, et c'est pour y échapper, en somme, qu'à côté de la « Morale scientifique », d'autres sociologues ont essayé de construire une « Morale positive ». Nous allons y revenir dans un instant. Ce qui est certain, c'est que M. Lévy-Bruhl — à la suite de M. Durkheim dont il se réclame — n'a pas reculé devant les conséquences de sa doctrine.

(*c*) Il ne conteste pas la « relativité » des lois morales, dont l'ensemble et la systématisation constitueront la Science des Mœurs. La seule chose qu'il ait tentée à ce sujet, ç'a été d'atténuer le caractère *provisoire* des règles morales, et de proclamer, malgré tout, leur *autorité*. « La qualification de provisoire, affirme-t-il, ne convient pas à toutes exactement » dans le même sens. Sans doute la morale d'une société est relative à » sa structure, au type auquel elle appartient, au stade actuel de son » développement, etc. Elle est donc destinée à varier, et, en ce sens, » elle est provisoire : mais provisoire comme son droit, comme sa » religion, comme la langue qu'elle parle. Un provisoire qui s'étend » ainsi sur une longue suite de générations équivaut, pour la courte vie » d'un individu, à du définitif. Il s'impose à lui, comme l'expérience le » prouve, sous la forme d'obligations nettement impératives... Les » consciences les plus promptes à s'alarmer peuvent donc se tranquilliser. »[1] Au surplus : « Croit-on que la connaissance scientifique des » lois qui régissent les faits moraux, et du caractère relatif de toute » morale, fasse qu'on ne la sente plus, ou qu'on la considère comme » négligeable ? »[2] M. Lévy-Bruhl ne le croit pas. De fait, certains usages, certaines convenances, dont la valeur relative ne saurait être mise en doute, s'imposent dans une société donnée ; nous nous sentons liés par eux. « Se pourrait-il donc que les simples formalités de la vie sociale » eussent une assiette plus solide que les obligations morales qui en » assurent la durée ? »[3]

§ II. — La morale scientifique et l'art moral rationnel.

(*d*) Reste une dernière difficulté apparemment insoluble. *La Science des Mœurs* n'a pas à répondre, comme science à nos besoins pratiques. Sa fonction se limite à connaître les faits avec le plus de précision possible, et à en chercher les lois. Seul *l'art rationnel* fondé sur la science des mœurs est appelé à répondre à nos besoins pratiques. Mais d'ici à ce qu'il soit constitué, qui réglera notre conduite ? « Là où la » science ne peut encore diriger notre action, répond M. Lévy-Bruhl, il » faut s'arrêter à la décision qui paraît aujourd'hui la plus raisonnable.

1. *Revue Philosophique*, juillet 1906, *ibid.*
2. Id. ; *ibid.*
3. Id. ; *ibid.*

» d'après l'expérience passée, et l'ensemble de ce que nous savons. Le » bon sens nous le conseille et la force des choses nous y contraint. » [1]

Soit. Mais qu'est-ce qui, « dans l'expérience passée » et « dans l'ensemble de ce que nous savons », donnera à notre décision le caractère « d'une décision raisonnable » ? M. Lévy-Bruhl est muet sur ce point. M. Durkheim, au contraire, a essayé de le préciser dans son livre sur les *Règles de la méthode sociologique*. [2] En philosophe, que la pratique intéresse moins, M. Lévy-Bruhl a surtout insisté sur le côté scientifique de la méthode sociologique ; il a plus parlé de la « science des mœurs » que de « l'art moral rationnel ». M. Durkheim, qui est sociologue, a plus spécialement construit son système en vue de la pratique. A ses yeux, la science sociale serait sans grande raison d'être, si elle ne servait pas à éclairer la pratique : si, en illuminant le monde, elle laissait la nuit dans les cœurs. Elle doit donc être comme l'arsenal où le sociologue viendra s'approvisionner dans le but de « régler » la réalité morale, de la « perfectionner », et de faciliter son « développement objectif ». Mais à quoi reconnaître qu'une société doive être « réglée » dans tel sens et non dans tel autre ; que tel changement à y introduire l'emporte « en perfection » sur tel autre, *objectivement*, si les notions de « Bien » et de « Mal » auxquelles se référaient les « Morales anciennes » n'ont aucune valeur scientique ? — D'après M. Durkheim, il faut substituer à ces concepts surannés de « Bien » et de « Mal » les concepts nouveaux de « normal » et de « pathologique ». La distinction du normal et du pathologique, de la santé et de la maladie, assure, selon lui, à la sociologie, une grande efficacité pratique. « En effet, pour les » sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, la » maladie, au contraire, est la chose mauvaise et qui doit être évitée. » Si donc, nous donnons un critère objectif, inhérent aux faits eux-» mêmes, qui nous permette de distinguer scientifiquement la santé de » la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux, la science » sera en état d'éclairer la pratique, tout en restant fidèle à sa propre » méthode. » [3]

Maintenant, est-il possible de découvrir un critère objectif qui permette de distinguer le normal du pathologique ? Est-il exact, d'autre part, qu'une fois ce critère trouvé, le principe de la morale se dégagerait de lui-même, l'idéal étant pour chaque société de rechercher l'état normal, et d'éviter l'état pathologique ? M. Durkheim n'en doute pas. Mais un de ses disciples, M. A. Bayet, le conteste dans un article important, que vient de publier la *Revue philosophique*. [4] On reconnaît le caractère « normal » d'une société donnée, prétend M. Durkheim, à la généralité et à la fréquence de ce caractère. Et « si l'on convient de » nommer type moyen l'être schématique que l'on constituerait en » rassemblant en un même tout, en une sorte d'individualité abstraite,

---

1. *Revue Philosophique*, juillet 1906 ; *ibid.*
2. Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1901.
3. Durkheim : *Ibid.*, ch. III.
4. Bayet, A : *Du normal et du pathologique en sociologie : Rev. Phil.*, janvier 1907, p. 57 sq.

» les caractères les plus fréquents dans l'espèce, avec leurs formes les » plus fréquentes, on pourra dire que le type moral se confond avec le » type moyen et que tout écart par rapport à cet étalon de la santé est » un phénomène morbide. » [1]

1° Il est certain que le critère ainsi proposé est bien un critère objectif inhérent aux faits eux-mêmes. Mais, remarque avec beaucoup d'esprit M. Bayet, « si *moyen* et *normal* sont termes synonymes, tout ce qui est » au-dessus de la moyenne devient anormal au même degré que ce qui » est au-dessous. L'éclair de génie qui illumine le cerveau d'un sage, » l'inspiration qui enflamme un poète sont des faits encore moins fré- » quents et généraux que les crises de folie ou de stupidité : on admet » volontiers qu'ils soient tous anormaux ; mais, lorsqu'on se place au » point de vue pratique, on ne saurait les confondre et porter sur eux » un jugement unique. L'état du sage est anormal, mais désirable. » L'état du fou est anormal et dégoûtant. » [2] Il en va de même en sociologie. Supposons, — et la supposition n'est pas gratuite, — que notre société se hausse d'aventure au-dessus du type normal, comme un sage s'élève au-dessus de la foule qui l'entoure, qui donc alors aurait l'idée saugrenue de la rabaisser par force jusqu'au niveau moyen, jusqu'à la médiocrité moyenne ?

2° *Autre objection.* — C'est naturellement, à l'aide du passé, que le sociologue constitue son type normal ou moyen. « Si donc l'état » normal est proposé pour but à notre activité morale, c'est uniquement » au nom du passé que nous réglerons le présent, que nous ferons la » loi à l'avenir ? Cela semble d'abord tout simple. — N'est-ce pas très » arbitraire ? — Qui nous garantit que le type social n'est pas sans » cesse en train d'évoluer ? » [3] Il est tout à fait possible en effet que l'organisme social, loin d'être, pour chaque espèce, fixé dans ses grandes lignes, soit sans cesse en voie de transformation, et que la distinction du normal et du pathologique évolue sans cesse avec lui.

3° Enfin le rapprochement entre la sociologie et la physiologie est sur ce point en particulier très contestable. Autant, en physiologie, le type normal établi par les savants est d'une grande fixité, autant le type social, à l'intérieur d'une même espèce, loin d'être fixé pour de longues périodes, se diversifie et se transforme rapidement. « La plasti- » cité de notre nature physique est contenue, dans le temps et l'espace, » entre d'étroites limites. La plasticité de la nature sociale est très » grande dans l'espace, peut-être illimitée dans le temps. » [4] On n'a donc pas le droit de déterminer, en s'appuyant sur l'état « normal » ou « pathologique » d'une société donnée, la santé ou la maladie d'une autre société. Ce qui est normal pour l'une peut très bien être pathologique pour l'autre.

4° M. Bayet pousse encore plus avant sa critique de la thèse de M. Durkheim. A supposer que l'on pût arriver à distinguer ce qui

---

1. Durkheim : *op. cit.*, ch. III.
2. Bayet, A. : *art. cit.*, p. 68, sq.
3. Bayet, A. : *art. cit.*, p. 70.
4. Id ; *ibid.*, p. 75.

actuellement convient à notre société, ou ne lui convient pas, ce qui est pour elle « normal » ou « pathologique », une question se pose : pourquoi le normal serait-il pour une société préférable à l'anormal ? Il est de fait que, du point de vue positiviste pur, cette question ne peut être évitée, ni résolue.

§ III. — La morale scientifique et les sciences annexes.

A) *La morale scientifique et l'histoire.* — Dans son Livre sur *La Morale et la Science des Mœurs*, M. Lévy-Bruhl a donné à l'histoire une large part dans la construction de la morale scientifique, si même il ne lui accorde pas une part prépondérante ;[1] pareillement M. Bayet dans son ouvrage sur *La Morale scientifique.*[2] Cependant ils sont loin d'aboutir tous les deux aux mêmes conclusions. M. Bayet, qui est jeune, trouve là l'occasion de jeter par-dessus bord toutes les idées traditionnelles sur le mariage, la propriété, la responsabilité. M. Lévy-Bruhl, plus mûr, aboutit à un véritable conservatisme. Comme il n'y a rien dans la nouvelle édition de ces deux ouvrages qui modifie essentiellement la première, nous ne nous y arrêterons pas davantage. Nous préférons dire quelques mots des deux volumes que vient de publier en Angleterre M. Hobhouse sur la *Morale considérée dans son évolution.*[3] M. Hobhouse, Professeur de morale à la *London School of Economics and Political Science*, est un partisan décidé de la morale scientifique. Selon lui la méthode évolutioniste en est arrivée à s'imposer en morale, comme elle s'impose dans toutes les autres sciences biologiques. C'est à la lumière historique des phénomènes moraux, étudiés dans leur évolution, que l'on a chance d'aboutir à une interprétation scientifique de ces mêmes phénomènes. En dépit du titre de son ouvrage, l'auteur repousse toute intention de fournir une théorie de l'évolution, ou même d'établir sa réalité. Il s'en sert plutôt comme d'une formule empirique d'un progrès donné en fait.

a) *But de l'ouvrage.* — Le but de M. Hobhouse est « de distinguer et » de classifier différentes formes d'idées morales, — sorte de *morpho-* » *logie de l'Éthique*, comparable à la morphologie physique des » animaux et des plantes. Les résultats d'une pareille étude compa- » rative, à supposer qu'elle soit solidement appuyée sur des faits, » tiendraient toujours, même si la théorie de l'évolution devait dispa- » raître. Ce qu'il faut ajouter, c'est qu'en morale, comme ailleurs, les » résultats de la classification, quand on les envisage à la lumière » d'une théorie de l'évolution, acquièrent une signification et une valeur » toute nouvelles. »

b) *Plan de l'ouvrage.* — Il s'agit donc d'entreprendre une étude comparative des différentes règles de conduite en cours ; d'analyser les

1. Paris, Alcan, 1907, 3e éd.

2. Paris, Alcan, 1907 ; 2e éd.

3. Hobhouse, L. T. : *Morals in Evolution. A Study in Comparative Ethics.* Londres, Chapman et Hall ; — New York ; Henry Halt, 1906, 2 vol. XVII-375 et VII 294 p.

principes moraux sur lesquels s'est portée la réflexion humaine, à chaque phase du progrès social ; de faire aussi l'histoire des conditions économiques et des croyances religieuses de l'humanité. Mais ce n'est là pour ainsi dire que la « matière » du travail qui s'impose au sociologue. La tâche la plus importante consistera à « informer » toutes ces données, à les classer dans un ordre systématique, en les rattachant aux différentes étapes de progrès par lesquelles a passé la culture générale : *car le développement moral n'est qu'un aspect du mouvement social.* Voilà pourquoi l'auteur, dans un premier volume, ramène à trois stades successifs le principe de l'unité sociale : *la famille, l'autorité despotique, le citoyen*, et s'efforce de grouper les règles morales qui correspondent à chacun d'eux. Il consacre ensuite son second volume à l'étude des théories morales et religieuses qui se sont élaborées périodiquement, à mesure que l'homme, plus conscient de lui-même, montait d'un degré de civilisation inférieur à un degré supérieur.

c) *Méthode historique.* — Comme on le voit, le travail de M. Hobhouse a une allure encyclopédique. Il est loin cependant d'être superficiel. Nous n'avons pas à le critiquer ici en détail, mais bien à dégager l'idée maîtresse à laquelle l'auteur paraît s'être arrêté dans l'interprétation des phénomènes moraux, et la méthode qu'il a suivie pour aboutir à cette idée. Tout en faisant des réserves sur la difficulté qu'il y a à fixer dès maintenant une mesure de progrès social, M. Hobhouse n'en croit pas moins à la possibilité d'une interprétation finale des faits moraux. Il constate dans l'évolution des idees morales un double mouvement, qui marque la transition d'un idéal moins élevé à un idéal plus élevé. « D'un côté l'ordre social s'étend, se fortifie. Les inimitiés de race font » place au règne de la loi ; le gouvernement personnel, au gouverne- » ment régulier et organisé... d'autre part l'individu devient de plus » en plus soumis à la contrainte sociale. A ce point de vue liberté et » ordre s'opposent ; mais l'opposition n'est pas essentielle. » L'individu acquiert finalement sa liberté réelle et sa personnalité dans cet ordre social, auquel il se soumet. Sa propre humanité se perfectionne, en même temps que l'idée d'une humanité commune s'élargit. « L'humanité » *comme ensemble*, c'est la société à laquelle, en vertu de *notre humanité*, » nous appartenons ; et ces deux sens, dans lesquels l'humanité doit » être entendue, sont en réalité les pivots autour desquels se meuvent » les conceptions modernes de l'*éthique.* »

d) *Conclusion.* — Réaliser l'humanité dans son double sens, de façon à étendre et à fortifier l'ordre social d'une part ; à assurer la liberté réelle et la personnalité de l'individu d'autre part, voilà donc à quoi se ramène la conception sociologique de M. Hobhouse, autant du moins qu'il est possible de l'abstraire des deux gros volumes sur la *Morale considérée dans son évolution.*

Il ne serait pas difficile de retrouver dans cette conception des traces profondes du « matérialisme historique », lequel consiste, comme on le sait, à joindre à l'idée de l'évolution cosmique, appliquée aux phénomènes sociaux, celle d'un développement purement logique, dialectique,

qui forme la base de la philosophie Hégélienne.[1] M. Hobhouse s'en défend, il est vrai, mais ce n'est peut-être que parce que lui-même s'en est rendu compte le premier. Aussi bien son originalité ne lui vient-elle pas de sa méthode, non plus que de l'optimisme exagéré dont il fait preuve, en réconciliant si aisément l'intérêt individuel et l'intérêt social. Ce dont on doit surtout le louer, c'est d'avoir su conserver aux données historiques qu'il accumule comme à plaisir, leur valeur de « faits », en dépit du caractère vague et imprécis de leur interprétation. Si la sociologie, comme science, peut jamais se constituer, il n'y a pas de doute que les matériaux rassemblés par M. Hobhouse à cette intention, ne lui soient d'une importance capitale.

Rien ne ressemble moins en apparence à l'ouvrage de M. Hobhouse que celui de M. Lester F. Ward, dont M. Fernand Weill vient de nous donner une traduction, avec le concours de l'auteur.[2] M. Lester F. Ward fait de la « Sociologie pure », M. Hobhouse de la « Sociologie appliquée ». La sociologie pure, d'après M. Lester F. Ward, laisse de côté toute considération éthique et thérapeutique, tout jugement de valeur, pour n'envisager les phénomènes sociaux qu'à l'état brut de phénomènes spontanés. Nous avons vu qu'au contraire M. Hobhouse est hanté par la recherche d'une formule interprétative des faits moraux, par la découverte d'une règle de conduite, qui réalise l'harmonie entre l'ordre social et la liberté individuelle. Enfin tandis que l'auteur de « Morals in Evolution » abuse malgré lui du procédé dialectique, dans le but de « connaître » à la fois et de « comprendre » la réalité morale, à travers les siècles, l'auteur de « La Sociologie pure » ne croit pas, pour son compte, que l'objet de la science sociologique soit épuisé par l'application de la méthode mathématique aux phénomènes sociaux.

---

1. Le docteur Garski vient de publier à Lemberg un petit livre fort bien documenté sur « le Matérialisme historique appliqué à l'éthique ». *Materyalistyczne pojmowanie dziejów a etyka.* — Lwow, 1906. Ce livre est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur nous retrace, dans ses grandes lignes, l'histoire du *matérialisme historique*, depuis Hégel jusqu'à Karl Marx, Engels (etc.), en passant par Saint-Simon et Comte. Les Polonais qui se sont occupés de la Philosophie de l'histoire ont surtout cultivé l'*idéalisme historique*. — La seconde partie est consacrée à la réfutation du matérialisme historique. Le docteur Garski reproche par-dessus tout à cette méthode de n'avoir pas tenu compte de la *finalité* dans l'interprétation des phénomènes moraux. Il y a selon lui, une catégorie *finalo-éthique* par laquelle l'homme dirige ses actions vers une fin, dont il apprécie la valeur morale (p. 41). Toutefois, comme l'individu est appelé à vivre en société, « l'aperception sociale est la voie par laquelle doit passer tout ce qui est susceptible de recevoir l'empreinte sociale » (p. 48). Le vrai progrès social consiste dans l'accord du vouloir téléologique (idéalisme historique), et des conditions énergétiques, intérieures et extérieures, auxquelles la société est soumise, dans son développement, (matérialisme historique). Au surplus, ce qui caractérise l'évolution sociale, c'est la continuité pour ainsi dire infinie des causes et des effets. D'où la nécessité d'adapter à la dialectique, les hautes mathématiques, et en particulier le calcul infinitésimal et celui des probabilités, pour constituer une véritable philosophie de l'histoire. A la statique sociale que défend le matérialisme historique, elle substituerait une dynamique sociale qui, en tenant compte de l'argent directeur ou télique, aiderait largement à « comprendre » les phénomènes sociaux. (p. 66, sqq.)

2. Lester F. Ward : *Sociologie pure*, traduit de l'anglais, avec le concours de l'auteur, par Fernand Weill ; Paris, V. Giard et E. Brière, 1906 ; 2 vol. 365 et 381 p.

Entre cette méthode de *mécanique sociale*, et la méthode *d'investigation morale*, qui ressortit plutôt à l'art social, M. Lester F. Ward préconise une méthode intermédiaire, la seule qui convienne à la sociologie pure. Cette dernière méthode consiste à étudier les causes biologiques, psychologiques, et cosmiques, de l'état social actuel de l'homme.

Quoi qu'il en soit cependant des différences profondes oui séparent ces deux conceptions de la sociologie, elles ne sont pas si éloignées l'une de l'autre qu'on pourrait le croire au premier abord. Tout comme M. Hobhouse, M. Lester F. Ward croit à la possibilité de la sociologie, comme science. Il estime aussi, avec lui, qu'il y a des phénomènes exclusivement sociaux, de même qu'en chimie une combinaison donne naissance à des produits nouveaux. Ces phénomènes sociaux sont « les produits » de l'évolution sociale. La science sociologique une fois établie, on pourra créer un *art social* qui ne relèvera que d'elle seule. Entre l'*art social* et la *sociologie pure*, il y a cette différence notable, savoir que la sociologie pure envisage la société dans un développement génétique ou spontané, tandis que l'art social l'envisage dans son développement conscient. L'art social étudie les façons multiples dont les hommes — agents intelligents — réagissent artificiellement sur les conditions sociales, pour les améliorer.

Division de l'ouvrage : La Sociologie pure comprend trois parties : elle détermine la nature de la société, assiste à sa genèse, et explique son développement final.

a) Nature de la société. — Si le milieu transforme l'animal, l'homme à son tour transforme le milieu : voilà le grand fait caractéristique de l'activité humaine. Pour le saisir dans toute son ampleur, et le bien mettre en relief, le sociologue devra s'appliquer à analyser les différents produits sociaux, la façon dont ils ont été créés. De la sorte il arrivera à distinguer l'évolution sociale de l'évolution organique ; à « comprendre » en d'autres termes la *civilisation*, qui n'est pas autre chose que la somme totale de « l'achèvement humain », dont le désir, la volonté, l'intérêt vivant sont les conditions.

b) Genèse de la société. — La société, dans sa genèse, est soumise à l'influence de deux agents : l'un dynamique, l'autre directeur ou télique. « L'homme est un théâtre de désirs positifs ou réprimés, produisant tous une forme d'action, et constituant tous ensemble l'agent dynamique ». La science sociale permettra de faire un jour vis-à-vis de ces forces « psychiques » ce que l'homme a déjà fait vis-à-vis des forces de la nature. Il existe une *statique sociale* et une *dynamique sociale*. L'objet de la statique sociale est la création d'un équilibre entre les forces de la société humaine. Elle s'occupe de l'organisation sociale, c'est-à-dire de l'ensemble des structures, des institutions humaines, naturelles ou artificielles, spontanées ou factices, primaires ou secondaires. Quant à la dynamique sociale, elle étudie les mouvements « dynamiques », ou modifications, dans le type, des structures déjà formées. Cela dit, l'auteur analyse très longuement les principes suivant lesquels l'agent dynamique exerce son activité dans la société humaine, et procède ensuite minutieusement au classement des forces physiques, morales, esthétiques, intellectuelles, qui s'unissent pour former l'agent dynamique. *Il y a*

donc une évolution sociale. Elle est due à des agitateurs et à des réformateurs qui ont crée un milieu social et mental, où leurs semences devaient germer. Il faut chercher la cause de cette moralisation progressive dans la croissance de la *sympathie humaine*, dans l'empressement de tous à travailler à la réforme sociale.

c) Achèvement humain. — C'est inconsciemment que se sont formées les structures sociales. Mais les phases plus élevées du développement, de « l'achèvement » humain, ne sont possibles que grâce à l'agent directeur, ou agent télique. Celui-ci n'est pas un être divin, mais bien la pensée humaine qui se subordonne, en les économisant, une somme de forces naturelles. L'esprit qui sait prévoir, est un facteur social d'une extrême importance pour « l'achèvement humain ». Grâce à l'agent télique, l'homme a conquis la nature ; il a créé les arts, l'industrie, la science, source de tous les biens.

B. — *La Morale scientifique et la psychologie.* — « Excepté M. Durkheim et son école, écrivait un jour M. Lévy-Bruhl, les sociologues contemporains portent moins leurs efforts sur la connaissance de certains faits et de certaines lois, que sur l'intelligibilité du vaste ensemble qui s'offre à leur étude ». C'est du moins l'impression qu'on emporte de la lecture d'ouvrages aussi considérables que ceux de MM. Hobhouse et Lester F. Ward. Celui du Dr WESTERMARCK sur « L'origine et le développement des idées morales », n'est point fait non plus pour l'atténuer [1]. Cet ouvrage a eu un retentissement très sérieux dans le monde scientifique, si l'on en juge par les comptes rendus étendus et nourris qui lui ont été consacrés en Angleterre [2], en France [3] et en Allemagne [4], sous la signature de MM. Marett, F. Fauconnet et E. W. Mayer, pour ne citer que les principaux critiques.

But de l'ouvrage : Le Dr Westermarck, Professeur de Sociologie à la *London School of Economics and Political Science*, s'est proposé dans une première partie (du ch. I au ch. VIII), d'exposer d'abord la genèse psychologique et sociologique de la moralité, puis (du ch. VIII à XIII), d'étudier ce qu'il appelle les *sujets* des jugements moraux. La seconde partie (du ch. XIII à XXVII), est surtout un essai de justification par les faits de la conception sociologique de l'auteur.

a) Méthode psychologique. — S'il existe une caractéristique de la sociologie objective, telle que la conçoit M. Durkheim, c'est bien le fait qu'il attribue à cette science une situation à part, et qu'il en exclut, de la manière la plus nette, toute trace de psychologie individuelle. Le règne social est un règne nouveau, supérieur au règne psychologique. Partant la méthode de la sociologie doit être exclusivement sociologique. Le Dr Westermarck au contraire essaye de faire entrer la sociologie dans la psychologie. L'origine et le développement des idées morales

---

1. WESTERMARCK, E. Ph. d : *The Origin and Development of Moral ideas*. In two volumes. Vol. I, London ; Macmillan and Co 1906 (XXI, 716 p.) gr. 8°.

2. *Mind*, juillet 1906.

3. *Revue Philosophique*, avril 1907.

4. *Theologische Literaturzeitung*, décembre 1906, n° 26.

s'expliquent psychologiquement. C'est ainsi que le chapitre premier de son ouvrage est consacré à *l'origine émotionnelle des jugements moraux.* D'après lui les concepts moraux ne sont que des *généralisations* d'états psychologiques. Ils ont originairement un caractère *émotionnel.* Quelle est cependant la nature des émotions morales, et en quoi se distinguent-elles des émotions amorales ? (ch. II, III, IV). Le Dr Westermarck accorde que les émotions morales ont des caractères spécifiques. Toutefois sa principale préoccupation est de montrer l'étroite parenté des émotions morales avec celles qui ne le sont pas. Ce faisant, il pense atteindre la source même de la moralité. Les émotions morales se partagent en deux groupes : *l'approbation* et la *désapprobation.* Mais ces deux groupes eux-mêmes se ramènent au groupe psychologique général des *émotions rétributives ;* nous avons alors, d'un côté, le *ressentiment* psychologique, sans caractère moral ; puis la désapprobation morale ; d'un autre côté, la bienveillance psychologique, également sans caractère moral ; puis l'approbation morale. Comment s'opère la transformation de l'émotion psychologique en émotion morale ? Tandis que les émotions rétributives amorales s'expliquent simplement — quant à leur utilité — par la loi de sélection naturelle, leur transformation en émotions morales s'explique par l'intervention d'autres agents, tels que la conscience de la dépendance mutuelle et l'instinct de solidarité. En conséquence les sentiments rétributifs égoïstes prennent un caractère de sentiments rétributifs désintéressés, impartiaux et sociaux, en vertu même de *l'association* (ch. V) [1].

b) Quels sont maintenant les *sujets* des jugements moraux ? Les jugements moraux ont pour *sujets* des *volontés*, parce que l'émotion rétributive dont ils procèdent « est une attitude de l'esprit qui réagit, avec bienveillance ou hostilité, contre un être vivant regardé comme une cause de plaisir ou comme une cause de souffrance, et qu'un être vivant n'est regardé de cette façon, que dans la mesure où ce plaisir ou cette souffrance sont considérés comme causés par sa volonté » (p. 314). Il s'ensuit que l'objet de l'autorité morale n'est pas l'effet extérieur de l'action, mais la volonté qui se réalise en elle ; la règle morale commande des attitudes de volonté, et c'est contre des attitudes de volonté que réagit la sanction. A tous points de vue les émotions morales se ramènent donc toujours à des émotions psychologiques rétributives, puisque, comme ces dernières, elles n'existent qu'en fonction d'une volonté. De même que l'émotion-ressentiment se définit : une attitude agressive de l'esprit à l'égard d'une cause de souffrance (p. 22), de même, « c'est le désir instinctif d'infliger une souffrance répondant à la souffrance éprouvée, qui donne à l'indignation morale sa caractéristique la plus importante » (p. 92). L'auteur porte alors son attention sur certaines objections que l'on pourrait formuler contre sa thèse, et

1. D'après M. Westermarck, les concepts de bien, mal, devoir, droit, justice, dérivent d'émotions correspondantes, par un travail tout intellectuel d'analyse sur ces émotions elles-mêmes. Ils n'ont pas d'autre contenu moral. Ainsi l'idée du devoir est l'idée d'une certaine manière d'agir à laquelle s'oppose une autre manière d'agir que soulève l'indignation (Ch. VI : *Analysis of the principal moral concepts*).

s'efforce de les réfuter ; d'où une étude très développée sur *l'évolution de la responsabilité*[1] : responsabilité des actes accidentels (ch. IX) ; responsabilité des animaux, des enfants, des aliénés (ch. X) ; appréciation de la responsabilité ; (ch. XI) ; faute par omission ou négligence (ch. XII).

c) Ce qui précède suffit à faire apparaître l'esprit de l'ouvrage. La seconde partie est plutôt un recueil de faits qu'un assemblage de doctrines. Il y est question de l'homicide (ch. XIV à XXII) ; de la charité (ch. XXIII) ; de l'hospitalité (ch. XXIV) ; du respect de la liberté et de l'esclavage, et, à ce propos, de la subordination des enfants et des femmes (ch. XXV-XXVII).

Nous pouvons répéter au sujet du livre du Dr Westermarck ce que nous avons déjà dit de ceux de M. Hobhouse. Il se recommande plus par sa documentation vraiment énorme, et en général objective, que par l'interprétation des faits accumulés. Vouloir ramener à des émotions simples des phénomènes aussi caractéristiques et aussi complexes que les phénomènes sociaux, n'est-ce pas une gageure ; et cette attitude, quoi qu'en ait dit l'auteur, est-elle vraiment scientifique ? « Faute d'être » sociologique, remarque M. Fauconnet, la méthode de Westermarck est » en fin de compte à peu près stérile. Elle n'a que les apparences d'une » méthode inductive : une masse énorme de faits est rassemblée et il » semble que ce soient eux qui parlent. Mais au fond les théories, loin » de se dégager peu à peu des faits, préexistent à l'examen des faits ; » loin d'en être la stricte interprétation, elles leur sont extérieures, » presque étrangères, quelquefois opposées »[2].

Reste à savoir si la *méthode sociologique* eût mieux servi les desseins du Dr Westermarck. M. Fauconnet, qui se réclame des doctrines de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl, le pense. Mais tous les sociologues sont loin d'être de son avis. Nous allons nous en rendre compte en analysant les principaux ouvrages de ceux qui ont cru devoir substituer à la *morale scientifique* une *morale simplement positive.*

---

1. La *responsabilité* est un des points qui de tous temps a le plus préoccupé les partisans de la morale scientifique. Mais tous ne s'en font pas la même idée. Westermarck l'explique *psychologiquement*. MM. Durkheim et Bayet *sociologiquement*. On pourra relire à ce sujet dans la *Morale Scientifique* de M. Bayet, le ch. VI sur la *Décadence* de la *conception classique*. L'auteur y analyse longuement la notion de *responsabilité* en regard des notions traditionnelles de *faute* et de *châtiment*. Tout récemment encore, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (nov. 1906 et janv. 1907) M. G. Aillet a consacré deux articles à l'étude de la *responsabilité objective*. Il constate que « de » toutes parts, sous la pression des faits, en particulier des faits économi- » ques, une transformation des idées anciennes de faute et de responsa- » bilité s'élabore, en matière civile, et cette transformation consiste à les » concevoir d'une façon de plus en plus objective. » Selon lui, « les res- » ponsabilités collectives nouvelles, qui ont l'air d'amoindrir la personnalité » humaine, en lui permettant de rejeter sur les choses les charges qui lui » incombent, assurent son plus complet développement. » (pp. 40-65).

2. *Revue Philosophique*, avril 1907, p. 145. — M. A. Bonucci vient de publier, à Pérouse, un ouvrage intitulé : *L'orientazione psicologica dell'Etica e della filosofia del diritto* (Bartelli, Perugia, 1907 ; gr. in-8°, 378 p.) L'auteur consacre plusieurs chapitres à l'étude des rapports de la Psychologie et de l'Éthique. On y trouvera au chapitre II (La valutazione morale, p. 84, sq.) une critique sérieuse de la théorie de Westermarck, concernant les actes moralement indifférents et l'origine des émotions morales.

II

MORALE POSITIVE.

La « morale positive » d'après M. Belot, est une doctrine qui comporte à la fois, et dans un même système d'idées, une justification *positive* des fins, et une détermination *scientifique* des moyens. Elle n'est ni une simple connaissance, comme la morale scientifique de M. Lévy-Bruhl, ni une simple technique, comme la morale de nos néo-fidéistes contemporains. Les *Études de Morale Positive*, que M. Gustave Belot vient de publier en volume, ont déjà paru pour la plupart, à des dates très différentes, en divers recueils [1]. La première de ces Études surtout nous intéresse, parce que l'auteur y traite des principes et de la méthode qu'il entend appliquer à la Sociologie. Les chapitres suivants sont plutôt des vérifications et des applications caractéristiques [2]. Nous nous en tiendrons donc au premier chapitre : *Enquête d'une morale positive*, qui comprend trois paragraphes : *La métaphysique — La science : morale et sociologie — La conscience.*

(a) La métaphysique : sa stérilité. — M. Belot se défend d'en vouloir à la métaphysique en elle-même. Il n'en veut qu'à son intervention en morale, et surtout à la tentative séculaire de déduire une morale, *la Morale*, d'une métaphysique. Cette tentative à son sens est stérile. Comme les raisons qu'il apporte pour prouver cette stérilité ne sont pas très neuves, passons. D'ailleurs M. Belot n'est pas plus tendre à l'endroit de l'empirisme, comme philosophie, qu'à l'endroit de la métaphysique, j'entends l'empirisme qui n'est qu'une métaphysique à rebours, et dont le propre, en exaltant l'individualisme à outrance, est de s'orienter vers le terme absolu de l'Analyse, comme la métaphysique idéaliste se tourne vers le terme absolu de la Synthèse. « L'empirisme, comme philosophie, doit faire place nette à la science positive seule, qu'il n'a pas le droit de revendiquer comme sienne. Et la critique avec la science, se complétant l'une l'autre, peuvent faire très bon ménage ; l'ontologie et l'empirisme ne le pouvaient pas. Scellons leur double tombe d'une même pierre, celle que Kant leur avait dès longtemps préparée. » (p. 29.) La morale positive va-t-elle donc se confondre avec la *Critique de la Raison pratique ?* Non, et voici pourquoi. Kant a eu le tort d'assimiler la philosophie de l'action à la philosophie de la connaissance. « Dans la connais-
» sance une nature nous est donnée, que nous n'avons pas faite, et c'est
» pourquoi, bien qu'il soit chimérique de prétendre déterminer entière-
» ment *à priori* et par simple réflexion, les catégories, un minimum
» d'hypothèses et de théorie est nécessaire, pour comprendre comment
» cette nature qui nous semble extérieure, se prête à notre science et à

1. Paris, Alcan, 1907; 1 vol. in-8°; VII-524 p.

2. Voici l'ordre de ces chapitres : *L'utilitarisme et ses nouveaux critiques*, 190-239; — *La véracité*, 271-311; — *Le suicide*, 311-339; — *Justice et socialisme*, 339-391; — *Charité et Sélection*, 391-430; — *Le Luxe*, 430-482; — *Esquisse d'une morale positive*, 482-502.

» nos catégories. Mais pour la philosophie de l'action, il s'agit, non d'un » ordre donné, mais d'un ordre à faire ; non d'une nature qui préexiste » et qu'il faut pénétrer du dehors, mais d'un monde à créer, qui va en » quelque sorte s'épanouir du dedans, et éclore grâce à notre effort. » (p. 35.) La morale positive n'est donc ni une ontologie, ni un empirisme, ni un criticisme à la manière kantienne. Qu'est-elle donc ?

(*b*) *La science : morale et sociologie.* — Toute la théorie de M. Belot se ramène apparemment à cette formule, d'ailleurs susceptible de beaucoup de nuances et de restrictions : *La morale doit être une technique sociale.* « On ne délibère pas sur les fins ». Cette maxime d'Aristote semble avoir aux yeux de M. Belot la valeur d'une formule sacramentelle. Elle est le point de départ de son système, encore qu'il se défende d'avoir un système, et il y revient sans cesse. Soit en politique, soit en morale, la plupart des problèmes qu'on discute *réellement* portent sur les moyens. Quelles que soient les divergences d'opinions, malgré tout, au *moment de l'action*, l'on tombe d'accord plus ou moins tacitement sur des fins plus ou moins prochaines, et le débat porte seulement sur les moyens d'y atteindre, ou encore sur le moyen de les concilier avec les autres [1]. Dès lors quels problèmes devra étudier la morale positive ? D'abord et avant tout elle devra écarter comme radicalement insolubles, et comme des parasites, les problèmes ontologiques de l'existence de Dieu, de la vie future, de l'origine du mal ; — elle devra laisser à la psychologie l'analyse des problèmes immanents sur le Bien, le Bonheur, le Devoir ; — elle ne devra pas être une « casuistique » non plus. Les problèmes qui relèvent de la casuistique ne comportent guère, par excès de particularité, ni une position, ni une solution scientifique. C'est dans l'intervalle, entre les deux précédentes séries de questions, que se placent les véritables problèmes d'une morale positive ;« car ce sont des problèmes dont l'existence même peut être l'objet de science ; ils peuvent être découverts par le sociologue dans la réalité sociale, et ils sont ainsi à la fois *objectivité* et *généralité* (p. 66).

La morale *positive* a donc aussi des prétentions scientifiques. Mais en quoi se différencie-t-elle alors de la *morale scientifique* de M. Lévy-Bruhl ? En ce qu'elle ne prétend pas relever de la sociologie. Elle est « sociale » puisqu'elle a pour objet l'étude de la réalité sociale ; mais elle n'est point pour cela *sociologique*. D'abord la *science historique des mœurs* qui, pour M. Lévy-Bruhl, est toute la sociologie, tendrait plutôt à supprimer qu'à fonder une technique morale, puisque dans la mesure même

1. M. Belot entreprend de démontrer, preuves en main, qu'Aristote a eu l'idée d'une technique morale, en maintenant la morale sur le terrain de l'expérience et en l'arrachant aux généralités métaphysiques, en substituant le syllogisme pratique au syllogisme déductif, en reconnaissant l'impossibilité de démontrer les fins. M. Belot doit cependant savoir que, pour Aristote, la *fin* et la *forme* coïncident; ce que celle-ci est au point de vue statique, de *l'être*, celle-là l'est au point de vue dynamique, de *l'action*. Or on ne démontre pas plus la fin que la forme; on ne prouve pas plus que l'homme doit vivre selon la raison, qu'on ne prouve qu'il est raisonnable. Il doit vivre selon la raison, parce que, *de fait*, il est raisonnable. Et voilà en quoi la morale d'Aristote est fondée sur sa métaphysique. Sa téléologie est aux antipodes de celle de M. Belot. (Cf. GILLET : *Du fondement intellectuel de la Morale;* Paris, Alcan, 1906.)

où elle a une histoire, la société ne présente pas une nature fixe (p. 77). Mais à supposer que les lois que l'on chercherait à déterminer par la science des mœurs fussent, non des lois *d'évolution*, mais des lois *causales*, jusqu'à quel point la morale peut-elle être strictement sociologique ? « La réaction constante, dans les choses mêmes, de la finalité » sur la réalité, répond M. Belot, de ce que l'on fait sur ce que l'on con- » nait, de la volonté et de la pratique sur la nature, — compromet *objec- » tivement* la pure possibilité d'une vérité scientifique » (p. 96). En matière de science sociale notre connaissance des faits, notre jugement téléologique et la pratique qui en est la conséquence, transforment, au moins à la longue, l'objet même qu'il s'agissait de connaître, et font changer la vérité qui serait à découvrir. M. Lévy-Bruhl parle continuellement de « nature sociale » [1]. « Mais s'il y a une nature sociale, elle est » quelque chose de tellement général et de si indéterminé, qu'elle » ressemble fort à cette nature humaine qu'on a tant reprochée, surtout » parmi les sociologues contemporains, aux philosophes du XVIIIe siècle. » Le postulat de la fixité et de l'universalité de la nature sociale est encore » plus inacceptable » — C'est pourquoi l'analogie entre l'art social et les autres techniques scientifiques — si on la maintient — doit être strictement bornée « *au domaine de l'action particulière et présente, qui trouve devant elle un vaste système de relations sociales préétablies... et qui comprend, comme un élément essentiel de son objet, les fins humaines elles-mêmes, ce qui est un cas absolument unique dans toute la série des sciences et des techniques.* » (p. 120.)

Conclusion : La morale est sociale, et purement sociale. Cela ne suffit pas pour qu'elle puisse être scientifique, ni qualifiée de science. Mais c'est peut-être une condition nécessaire pour qu'elle devienne positive. Doit-on dire pour cela qu'elle est sociologique, et peut-on la définir comme une technique, dont la sociologie serait la base scientifique ? Il faut distinguer entre la *morale faite* qui assure le présent, et la *morale* qui se fait et prépare l'avenir. Seule la première présente, dans la plus large mesure, la forme d'une technique, en tant que la société *donnée* se comporte comme une nature. Mais la connaissance qu'elle utilise n'est point une connaissance scientifique, générale et fixe, analogue à la physique. C'est une connaissance objective sans doute, mais limitée, relative et changeante comme son objet. *La morale positive s'applique donc à la réalité présente.* Étant données les fins actuelles qui s'imposent à l'activité humaine, elle détermine les moyens les meilleurs de les réaliser. Au surplus elle prépare l'avenir. Mais quant à établir d'une manière critique et rationnelle les règles morales qui serviront à la société future, c'est une autre question. Il faut, en attendant, « se rési-

---

1. Lévy-Bruhl : *La Morale et la Science des Mœurs :* ch. III, § I. — Voir à ce sujet un curieux article de M. G. Vidari sur *Il moralismo di Kant* dans la *Rivista Filosofica.* — Pavie, sept.-oct. 1906. Après avoir fait la critique du livre de M. Delbos sur la *Philosophie pratique de Kant* (Alcan, 1905) et de l'ouvrage de M. Fouillée sur *Le Moralisme de Kant* (Alcan, 1905) l'auteur esquisse une thèse sociologique où l'*expérience historique* paraît jouer un aussi grand rôle que dans la *Science des mœurs* de M. Lévy-Bruhl. La morale kantienne y est considérée comme une phase de l'évolution des idées morales

gner à de simples probabilités et accepter la nécessité du risque. » (p. 147.)

(c) *Conscience morale.* — Connaître tous les milieux, connaître toutes les théories, savoir qu'il peut exister des aspirations et des croyances autres que celles qui nous sont familières, voilà, d'après M. Belot, la première condition d'une conscience saine. Finalement la conscience n'est pas autre chose que la *rationalité.* Elle juge *impersonnellement* et *objectivement* la réalité sociale à laquelle elle se soumet. Mais en s'y soumettant ne va-t-elle pas renoncer à son *autonomie ?* Il semble que, si la moralité est tout entière discipline sociale, toute dissidence soit un crime ? Au sujet de cette difficulté, nous avons vu que M. Durkheim laissait au savant, à la raison impersonnelle, le soin d'en appeler de la société telle qu'elle est, à la société telle qu'elle s'apparait. M. Belot confie ce soin à la conscience morale éduquée. Rationalité et socialité doivent être rapprochées par la finalité. « La société... est une idée directrice de » notre activité..., elle est un idéal pour la volonté, quand nous avons » compris *qu'elle conditionne toutes nos fins.* Ainsi la socialité permet » de juger la société, et nous faisons ainsi un usage rationnel du cri- » tère social. Mais inversement la rationalité est essentiellement sociale, » non parce que la Raison *émane* de la société, mais beaucoup » plutôt parce qu'elle y *tend.* » Établir en nous l'accord de la rationalité et de la socialité, c'est toute l'œuvre de la conscience morale. La société vit en nous, comme nous vivons en elle. Notre propre bien exige que nous acceptions ce fait. Par suite notre acceptation est à la fois naturelle et libre, spontanée et méritoire.

La *Morale positive* de M. Belot se sépare donc nettement de la *morale scientifique* sur deux points importants : *l'application du point de vue finaliste aux phénomenes sociaux*, et *l'organisation de la conscience morale.* Le Dr S. Jankelevitch, dans son ouvrage *Nature et Société*, a repris le premier et l'a développé longuement.[1] M. Delvolve s'est surtout attaché à mettre en valeur le second, dans *L'organisation de la conscience morale.*[2] Ni l'un ni l'autre n'ajoutent rien d'essentiel à la thèse de M. Belot, que nous venons d'analyser. Le Dr Jankelevitch « n'est pas [non plus] de ceux qui traitent les phénomènes sociaux comme des phénomenes naturels. » Le donné social est évidemment soumis à la loi de causalité, mais l'homme utilise les lois de la causalité pour réaliser certaines *fins*, se sert du réel pour réaliser le *désirable.* De là vient qu'on ne peut étudier les phénomènes sociaux qu'en se plaçant au point de vue franchement anthropomorphique et anthropocentrique (p. 10). La société apparait « comme une synthèse, une résultante des différents désirs, fins et croyances en lutte entre eux, et avec le milieu extérieur soumis, lui, à des lois impassibles, et à des nécessités aveugles, irraisonnées» (p. 41). Quant à ces fins à atteindre et aux idées à réaliser, elles ont une origine

1. Dr S. Jankelevitch : *Nature et Société : Essai d'une application du point de vue finaliste aux phénomènes sociaux*, Paris, Alcan, 1906 ; in-16, 188 p.

2. Jean Delvolve : *L'organisation de la conscience Morale, esquisse d'un art moral positif* ; Paris, Alcan, 1907 ; in-16, 172 p.

essentiellement subjective; elles sont un produit de l'activité psychique de l'homme; elles naissent par intuition de l'expérience actuelle. Avec M. Belot qu'il ne cite pas, et M. Rauh dont il se réclame, le Dr Jankelevitch estime qu'entre les morales métaphysiques démodées, et la morale scientifique purement « objective », il y a place pour une autre morale, —*la morale positive*— qui n'est ni antérieure à la réalité, ni postérieure à elle, mais qui se confond avec elle, et en vertu de laquelle « l'homme » n'a pas à régler sa conduite d'après un mobile immobile, d'abord » contemplé, puis reproduit, mais crée son modèle en agissant, ou, sûl » l'aperçoit d'abord, il le vivifie, le recrée sans cesse par son action. »[1] Comme nous l'indiquions à l'instant, M. Delvolvé a particulièrement insisté sur cette faculté de *création* et d'*organisation* de la conscience morale. Renonçant à être une science, poursuivant non des règles, mais des directions, l'*art moral positif* organisera la conduite selon les lois universelles de la nature vivante, lois d'accroissement individuel, instinct de reproduction, instinct d'association, besoin de connaître. Il s'aidera pour cela « de tous les renseignements que l'état actuel de » la physiologie, de la psychologie, des sciences sociales nous four- » nissent sur la nature individuelle et sociale de l'homme. » La *conscience morale* n'est que le jugement remplissant cette fonction d'organisation et d'adaptation.

Il est évidemment plus facile de critiquer des systèmes de Morale que d'en édifier un. Pour s'en convaincre une fois de plus, on pourra lire l'*Esquisse d'une Morale positive* que M. Belot a tracée lui-même à la fin de son ouvrage, et où il prétend résumer sa doctrine. Nous renonçons pour notre part à donner un résumé de ce « résumé ». Ce serait le décolorer, et il est déjà si pâle, si vague, si abstrait!

La conscience morale, aux yeux de M. Belot, n'est donc pas autre chose que la rationalité; or la rationalité est essentiellement sociale; donc aussi la conscience morale. Mais à quel titre est-elle sociale? Ce n'est pas, nous a dit M. Belot, parce que la Raison *émane* de la société, mais beaucoup plutôt parce qu'elle y *tend*. S'il faut en croire M. Draghicesco, Professeur de Psychologie sociale à l'Université de Bucarest, la *conscience morale* est au contraire *essentiellement sociale* parce qu'elle est une *émanation* directe de la société.[2] « La vie intérieure de l'individu » n'est rien d'autre que la société, que l'individu s'est assimilée. La » réflexion, la conscience, l'âme seraient donc des qualités qu'il a » déduites de la vie sociale. ... *Il aurait assimilé et concentré en lui la » vie générale de tous ses semblables; sur sa nature biologique se serait » greffée de la sorte une nature nouvelle, formée de la synthèse de la vie » collective de tous les individus.* (p. 11)[3] ... *L'âme et la conscience sont » donc le flambeau qui s'allume à l'inter-contact des individus. Le milieu*

1. Rauh : *L'expérience morale*, Paris, Alcan, 1903; p. 67. — M. Belot, dans la partie de son étude qui traite de la conscience morale se réclame également de la doctrine de M. Rauh sur « l'expérience morale »; cf. p. 170 sqq.

2. Draghicesco, D.: *Le Problème de la Conscience; étude psycho-sociologique*, Paris, Alcan, 1907; in-8°; IX-244 p.

3. Ces lignes sont soulignées par l'auteur, ainsi que les suivantes.

» *social, la collectivité, la vie en commun sont le principe initial de l'esprit,* » *le* PRIMUM MOVENS *de la conscience.* » (p. 25) Toute la thèse de M. Draghicesco est contenue dans les lignes qui précèdent. Les corollaires qu'il en tire, dans les chapitres suivants, y sont mis en relief avec une logique implacable.

a) *Impossibilité de la psychologie individuelle.* — Étant donné l'*origine sociale* de la conscience morale, la psychologie individuelle est impossible. Il n'y a de possible qu'une psychologie sociale. « La » psychologie purement introspective n'a pas réussi à donner une base » rationnelle aux lois essentielles de l'esprit. » Elle n'a pas pu dire pourquoi l'activité de la conscience est synthétique (unité et conformité de l'esprit humain avec lui-même),[1] ni pourquoi les idées s'associent par contiguïté et par ressemblance [2]. Pareillement la psychologie expérimentale, ou psycho-physiologie a fait faillite. Dire que la conscience est la fonction du cerveau, et que le cerveau, par cela qu'il est un organe bien centralisé et hiérarchisé, explique l'activité synthétique de la conscience, c'est ne rien dire du tout. « Qui donc a façonné le » cerveau ? » Voilà la question capitale à laquelle les psycho-physiologistes n'ont pas répondu. Ils n'ont rien dit non plus qui vaille sur la *loi de l'association.* (p. 54) Devant une pareille débâcle, que faire ? Mais supprimer tout simplement la psychologie individuelle, et prendre une méthode qui soit le contrepied de sa méthode : « Cette méthode doit » sortir de l'individu, et ne l'étudier qu'en le considérant seulement » dans ses rapports avec ses semblables ;... la psychologie, pour » pouvoir mériter le nom de science, doit être non individuelle, mais » inter-individuelle, ou sociale. » (p. 58) On devine par là l'importance que M. Draghicesco attache à la chaire de psychologie sociale qu'il occupe à l'Université de Bucarest, et le bel avenir qu'il réserve aux titulaires de la chaire de psychologie individuelle sous toutes ses formes, introspective ou expérimentale.

b) *Impossibilité de la sociologie objective.* — M. Durkheim n'est d'ailleurs pas plus épargné que M. Ribot. Le physicien exclut de la physique le psychique de l'observateur, en remplaçant le coefficient psychique de ses sens, par des instruments de précision. Or MM. Durkheim, Lévy-Bruhl, etc., excluent, eux, le psychique du sujet observé, qui est, de leur propre aveu, l'attribut essentiel des faits sociaux. « Cette méthode devient alors l'équivalent d'un thermomètre sur lequel » on étudie, dans le vide, la température d'un pays, rien que par le » simple examen des chiffres marqués sur le tube. Le mercure en serait » éliminé pour écarter ainsi la mobilité et l'inconstance des phénomènes » de température. » (p. 67).

c) *La psychologie et la sociologie doivent se concilier sur le terrain de la morale.* — La sociologie doit exclure toute idée d'une psychologie science à part ; elle est destinée à s'y incorporer définitivement, pour y

---

1. Théories de WUNDT : *Psychologie physiologique*, II, p. 220 — EDING *Esquisse d'une Psychologie*, II, p. 61, 179 ; WILLIAM JAMES, 1re éd : p. 237, 238, 278 (citées d'après l'auteur).

2. RIBOT : *L'association des idées* dans *Revue Philosophique*, 1903 ; p. 586.

puiser la vie et la vigueur qui lui manquent. La psychologie et la sociologie sont tout simplement deux méthodes destinées à conduire également à la science de la morale, sur le terrain de laquelle elles tendent à se concilier et à se confondre. « L'acte moral, en tant qu'indi- » viduel, devient psychique, en tant que général, devient social.» (p.99) « La moralité rend sociaux les actes individuels et individualise les » actes sociaux. » (p. 101).

d) *Lois naturelles et lois psychologiques et sociales.* — Les lois sociales et psychologiques ne peuvent pas être, comme les lois naturelles, établies par un simple acte de constatation, ni par une simple recherche contemplative. Toutefois « elles peuvent être découvertes au moyen » d'une initiative délibérée, acte créateur de la volonté, impératif catégorique, qui élimine les exceptions et simplifie la complexité psychique et sociale. » (p. 136). *C'est la méthode active démocratique*, symbolisée par le régime représentatif basé sur le suffrage universel. « Une réforme » acceptée par 51 individus s'appliquerait aussi aux 49 autres qui l'ont » rejetée, de telle façon que la méthode devient efficace, et la force de la » volonté illimitée, dans l'élimination des faits irréductibles. » Mais il y faut le *temps*, et agir avec *douceur*.

e) *La méthode active démocratique.* — La statistique et le droit qui sont les méthodes prônées par M. Durkheim et son école sont seules aptes à tirer des lois de cette matiere chaotique et anarchique qu'est la réalité sociale. Mais il faut la compléter par l'*attitude volontaire, législatrice, contraignante*, qui caractérise la méthode démocratique. L'*anarchie* a *provisoirement* sa place dans la transformation sociale, car tout progrès s'accompagne de désordre, d'anarchie. (p. 161). « Le jour où » les derniers progrès scientifiques et techniques seront réalisés, la » société, ayant été universalisée depuis longtemps déjà, tout élément » perturbateur. tout germe de révolution interne seront désormais » impossibles. *La dernière anarchie, déchainée par le dernier progrès* » *technique, aura été saisie, dans la dernière statistique.* » (p. 176). C'est la phase *définitive*.

Conclusion : Le mouvement démocratique socialiste est la seule méthode sociologique viable et efficace. La démocratie est la science éthico-sociale vivante et vécue... On n'arrivera à découvrir des lois sociales qu'en les décrétant, et en les propageant. (p. 189). En terminant M. Draghicesco nous annonce le triomphe définitif de l'homme sur l'idée de Dieu. « Arrivé à l'étape finale du progrès, l'homme doit être, » en effet, omniscient, tout-puissant et éternel. Ce sont là précisément » les attributs de la divinité. . L'idée de Dieu est la vision instinctive, » indéfiniment anticipée, de l'homme à son plein développement. »

La thèse de M. Draghicesco est bien le dernier mot de ce qu'on pourrait appeler le « pragmatisme social ». Tandis que MM. Belot, Jankelevitch et Delvolve reconnaissent à la conscience morale *individuelle* un pouvoir de *création* à l'égard du donné social, pour l'adapter à des fins actuelles et immanentes qu'il s'agit de réaliser, M. Draghicesco n'hésite pas à attribuer ce pouvoir à la conscience morale *collective*, dont les « majorités parlementaires » sont les interprètes officiels. A la « sociologie objective » de M. Durkheim, il substitue brutalement une socio-

logie « subjective », dont les lois sont imposées aux individus par les décrets volontaires, contraignants, de la collectivité. Cette *outrance* sociale devait provoquer des protestations violentes de la part des sociologues soucieux encore de soustraire la morale individuelle à la tyrannie politique. Elles ont déjà commencé de se produire. Nous signalerons les principales à l'attention des lecteurs, tout en regrettant de ne pouvoir les analyser ici même, faute de place. D'ailleurs, toutes ont ceci de commun qu'elles font la part très large à l'aspect *social* des phénomènes moraux, mais se refusent à admettre qu'un tel aspect suffise à lui seul à épuiser la moralité de ces phénomènes. L'idéal moral consiste non pas à se servir des individus pour assurer le développement *exclusif* de l'organisation sociale, ni même à se servir de la société au profit *exclusif* des individus, mais à favoriser à la fois, et par des échanges réciproques, la personnalité individuelle et la personnalité sociale. Si nous ne nous abusons, telle est bien la thèse développée par M. Dorner dans les Conférences sur l'*Éthique individuelle et sociale*, qu'il vient de publier à Berlin, cette année.[1] De même, Mr James W. Garner se demande si, dans l'intérêt des individus et de la société, il ne serait pas mieux de ne considérer ni la morale comme une branche de la politique, ni la politique comme une branche de la morale.[2] M. Armstrong,[3] à son tour, ne se fait pas faute de reconnaître les bienfaits qui ont résulté de l'introduction de l'élément social dans la morale contemporaine. Mais il n'en est que plus sévère à l'endroit de ceux qui ont exagéré l'importance de cet élément, au point de supprimer la responsabilité individuelle, et d'absorber finalement l'individu dans la société. D'après lui, le *sujet* comme l'*objet* de la morale sont, en dernière analyse, individuels (pp. 119-122).

III

LA MORALE RATIONNELLE

§ 1. — Formalisme rationnel.

« Une « morale rationnelle », écrit M. Belot, s'oppose couramment à » « une morale empirique », et bien qu'au sens large du mot, la morale

1. Dorner, A. *Individuelle und Soziale Ethik*, Berlin, Schwetschke, 1906.
2. Garner, James W.: *Political Science and Ethics. — The International Journal of Ethics*, janvier 1907.
3. Armstrong, A. C. : *Individual and Social Ethics. — The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* — Fév. 1907. Vol. nº 5. — Il est curieux d'observer jusqu'à quel point à l'étranger, et en Angleterre même, qui est cependant la terre classique du positivisme, les rapports d'individu à société sont étudiés, pour empêcher l'absorption du « moral » par le « social ». Cf. A. E. Davies : *The Personal and the Individual* (*The Journal of Phil., Psych. and Scient. Methods*. July 1906). — J. A. Leighton : *Ethics, Sociology and Personality* (*The Philosophical Review*; vol. XV, p. 494-510). — J. Stoops : *The moral Individual* (*The Journal of Phil., Psych. and Scient. Meth.* July 1906; vol. III). Nous signalerons également à l'attention du lecteur le livre de M. G. Fonsegrive : *Morale et Société*, Paris, Bloud, 1907, 1 vol in-16; et celui de M. Paul Bureau : *La Crise morale des Temps nouveaux*, Paris, Bloud, 1907; 1 vol in-16) sur lequel nous nous proposons de revenir prochainement.

» que nous présentons nous semble évidemment rationnelle, c'eût été » tromper radicalement le lecteur sur nos intentions que de lui laisser » croire un instant qu'elle fût *à priori*. » [1] M. LANDRY, dans son ouvrage intitulé : *Principes de Morale Rationnelle*, n'a pas de ces scrupules. [2] Comme le lui a reproché un peu durement M. CANTECOR, dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, il tente de concilier en sa doctrine le rationalisme ou formalisme de Kant et l'utilitarisme empiriste. [3]

(a) *Morale individuelle.* — Selon M. Landry, la moralité est un produit de la raison. Le besoin moral sort « nécessairement de notre nature d'êtres réfléchis et raisonnables » (p. 13). A ce titre, nos actes doivent toujours présenter un double caractère : 1° garantir l'autonomie et la liberté individuelles, en se faisant approuver par la raison ; 2° être toujours conformes à un même principe directeur, qui les synthétise en un tout cohérent. Quel est donc ce principe qui, à l'égard de nos actes réfléchis, joue le rôle d'une fin unique, rationnellement justifiée, et partant obligatoire ? C'est le *plaisir*. Le moi, en effet, *pour autant qu'il prend conscience des exigences de la raison* et s'y conforme, ne peut pas ne pas rechercher le plaisir et fuir la douleur (p. 121, sqq). Il y a entre les différents plaisirs, une commune mesure, si l'on admet que les états psychologiques, quoi qu'en dise M. Bergson, ne sont pas de pures *qualités*, mais peuvent être *quantifiés*. Or, d'après M. Landry, « il n'y a pas » d'objection fondamentale contre le calcul hédoniste », ce que Bentham déjà appelait d'un autre mot : « l'arithmétique des plaisirs » (p. 143).

(b) *Morale sociale.* — Comment, avec la doctrine du plaisir, échapper au pur égoïsme ? Comment opérer le passage de l'utilité individuelle à l'utilité générale, pierre d'achoppement de toutes les doctrines utilitaristes ? La raison nous renvoie sans doute comme guide au seul plaisir. Mais la raison, observe M. Landry, est la faculté de l'universel. Comme telle, elle exige que, dans nos jugements, nous fassions abstraction du temps et des individus. *Rationnellement parlant*, nous n'avons pas à nous préoccuper de savoir quel *individu* sera appelé à jouir du plaisir qui suit à notre action, mais uniquement de la *quantité* de plaisir que cette action peut produire (p. 156). Bref, ce qu'exige la raison, ce n'est pas que nous recherchions *notre* plaisir immédiat, mais bien le *plus grand plaisir* possible, à quelque moment et par quelque individu que ce plaisir doive être obtenu. Telle est la seule fin et la seule règle *absolue* de la morale.

(c) *Utilitarisme et rationalisme.* — Le devoir ne dérive pas du bien, ni le bien du devoir. Sur ce point, la thèse de M. Landry rappelle la doctrine de M. Durkheim, que nous avons analysée plus haut. Il y a entre le devoir et le bien un lien synthétique et non analytique. Mais ces deux notions sont solidaires ; ni l'une ni l'autre ne se suffisent à elles-mêmes. Le bien n'est vraiment tel et n'a tout son sens, que lorsqu'il a

1. BELOT G. : *Études de Morale Positive*, avant-propos, p. V.
2. Paris, Alcan, 1906 ; 1 vol. in-8°, x-278 p.
3. nov. 1906 ; pp. 845-865.

son sens moral, et se présente comme obligatoire. Il nous semble, comme à M. Cantecor, « qu'il n'est pas de méthode plus incertaine et » plus étrange que celle que M. Landry a jugé à propos d'employer. Il » s'agissait de déterminer quelle est, selon la raison, la fin de la vie. » M. Landry, qui se croit rationaliste, n'a pas cru devoir procéder logi- » quement à cette détermination ; il lui paraît qu'on reconnaît le bien » absolu à l'irrésistibilité qui contraint la volonté. » Au surplus, la façon dont il entend l'*égoïsme calculateur*, pour passer, sans heurt, de l'utilité individuelle à l'utilité générale, est peut-être ingénieuse, mais elle est loin d'être convaincante. De tout cela, il résulte que le *rationalisme* de M. Landry est plus apparent que réel.

Au contraire, le *rationalisme* de M. Lalande est plus réel qu'apparent. Apparemment, M. Lalande, dans un article publié par la *Revue de Métaphysique et de Morale*, se propose d'attaquer la Raison dans ses prétentions à *fonder* la Morale. Il nous parle en effet « d'une fausse exigence de la Raison dans la Méthode des sciences morales »,[1] mais c'est pour nous dire aussitôt après dans quel sens, selon lui, la morale peut avoir un véritable fondement rationnel.

Nous avons vu comment la *Morale positive* s'est posée très nettement en face de la Morale scientifique, pour l'empêcher d'absorber le « moral » dans le « social ». A la loi de causalité qui, dans le système de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl, s'appliquait aux phénomènes moraux comme aux phénomènes physiques, et les expliquait *mécaniquement*, elle a ajouté la *finalité* qui, seule, conserve à ces phénomènes leur caractère spécifique, et les explique *dynamiquement*. Ce qu'elle a voulu sauvegarder avant tout, c'est la réaction autonome et libre de l'individu sur le « donné social », pour se l'assimiler ou s'assimiler à lui. Mais on pourrait se demander si le fait d'affirmer que les *fins de l'agir humain* sont actuellement données dans la réalité sociale et évoluent avec elle, suffit à les légitimer rationnellement. A cette question, les défenseurs de la *Morale positive* n'ont pas répondu, sans doute par crainte d'un *à priori* quelconque, et d'une immixtion de la raison « théorique » dans un domaine « empirique », qui n'est pas de son ressort. M. Lalande, moins superstitieux, soulève lui-même cette question, et y répond catégoriquement. Selon lui la *raison impersonnelle* n'a nullement à intervenir pour porter un jugement de valeur sur la réalité morale donnée, et sur les fins qui lui sont immanentes. En d'autres termes, une morale rationnelle ne doit pas chercher à déduire logiquement d'un principe évident et normal, des conclusions morales particulières, qui trouveraient, dans ce postulat, le fondement de leur obligation. Seuls, en réalité, sont fondements de la morale, les jugements appréciatifs communs à une société, ou, s'il se peut, à la plupart des hommes. En faire la science, « les rationaliser », ce n'est pas prouver leur valeur morale — celle-ci est donnée — mais simplement trouver un principe d'où l'on puisse les déduire. Ici, comme en toute science, l'important est de dissocier les deux idées, trop longtemps confondues, de *fondement réel* et de *principe logique*. « Étant donné un certain nombre de jugements, normatifs ou

1. Janvier 1907, pp. 18-35.

appréciatifs, considérés comme valables et comme logiquement donnés, découvrir par induction un principe tel qu'il synthétise tous ces jugements, c'est-à-dire qu'il les implique tous à la façon dont la loi de Newton implique tous les théorèmes astronomiques de Képler... Celui qui pourrait dire : voilà ce à quoi l'humanité tendait, voilà ce qui résume la volonté fondamentale exprimée par toutes les règles de justice et de fraternité ; — et qui le prouverait méthodiquement, par l'examen des faits et par l'assentiment du jugement moral spontané — celui-là aurait vraiment constitué une science morale, à la fois normative par son contenu, et science par sa forme, ayant la valeur démonstrative comme aussi les limitations des autres sciences. Ce serait tout autre chose qu'une histoire naturelle, ou même qu'une physique des mœurs » (pp. 32-33).

Nous sommes donc en présence d'un *formalisme rationnel* appliqué à l'Éthique. On part de la légitimité de l'expérience morale, qu'on ne discute pas, et, par une hypothèse hardie, *copernicienne*, on s'efforce de ramener à un principe unique, qui les implique et les synthétise, tous les jugements normatifs ou appréciatifs donnés. La *relativité* d'une pareille morale n'échappera à personne, en dépit de sa « forme scientifique », et peut-être à cause de cette forme même. D'ailleurs si les lecteurs de la *Revue* veulent être complètement édifiés sur ce point, ils pourront lire « l'Essai de catéchisme moral » que M. Lalande a présenté à ses collègues de la *Société française de Philosophie*, dans la séance du 29 Novembre, 1906 [1]. Nous ne pouvons songer à donner ici l'analyse de ce catéchisme, qui ne compte pas moins de 227 questions et réponses. Les collègues de M. Lalande ont passé au crible de la critique la plupart de ses définitions. Les uns ont contesté la forme catéchétique elle-même, comme contraire à l'esprit de la morale rationnelle. D'autres ont soutenu que ces formules, trop idéales et trop abstraites, ne tiennent pas assez compte de la réalité de la vie. Il en est même qui, tout en accordant que ce catéchisme constate bien l'accord qui existe sur les règles pratiques de la morale, lui reprochent de ne pas leur donner d'unité. On ne peut nier cependant que le catéchisme de M. Lalande reflète bien les *théories* de son auteur ; on y remarque, à chaque page, le souci de recueillir des affirmations communes à des groupes divers de philosophes, d'étayer ces affirmations, dans le dessein de la ramener un jour à un principe synthétique qui les éclaire tous de sa vive lumière. Ce principe sera le fruit d'une longue *induction*. C'est ce que n'admet pas M. A. Naville.

---

1. *Petit catéchisme de Morale Pratique* (Cf. *Bulletin de la Soc. franç. de Phil.*, janvier et fév. 1907). En voici la division :

1re Partie. *Droits et devoirs généraux :* § I : La Morale, 1-5 ; § II : La conscience, 6-14 ; § III : Le Bonheur, 15-27 ; § IV : La bonne volonté, le courage, 28-41 ; § V : La Personnalité, 41-62 ; § VI : Le devoir intellectuel, 63-83 ; § VII : Justice et Tolérance, 84-100 ; § VIII : La Solidarité ; § IX : La vie morale, 145-153.

2e Partie. *Droits et devoirs particuliers aux enfants.* § XI : La morale particulière, 154-156 ; § XII : Droits et devoirs à l'égard de la famille, 157-170 ; § XIII : La discipline et l'instruction, 171-192 ; § XIV : Les camarades, 193-210 ; § XV : L'initiative et le choix d'une profession, 211-227.

§ II. — Rationalisme métaphysique.

A vrai dire, la « Morale conditionnelle », telle que la comprend M. A. Naville [1], n'est point une morale métaphysique, visant à l'absolu des règles de conduite. On ne peut lui donner ce nom — et encore faut-il être très prudent — que si l'on tient compte de la « téléologie morale », qui lui est indispensable. M. Naville distingue en effet la *téléologie morale* qui est le système des buts obligatoires, de la *morale* proprement dite, qui est le système des moyens les meilleurs pour réaliser l'idéal conçu par la téléologie. C'est la morale ainsi entendue et non la téléologie morale qui est *conditionnelle* et relative à l'ambiance sociale. « Il n'y a pas de morale sans téléologie ; mais la téléologie ne suffit pas. Connaître le but, se représenter l'idéal, ce n'est pas encore savoir ce qu'on doit faire. Quels sont les moyens d'atteindre le but, de contribuer à la réalisation de l'idéal ? Tant que je ne le sais pas, je n'ai pas de règle d'action, de règle de mœurs, de morale enfin. La morale, c'est la théorie des moyens les meilleurs pour réaliser le but idéal ». D'après M. Naville, la morale repose donc d'une part sur la téléologie, et d'autre part sur la connaissance de la réalité et de ses lois effectives. Parmi les *buts* en soi que la morale suppose, dont la valeur absolue s'impose à elle, il y a la *vérité*, indépendamment du plaisir que sa possession peut nous procurer; outre la vérité, il y a la *joie*, le *bonheur*. Du moins la morale suppose-t-elle une doctrine sur la valeur comparée de ces deux buts : la vérité et la jouissance ; elle en suppose une également sur la valeur comparée des *sujets* moraux. Il n'y a donc pas de morale sans une métaphysique préalable. Il n'y en a pas non plus sans une connaissance scientifique du donné moral et social. Aussi bien M. Naville, qui n'a écrit son article que pour combattre le système de M. Lévy-Bruhl, attend-il cependant beaucoup de la sociologie. Cette science nouvelle, dit-il, apprendra à l'homme à se tromper moins souvent dans le choix de ses moyens, « à condition que sa première assise soit la téléologie morale ».

C'est la première fois que nous nous trouvons en présence d'une doctrine qui cherche dans *l'absolu* un fondement stable à la Morale. Sans doute M. Naville n'est pas très précis dans la détermination des *buts en soi* qu'il assigne à l'activité humaine. Mais le fait de reconnaître à la « nature » de l'homme, au point de vue téléologique, une valeur universelle, et intemporelle, suffit à distinguer sa doctrine de toutes celles qui précèdent, qu'elles se recommandent ou non de la *Raison*.

Avec M. J. Rocafort, nous entrons cette fois de plain-pied dans le domaine métaphysique [2].

L'auteur de *La Morale de l'Ordre* ne croit pas en effet qu'il soit possible de se passer, en morale, de la métaphysique. A ses yeux, le problème du devoir est un problème métaphysique. Mais avant d'analyser la notion « théorique » du devoir, M. Rocafort consacre la plus grande partie de son ouvrage à ce qu'il appelle la « Rationalisation de

1. *La Morale conditionnelle. Rev. Philos.*, décembre 1906, pp. 561-575.
2. *La Morale de l'Ordre*, Paris, Belin, 1906, in-12, 296 p.

la pratique morale ». Il n'est pas de ceux qui admettent qu'entre les notions de *devoir* et de *bien*, il n'y ait qu'un lien *synthétique*. Le devoir « consiste à *vouloir* notre perfection spécifique et humaine, à nous conformer *volontairement* à cet ordre qui nous fait ce que nous sommes » (p. 82). Par conséquent le Bien n'est pas autre chose que « la plénitude de l'essence humaine, possédée, sentie, aimée (p. 83). Ou peut-être serait-il plus juste d'intervertir les deux notions, et de dire qu'il y a une *obligation* pour nous de réaliser la plénitude de l'essence humaine, parce que c'est précisément dans cette « plénitude » que consiste le bien humain. Dans la partie de l'ouvrage consacrée à « La Métaphysique de la morale de l'ordre » l'auteur consacre quatre chapitres à l'étude de la Raison, de Dieu, de l'âme et de la liberté. La Raison est une activité primitive et spontanée qui tend à l'ordre. Mais la raison qui nous manifeste l'ordre universel, nous fait en même temps connaître que cet ordre ne nous appartient pas. Ce n'est pas nous qui l'avons créé ». Dieu est exigé par l'esprit humain comme le principe de l'ordre dans l'univers. Si l'on accorde en outre que l'âme humaine est spirituelle et libre, on pourra conclure de tout cela « que la conformité de la volonté humaine à l'ordre universel est non seulement indicative, mais impérative », et qu'il n'y a rien non plus de plus conforme à la morale de l'ordre que les sanctions vérificatrices de l'ordre lui-même.

Nous ne ferons pas un reproche à M. Rocafort de n'avoir rien dit sur la *Morale de l'Ordre* qui n'ait déjà été dit avant lui ; nous le louerons plutôt d'avoir osé le redire encore une fois, et en si bons termes. Seule la méthode qu'il a cru devoir suivre, contrairement à la tradition, ne nous paraît pas heureuse. Il y a plus de « théorie » dans la partie « soi-disant pratique » de son ouvrage que dans la partie théorique proprement dite. Cela nuit un peu à la clarté de l'ensemble [1].

Le rationalisme métaphysique ne s'est pas seulement manifesté d'une manière *positive*, je veux dire sous forme de *thèses* qui revendiquent pour la métaphysique le droit de fonder la morale. Il s'est surtout manifesté d'une façon *négative*, en s'attaquant directement aux différents systèmes de morale, qui dénient ce droit à la métaphysique. Nous ne nous arrêterons pas à l'analyse des innombrables articles qui ont été écrits dans ce sens. Quelques-uns seulement méritent une mention particulière. Nous citerons en première ligne une très belle étude de M. A. DE

1. Nous devrions peut-être ranger M. FUCHS parmi les partisans de la morale métaphysique. (Cf. FUCHS, *Gut und Böse*, Tübinger, Mohr. J. C. B. 1906; in-8° 308 p.). La métaphysique dont son livre se réclame est sans doute *idéaliste* et se rattache à la pensée de Schelling, mais encore est-ce de la métaphysique. Ce qu'il y a de plus remarquable dans cet ouvrage, c'est l'importance accordée a la *vie intérieure*, la vie vraiment *créatrice*, soit qu'il s'agisse de vivre pour soi, soit qu'il faille se donner aux autres. Le modèle de cette vie n'est pas en nous; nous le trouvons dans les grandes personnalités créatrices; mais c'est à nous de le transmettre aux autres. A ce point de vue la vie chrétienne trouve sa justification dans l'histoire, depuis Jésus jusqu'à nous. Cette vie morale intérieure doit nous donner de Dieu une connaissance plus intime, en s'aidant du passé comme du présent pour s'alimenter. Il doit y avoir un échange réciproque des personnalités individuelles et de la personnalité sociale; le développement de la vie intérieure est à ce prix.

GOMER sur *Le problème moral et la science* [1], et une brochure de M. J. A. CHOLLET, intitulée : *La morale est-elle une science?* [2] Dans un article retentissant de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, M. L. COUTURAT a étudié ce qu'il appelle, d'un mot caractéristique, le *moralisme*, c'est-à-dire la tendance à faire dépendre la philosophie spéculative de la morale. Il combat sous ce titre, et au nom de la Logique, dont elles s'efforcent de rétrécir le domaine, toutes les doctrines relatives au *primat de la raison pratique* [3]. M. CHATTERTON-HILL consacre quelques pages fort documentées à l'étude de la *Physiologie morale*, dans lesquelles il montre que la société est en voie de désagrégation, et que cette désagrégation sociale n'est qu'une résultante de la désorganisation des liens sociaux qui rattachaient l'individu à une entité religieuse, politique ou familiale, qui le dépassait, et constituait en quelque sorte le prolongement de sa propre existence [4]. Quant aux rapports spéciaux de la morale et de la psychologie, ils ont été analysés de très près par M. V. EGGER dans un article publié par la *Revue des Cours et Conférences* [5], et par M. A. BONUCCI dans un livre tout récent, intitulé : *L'Orientation psychologique de l'Ethique et de la philosophie du droit* [6]. M. Bonucci est un moraliste très distingué, et très au courant des questions de droit, dont il s'est fait une spécialité. Nous reviendrons un jour plus longuement sur son ouvrage, lorsque nous traiterons de l'application de certaines théories morales aux questions de droit, de politique sociale, et de pédagogie.

§ III. — Rationalisme éclectique.

Nous ne pensons pas qu'il soit possible de caractériser autrement le Rationalisme de M. L. DUGAS que par cette appellation un peu étrange de « rationalisme éclectique». M. Rocafort nous parlait tout à l'heure de la « morale de l'Ordre » Si nous ouvrons le *Cours de morale théorique et pratique* [7] de M. Dugas, nous nous trouvons aux prises avec une Morale où l'ordre ne règne certainement pas. La seconde partie de ce « Cours » est à la fois la meilleure et la plus volumineuse. Dans la première partie — qui est la partie théorique — l'auteur essaie de concilier l'innéisme et l'empirisme, l'eudémonisme et le rationalisme, l'individualisme et le socialisme. La moralité a son principe unique dans la conscience individuelle, qui est tout ensemble naturelle et acquise ; car « elle a son principe en nous et elle est le produit de l'éducation et de la culture ». (pp. 24-25.) Le sentiment du bien est inné dans la conscience, et « il joue

1. *Revue de Philosophie*, août 1906.

2. Coll. *Science et Religion*, Paris. Bloud et Cie, 1907.

3. *La Logique et la Philosophie contemporaine* (*Rev. de Mét. et de Mor.*, mai 1906).

4. *Revue de Philosophie*, juillet 1906.

5. *La Morale : Rapports de la morale et de la psychologie.* (*Revue des Cours et Conférences*, déc. 1906 ; janv. 1907).

6. *L'Orientazione Psicologica dell' Etica e della Filosophia del diritto*, Perugia, Bartelli, 1907 in-8° 378 p. — Du même auteur : *La derogabilita del diritto naturale nella Scolastica*, Bartelli, 1906, in8°. 292 p.

7. Paris, Henry Poulin et Cie.

» dans la morale à peu près le même rôle que le sens du beau dans l'art». La raison sert « à le régler à le contenir, à l'amplifier, à l'élargir ». Du cœur naissent les *inspirations* subites, d'où la raison tire des maximes de conduite et des règles universelles. Ce bien, objet du sentiment moral, se confond avec le bonheur, un bonheur personnel d'abord, mais qui trouve son complément naturel dans le progrès social (pp.87-88).

Sur ce point particulier du *Bonheur*, M. Paul Combes n est pas loin de partager « les idées de choix » de M. Dugas [1]. A l'entendre, le Bonheur consiste dans le contentement qu'apporte une vie bien ordonnée. Le seul bonheur auquel nous puissions viser est un bonheur relatif, fait de sérénité, de modération dans les désirs, de quiétude. En allant de M. Dugas à M. Combes nous passons donc du rationalisme éclectique à l'éclectisme pratique.

Un éclectisme plus compliqué, et qui semble bien participer des deux précédents, est celui de M. Störring dans ses *Ethische Grundfragen* [2]. L'auteur commence d'abord par critiquer tous les systèmes modernes de philosophie morale qui l'ont précédé. Mais il le fait visiblement au nom d'une préoccupation systématique, je veux dire d'une théorie, qu'il croit très personnelle, de l'obligation morale. C'est ainsi que J. Stuart-Mill et Hume nous sont présentés comme les partisans d'un eudémonisme plutôt inductif ; H. Spencer, d'un eudémonisme déductif ; Paulsen, d'une Éthique énergétique ; Lipps, d'une Éthique de la personnalité ; Wundt d'une morale basée sur l'action objective spirituelle. Parmi les représentants de la morale métaphysique, M. Störring ne cite que Schopenhauer et Ed. von Hartmann. Puis de tous ces systèmes passés au crible — mais un crible de fort calibre — l'auteur recueille un résidu doctrinal, qui constitue sa propre doctrine de l'obligation ou de la justification morale. Cette théorie n'est point facile à saisir, ni dans son fond très vague, ni dans sa forme très abstraite. Elle se ramène à l'idée d'un vouloir (inférieur et supérieur) considéré dans ses rapports avec une fin immédiate. L'évaluation morale de ces rapports doit s'établir d'après les fonctions émotionnelles et intellectuelles de l'individu et de la société. Elle demeure stable ou varie au gré de ces fonctions.

Louvain. M. Gillet, O. P

1. Le *Problème du Bonheur*, Avignon, Aubanel, 1907.
2. Leipzig, W. Engelmann, 1906 ; in-8°, 324 p.

Bulletin de Science des Religions.

La Science des Religions comprend deux disciplines dont tout le monde admet la distinction et l'égale légitimité : Histoire des Religions et Philosophie de la Religion. Un savant américain, M. L. H. Jordan, s'est efforcé d'obtenir droit de cité pour une troisième qu'il appelle : Religion Comparée, et qu'il conçoit comme intermédiaire entre l'Histoire des Religions et la Philosophie de la Religion [1]. Cette suggestion a été diversement accueillie. Le professeur Troeltsch de Heidelberg l'a repoussée en termes assez durs. « Il s'agit donc, écrit-il [2], d'une élaboration spéculative de l'histoire empirique des religions, qui n'est pas encore une philosophie de la religion, mais son préambule et qui doit en conséquence être cultivée comme discipline spéciale avec ses professeurs propres, ses conférenciers, ses blibliothèques, ses installations. C'est une spéculation sans idées spéculatives. Comment justifier, au point de vue logique, ces opérations comparatives et la traduction de leurs résultats en lois ? Est-il possible de tenter une Histoire des Religions sans les comparer ? La fixation et l'application d'une échelle de valeurs ne constituent-elles pas déjà une philosophie de la religion au sens propre ? Ces questions de méthode et de logique, l'auteur ne se les pose même pas... » D'autres savants se sont montrés plus favorables. La *Revue Biblique* a écrit : « La religion comparée est une des trois branches de la science des religions : la première est l'histoire des religions, la troisième la philosophie de la religion. La première poursuit l'étude de chacune des religions et fournit en quelque sorte à la seconde la matière première. La religion comparée examine systématiquement ces faits et les classe... Dans la troisième branche ou au troisième stage de la science, on « rattachera et on interprétera les innombrables facteurs de la religion ainsi accumulés et laborieusement classifiés. » ... On se rend facilement compte que celui qui essayerait de construire une philosophie de la religion, sans avoir par la comparaison contrôlé tous les éléments qui lui serviront à avancer une hypothèse ou à construire une théorie, « serait en grand danger de tomber dans une vaine spéculation, et ce serait vraiment aller aux antipodes de la science » [3].

On eût pu espérer trouver quelque lumière sur ce point dans le récent ouvrage de M. J. H. Woods : *Practice and Science of Religion* [4]. N'a-t-il

---

1. *Comparative Religion, its genesis and growth*. With an introduction by Principal Fairbairn, etc. Gr. in-8° de XX et 668 pp. Edimbourg, T. et T. Clark, 1905.

2. *Theologische Literaturzeitung*, 1906. col. 314 et s.

3. *Revue Biblique*, 1906, p. 341.

4. Un volume in-12 de VIII et 123 pp. Londres, Longmans, 1906. Il contient six conférences données en janvier et février 1906 au Séminaire Théologique Général de New-York. Ouvrage suggestif.

pas comme sous-titre : Étude sur la méthode de la Religion Comparative ? Il n'en est rien. Les sujets traités paraissent même donner raison aux objections de M. Troeltsch. L'auteur, après avoir exposé la manière nouvelle de concevoir la science des religions, s'applique à définir l'élément essentiel de toute religion. A son avis cet élément consiste dans le jugement qu'elles impliquent touchant la valeur de la personnalité humaine en face de la nature, du monde, et la manière dont elles cherchent à harmoniser ces deux forces. Ce jugement de valeur peut se présenter avec un caractère individuel, collectif, universel. A ce triple état du jugement religieux correspondent trois formes de religion dont M. Woods voit des spécimens, respectivement : dans certaines croyances primitives ; dans certains systèmes de religion ancestrale ; dans divers idéals mystiques. Après avoir étudié ces différentes formes religieuses, il entreprend de déterminer les éléments d'une religion complète, avec application à la religion Védique, au Bouddhisme et au Christianisme. Cette analyse sommaire suffit à montrer que les problèmes traités par M. Woods comme appartenant en propre à la Religion Comparative ne diffèrent en rien de ceux qu'on a coutume d'aborder dans les ouvrages de Philosophie de la Religion. Tout ceci à titre de renseignement et sans nul dessein de trancher la controverse.

Ce qui est hors de discussion, c'est que « l'Histoire des Religions » est, dans la Science des Religions, la base indispensable et, présentement, la seule chose qui soit solide. Les ouvrages qui en traitent auront dans ce Bulletin la part de beaucoup la plus large. S'il est nécessaire, nous consacrerons des articles spéciaux aux publications de « Philosophie de la Religion » qui paraîtront mériter une particulière attention. Certaines d'entre elles pourront, avec avantage, être annexées au Bulletin d'Apologétique.

Le « Bulletin de Science des Religions » comprendra les quatre sections suivantes : 1° Religion préhistorique. Religions des peuples dits sauvages et des anciennes civilisations américaines ; 2° Religion égyptienne ; 3° Religions sémitiques ; 4° Religions aryennes, de la Chine et du Japon[1]. A. L.

I

RELIGION ÉGYPTIENNE

« La grande difficulté de traiter de la religion égyptienne provient de l'état même des études égyptologiques. Il n'y en a peut-être aucune dans toute l'antiquité qui nous ait fourni des matériaux aussi considérables. On pourrait dire qu'il y en a trop ; et notre intelligence des textes est

1. M. l'abbé Breuil, l'éminent préhistorien, professeur à l'université de Fribourg en Suisse, a bien voulu nous promettre, pour une date prochaine, une série d'articles où il exposera ce que l'on sait actuellement sur les idées et pratiques religieuses de l'homme préhistorique. Nos lecteurs trouveront dans son travail tout ce qu'ils peuvent désirer en fait de renseignements bibliographiques. Dans ces conditions, il nous paraît préférable de réserver au prochain Bulletin, l'analyse des ouvrages relatifs au premier groupe de religions.

trop incomplète. Toutes les peines et les efforts pour exposer cette religion n'ont à peu pres abouti qu'à nous donner une première orientation dans ce vaste domaine. Il faudra encore quelque dix ans de dur labeur avant que nous en ayons une vue bien nette et bien précise ». On peut dire que les ouvrages parus depuis une année sur la religion égyptienne, ont confirmé cette manière de voir. Ces mots par lequel le professeur Erman [1] avertissait ses lecteurs peuvent encore servir de préface, car ces ouvrages nous donnent surtout un exposé des différentes croyances religieuses, cultes, cérémonies. Ils sont peu nombreux d'ailleurs. On n'en peut guère citer que trois. L'un : « *La religion des anciens égyptiens ;* six conférences faites au Collège de France par E. NAVILLE, professeur d'Égyptologie à l'Université de Genève ». [2] L'autre : *A History of Egypt from the earliest times to the Persian conquest*, by JAMES HENRY BREASTED, Phil. doct. professor of Egyptology and oriental history in the University of Chicago ». [3] Encore que ce soit une histoire, M. Breasted consacre plusieurs chapitres à la religion égyptienne. Il la considère aux différentes époques de son existence, à l'origine, pendant le moyen empire, à la période saïte, mais seulement dans la mesure où elle est nécessaire pour comprendre le côté historique qu'il envisage. Le troisième : « *The Religion of Ancient Egypt*, by FLINDERS PETRIE [4]. Il est conçu sur le même plan que celui de M. Naville, mais plus concis ; c'est une sorte de tableau synoptique de la Religion dans l'ancienne Égypte. J'ajouterai cependant un article de M. LEFÉBURE dans le « *Sphinx* » à propos des animaux sacrés, intitulé : *Le bucrane, la conservation et l'ensevelissement du bœuf.* [5]

Y a-t-il une religion égyptienne, se demande M. Naville ? Non, répond-il ; il y a des croyances très variées et très vivantes, il y a des divinités, il y a des mythes, il y a des cultes, mais tout cela se manifeste à nous sans unité (3e Conf. p. 88). Les causes en sont multiples ; d'abord l'origine même du peuple égyptien, cette réunion de tribus et de clans ayant chacun leurs dieux ou leurs enseignes. Ce culte de nomades, ce totémisme s'est maintenu à travers les différents stades des croyances égyptiennes. Quand, devenus agriculteurs, ces clans sont fixés sur les bords du Nil, mélangés au premier fond indigène qui s'y trouvait, leur culte s'est modifié en même temps que s'élaborait la déification des forces de la nature et des forces cosmiques ; d'où un dualisme qui s'est conservé par suite de la tendance même de l'esprit égyptien à tout maintenir. Les efforts qui ont été faits dans la suite pour coordonner tout cet ensemble n'ont pu aboutir à un système logique. Aussi ce domaine des croyances religieuses est-il devenu à première vue un dédale inextricable.

Telle est l'idée maitresse et fondamentale du livre de M. Naville. Lui

---

1. *Die Aegyptische Religion*, 1 vol. in-8°, VI-260 pages, Berlin, 1905. Verrede p. III.

2. In 12, III-272 p. Paris, E. Leroux, juin 1906 (publié dans la collection des *Annales du Musée Guimet*, t. XXIII). Conférences faites en Nov.-Déc. 1905.

3. Grand in-8° carré, XV-634 p. London, Hodder and Stoughton, 1906.

4. 1 vol. in 16 carré, 98 p. London, Archibald Constable and Co, 1906.

5. Volume X, fascic. II, 1906. Upsula, Akademiska Bokhandeln.

non plus n'essaie point de coordonner tout cet ensemble. Il prend chacun des points particuliers capables de donner une idée de la conception religieuse des Égyptiens. Son exposé a une valeur originale par les idées personnelles de l'auteur, idées qu'il a tirées de ses travaux antérieurs, et de ses découvertes en Égypte.

Il nous suffira ici de suivre brièvement cet exposé et de noter au passage les idées et les opinions particulières de MM. Breasted et Petrie, s'il y a lieu.

1° **Origine des anciens Égyptiens.** — Pour étayer sa façon de voir, M. Naville donne tout d'abord sa théorie de l'origine des anciens Égyptiens (1re Confér.). Les fouilles récentes d'Amélineau, Morgan, Pétrie, Quibell, etc., nous apprennent qu'il y avait en Égypte une population aborigène, une race africaine de type caucasique, comme les Berbers et les Kabyles. Ils portaient le titre d'Anou. Sans doute, ils avaient comme ville An, plus tard Héliopolis, où nous conduisent d'ailleurs les plus anciens mythes religieux de l'Égypte. A ce fond indigène, vint s'ajouter une race conquérante, du sud de l'Arabie : ce sont les « Sham-Hor », les Suivants d'Horus. Ménès, qui selon toute probabilité appartient à ces étrangers, fut le premier roi qui assujétit la race indigène et réunit sous son sceptre les peuplades éparses le long du Nil. Quelles que soient les indications fournies par les derniers travaux au sujet de certains chefs de tribus qu'on a voulu considérer comme rois préménites ou pré-dynastiques, il est un fait certain, c'est que Ménès a toujours été regardé comme le premier roi par les Pharaons eux-mêmes, et, par conséquent, à son avènement et par son règne, il a dû se produire une telle révolution dans le pays que la tradition l'a désormais considéré comme le fondateur de l'Égypte.

Quelle était la religion des uns et des autres. La seule chose qui puisse nous faire penser à un élément religieux chez les tribus aborigènes, ce sont les enseignes qui surmontent les tours ou les huttes gardant les enceintes qu'habitait ce peuple primitif. C'est, au bout d'un piquet, une plante ou un animal qu'on pourrait appeler le *totem* de la tribu. Quant aux Suivants d'Horus, c'est Horus le faucon qui était leur dieu. C'était leur enseigne, mais ils en avaient d'autres : Set, un quadrupède, peut-être l'Okapi ; Anubis, un chien ; d'autres représentés par un vautour, des serpents, etc. Tous ces dieux et déesses que l'on retrouve plus tard et à qui s'adressera un culte si compliqué, semblent ici encore avoir pour origine le totémisme. C'est, d'ailleurs, à peu près, la conclusion de M. Wiedemann,[1] qui, tout en se refusant par prudence à prononcer ce mot, pense que le culte des animaux appartenait en Égypte à une race indigène, et le culte des dieux à une race conquérante. Breasted[2] constate sans doute que l'homme primitif des bords du Nil avait élevé des animaux au rang de divinités ; mais c'est surtout à l'ordre cosmique, qui frappait les yeux des Égyptiens, qu'il rapporte l'origine des idées religieuses, que ceux-ci personnifièrent sous des formes ani-

1. *XIVme Congrès des Orientalistes*, IVme section, *Égypte*, etc., p. 5.
2. *Op. cit.* ch. IV. *Earliest religion.*

males. Le ciel, par exemple, prit, dans une localité, la forme d'une vache, ailleurs, celle d'une femme ; le soleil, celle d'un veau naissant au matin, ou d'un enfant, selon que le ciel était ou vache ou femme ; ou encore, c'était un faucon. Dans un pays où la pluie et les nuées sont rares, l'incessante splendeur du soleil et la pureté du ciel, la clarté des nuits avec la lune, les étoiles, les constellations, étaient un fait considérable auquel les habitants devaient donner une place prépondérante.

2° **Différents modes de Sépulture. La vie à venir** (2e Conf.). — Dans les nécropoles de la population indigène, on trouve de petites tombes rectangulaires ou ovales. Le cadavre y est placé tout entier, sans trace de momification, les genoux ramenés sur la poitrine, dans une position que l'on a appelée embryonnaire, mais qui est plutôt la position assise, c'est-à-dire celle que prend l'homme dans sa hutte. A côté, quelques vases renfermant de la nourriture ; c'est l'image de ce qu'était la vie qu'il devait continuer après la mort.

Un autre mode de sépulture, trouvé à Negadah par Petrie, est celui dit « *du démembrement* », ou enterrement provisoire afin de débarrasser le corps des éléments qui se détruisent et de n'en garder que ce qui se conserve, de reconstituer ensuite le squelette dans la seconde tombe. C'est toujours le désir que le défunt subsiste, parce qu'il doit continuer sa vie ailleurs, et qui conduisit à la momification du corps, car il faut que le corps se conserve ; la destruction de celui-ci entraînant celle de l'élément immatériel, du double.

C'est pourquoi l'on en arrive aussi à la conservation et à la représentation des objets en usage dans la vie. Eux aussi ont leur double, que le *Ka* de l'individu retrouvait et dont il se servait. De là, ce développement extraordinaire qu'ont pris les sépultures. De là, ces scènes qui dépeignent la vie du grand seigneur, non pas toujours telle qu'elle est, mais telle que les Égyptiens se la figuraient dans l'Amenti. L'élément religieux et moral ne semble pas encore bien déterminé sous l'ancien Empire ; déjà, cependant, le défunt est représenté comme un être divin. On lui rend un culte ; on lui fait des offrandes ; son double a des prêtres ; c'est un culte des ancêtres. Celui du roi est différent, car il est d'une autre race que ses sujets, et l'on trouve dans sa tombe des textes sacrés qui décrivent sa destinée. Ces textes nommés « des Pyramides » sont sans doute extraits d'un livre ou diun recueil dont les formules seront peintes ou gravées sur les murs ou sur le sarcophage et qui servira de base à la doctrine funéraire ultérieure. Celle-ci se distingue en deux systèmes, selon Petrie : [1] celui de l'évolution du dieu Râ et celui du royaume d'Osiris. Le premier, qui nous est décrit surtout dans « le livre de l'hémisphère inférieur », représente l'âme allant rejoindre le Soleil ou Râ, dans la région de l'Ouest. Le roi, tout d'abord, lui est assimilé ; puis, à sa suite, entrent les âmes fidèles, qui sont rajeunies chaque jour. Mais cette idée, qui se dégage de tout le symbolisme bizarre que l'on rencontre dans ce livre, est perdue au milieu de l'in-

1. *Op. cit.*, *The future life*, p. 13 et 15.

cohérence la plus grande, image de celle des idées religieuses de l'ancienne Égypte. Le second se trouve particulièrement dans le Livre des morts.

3° **Le Livre des morts, le jugement d'Osiris (4e Confér.).** — C'est un recueil de prières ou d'hymnes qui sont supposées être les paroles du mort à son arrivée dans l'autre vie. Il décrit les diverses transformations par lesquelles celui-ci doit passer, les génies malfaisants qu'il lui faut combattre et la vie qu'il mène aux Champs Élysées. Mais, pour y arriver, il faut passer en jugement devant Osiris. Nous assistons à tout ce qui peut arriver au défunt, sans qu'il y ait devant lui une voie bien tracée dont il ne puisse s'écarter.

Parmi toutes les perspectives qui s'offrent à lui, il peut choisir, à condition que les formules qu'il récite soient efficaces ou qu'il connaisse les noms qu'il doit savoir ; rien ne l'oblige à passer par ces divers états, et nous ne sommes nullement certains que toute âme doive passer devant Osiris pour être jugée par lui. La sanction, l'obligation fait défaut.

Cependant ce livre était nécessaire aux défunts ; on le copiait sur les murailles des tombeaux, sur les sarcophages, sur les bandelettes. Sans doute chacun choisissait ceux des chapitres du livre qui lui plaisaient le mieux Peut-être était-ce une question de prix qui déterminait la dimension, la longueur, la beauté du Papyrus. Breasted le définit d'une façon parfaitement exacte, « un guide, une géographie de l'autre monde, une carte sur laquelle sont indiqués les différents chemins sur lesquels le mort peut voyager ». [1] Intitulé, « *Livre de la sortie du jour* », il est divisé en chapitres dont nous avons des fragments de la XIe et XIIe dynasties, et déjà de l'époque de l'ancien empire. Le texte fut revu et codifié durant la période saïte. Il met dans la bouche des défunts bien des formules magiques souvent incompréhensibles pour nous. A côté de cela, il renferme des sentiments réels du cœur humain, des scènes empreintes de pessimisme et d'optimisme, des traits de la psychologie de l'âme qui va quitter cette vie pour paraître devant les dieux. Né du mythe Osirien et grandissant avec lui, il aurait pu, selon Breasted [2], donner et maintenir une véritable élévation morale au peuple, quand Osiris, arrivé à la suprématie religieuse sous le moyen empire, fut représenté sous une forme dramatique dans tous les actes de sa vie ; c'est l'être bon, le vainqueur du mal et de la mort, triomphant définitivement de ses ennemis, sans cesse exposé sous les yeux des fidèles par les prêtres, surtout à Abydos. On devait être enseveli à Abydos ou à l'Occident près de la tombe d'Osiris. C'est Osiris qui recevait le défunt lequel devait lui-même s'identifier au dieu et triompher comme lui et avec lui ; mais la vente par les scribes et les hiérogrammates, des formules du livre des morts, des charmes des scènes du jugement, du verdict de l'acquittement, par lesquels les fidèles pensaient racheter leur vie coupable, fut subversive du progrès moral et de l'élévation de la religion populaire. Les aspirations morales, si puissantes sous l'influence du mythe osirien,

1. *Op. cit.*, *Middle Kingdom*, ch. IX, p. 175.
2. *Ibid.*, p. 157.

furent arrêtées par l'assurance que pouvait avoir un homme vicieux de pouvoir racheter sa vie

4° **La doctrine d'Héliopolis, l'Ennéade, le dieu Amon de Thèbes. — La réforme d'Aménophis** (3e conf.) — La divinité qui, à l'origine, était l'enseigne de la tribu, devint le grand dieu de la province, distinct du grand dieu de la province voisine représenté par un autre symbole. C'est à ces dieux qu'ils rapportèrent dans la suite les phénomènes naturels, et comme ces dieux n'étaient pas les mêmes, il y avait des différences dans la manière dont on rattachait ces phénomènes à leur action. Ils conservaient leurs noms différents, Amon le bélier à Thèbes, Horus le faucon à Edfou etc. ; en somme ils ont les mêmes attributs fondamentaux, mais rien n'est déterminé ni précis et ne donne lieu à un système. Certaines divinités cependant sont reconnues dans toute l'Égypte. Ce sont les personnifications des éléments cosmiques, Râ, le soleil, Hapi, le Nil, etc. Au milieu de ce dédale de croyances, il y eut des essais d'unification. D'abord, aux temps les plus anciens, à Héliopolis ou On, qui par son origine semble se rattacher à l'élément indigène, et a acquis une prééminence religieuse.

On y adore Toum, appelé aussi Râ, roi des dieux et de l'humanité. Il sort du Nou primordial. Il est entouré de ses huit enfants ; nous avons une ennéade dans laquelle il faut voir une idée particulière sur la nature et l'influence des nombres ; car si trois est le symbole de ce qui est parfait, à plus forte raison trois fois trois, qui font neuf, l'était-il. Ces dieux étaient donc divises par groupes de trois et formaient la série des dieux cosmiques dont la doctrine est développée dans le livre intitulé : *Adoration de Râ dans l'Amenti ;* et qui est gravée à l'entrée de toutes les tombes royales. Un seul parmi tous ces dieux, Osiris, a un caractère qui représenterait quelque chose de moral.

Si nous nous demandons quel nom il faut donner à cette doctrine héliopolitaine, il n'y a pas à hésiter, c'est de l'hénothéisme et même du panthéisme. Tout est création ou émanation de Râ ; tout doit retourner à lui. Dans d'autres villes se retrouve aussi le principe de l'ennéade, mais non maintenu aussi strictement qu'à Héliopolis, puisque c'est le dieu local qui en est le chef. Thèbes eut plus tard son ennéade composée par symétrie avec celle d'Héliopolis, quand, devenue capitale de l'Égypte, Amon Râ prit la place de Râ-Toum. Il devint à son tour l'être unique de qui tout émane et qui se manifeste dans ses créations; c'est encore du panthéisme. A mesure que s'affirmait la suprématie de Râ, comme le remarque Breasted [2], les prêtres des autres divinités, pour maintenir leur propre autorité et leurs droits, en arrivèrent graduellement à découvrir que leurs dieux n'étaient qu'une forme et un nom de Râ. C'est ainsi que Sobkou, le crocodile, qui n'avait au début aucun rapport avec le soleil devint Sobkou-Râ. C'est dans ce mouvement que s'élaborait la tendance vers un monothéisme panthéistique solaire.

---

1. Breasted, *op. cit.* ch. XIII. *The new State, Society and Religion*, p. 249.

2. *Op. cit.* ch. IX. *The Middle Kingdom or the feudal age, State, Society and Religion*, p. 156.

Enfin un autre essai de systématisation et d'unification fut tenté par Aménophis IV, qui résolut de détruire le culte de tous les dieux autres que ceux d'Héliopolis et de donner la première place à la manifestation la plus brillante de Râ, au disque solaire Aten. Cette unité forcée échoua pour laisser la place à l'évolution des anciens cultes et des anciennes idées conformément à l'esprit Égyptien. Cette révolution de Ku-n-aten, sur laquelle s'étend longuement Breasted[1], fut le plus grand effort d'unité religieuse et de monothéisme en Égypte. Celui-ci se plaît à faire des rapprochements entre l'hymne d'Aten et le Ps. 140 des hébreux, pour en relever les similitudes et faire ressortir la même idée monothéiste.

Il est bon de noter, en forme de conclusion, l'idée de Pétrie[2] ; que la religion en Égypte aurait commencé par le monothéisme, se serait transformée en polythéisme pour tendre de nouveau, sous l'action de diverses influences, vers l'unification et le monothéisme. «Avant que l'on ait réuni plusieurs dieux, Anubis, Set, Râ ; avant que l'on ait formé des triades comme celle-ci, si connue et si fréquente, Osiris, Isis, Horus, ils formaient des divinités séparées et uniques, chacune adorée en un lieu différent. Chaque cité nous apparaît d'abord avec un dieu ou une déesse auxquels d'autres se sont ajoutés dans la suite. Ce sont des divinités essentiellement solitaires à l'origine. Leur réunion, leur transformation, leur groupement se forma quand leurs « homes » s'unifièrent politiquement. »

5° **L'Anthropomorphisme, les Mythes, les Statues vocales, la religion du Peuple** (5e Conf.). — Les idées religieuses ont revêtu chez les Égyptiens un caractère mythique et anthropomorphique. Leur imagination s'est exercée à créer une vie des dieux, analogue à celle des hommes, et à inventer des épisodes qui avaient pu la signaler, ou des aventures qui avaient pu leur arriver. Ce sont des légendes qui racontent les rapports des dieux avec les hommes, celle par exemple de la destruction des hommes par les dieux. Ceux-ci vivent, circulent sur la terre comme des humains. Ils éprouvent comme eux des sentiments de joie et de crainte, des maladies et des souffrances. Ici, ils se réunissent en assemblée dans le grand temple d'Héliopolis pour délibérer sur la méchanceté des hommes qui prononcent des paroles contre Râ. Ils concluent à un déluge. Pour en sauver quelques-uns, Râ use de stratagème et arrête Hathor dans son œuvre de destruction. C'est dans ce récit que l'on rencontre l'idée qui a conduit à l'institution du sacrifice chez les Égyptiens, la même que chez les Hébreux. Le meurtre écarte le meurtre, la mort éloigne la mort. Les hommes se sont révoltés contre leur seigneur, mais une partie d'entre eux obtient son pardon en faisant périr ceux qui persistent dans la rébellion. Et désormais les sacrifices commémorent cet événement qui a sauvé les hommes de la destruction totale. Ce mythe est en rapport avec la cosmogonie d'Héliopolis. Il se termine par le retour de Râ au ciel et la création de celui-ci, de la lune, des étoiles, de Shou et de Nout, etc.

---

1. *Op. cit*, ch. XVIII, *The religious revolution of Ikhnaton*, p. 355, etc...
2. *Op. cit.*, ch. I, *The nature of Gods*, p. 4.

Il y en a en rapport avec le culte, comme celui qui explique pourquoi l'on ne sacrifie pas de porc à Horus. D'autres sont purement magiques ou médicaux, tel celui de la maladie de Râ et de sa guérison par Isis, la grande magicienne, qui conquiert ainsi sa place de déesse et de maîtresse du monde. Mais l'action directe des dieux sur les hommes ne se manifeste pas uniquement ainsi. Ils ont d'autres moyens d'intervenir dans la vie des hommes et de faire connaître leur volonté ; ainsi les songes. Il y avait en Égypte des interprètes des songes qui, avec les magiciens, appartenaient au collège des prêtres. Toutmès IV, endormi à l'ombre du grand Sphinx, entend le dieu lui parlant comme un père à son fils. Ramsès II, enveloppé d'ennemis en Syrie, seul, invoque Amon qui accourt lui-même et donne à Ramsès l'aspect d'un dieu, frappant ainsi de terreur les ennemis qui sont mis en déroute. Enfin ils parlaient et faisaient connaître leurs desseins par leurs statues, vocales et articulées et dont les prêtres usaient pour donner plus de prestige à leurs dieux, par conséquent à eux-mêmes : telle la statue de Chonsou à Thèbes que nous fait connaître la stèle relative à la possession de la princesse de Baktan, et l'inscription historique de Pinotjem III.

Tout cela nous révèle ce que pouvait être la religion du peuple ; car ce ne sont pas là des doctrines mystérieuses comme les croyances des prêtres consignées dans les livres attribués à Toth. Nous saisissons là l'idée, que se faisait la foule, de la divinité. Les dieux cosmiques ne leur suffisaient pas. Il fallut des dieux plus rapprochés d'eux, plus humains; aussi en étaient-ils arrivés à se faire des dieux tout à fait anthropomorphes, pouvant revêtir la forme même des animaux.

6° Rites, cérémonies, nature divine du Roi ; fin de la religion égyptienne. (6e Confér.) — Le service du culte devait se faire par le roi, car théoriquement lui seul était digne de se présenter devant les dieux. Il était en effet dieu lui-même, engendré par les dieux, allaité par les déesses. Il reçoit d'eux son intronisation, ses noms divins, son couronnement, tous les privilèges et les attributs de la divinité ; tout cela selon un rituel compliqué qui est dépeint dans les temples, comme à Deir-el-Bahari et qui s'exécute bien réellement. C'est donc le roi qui préside à toute cérémonie. S'agit-il de fonder un temple, c'est à lui que cela revient en collaboration avec les dieux, conformément au rituel dont on a un exemplaire dans le livre appelé « *Le livre des fondations des temples pour les dieux de la première ennéade* ». C'est lui qui doit s'acquitter de tous les offices, mais comme il lui eût été impossible de le faire en tous les temples du pays, et même de s'astreindre au devoir très strict qu'entraînait le culte d'une seule divinité, il délégnait un prêtre. Toujours cependant l'idée originelle que le sacerdoce est l'affaire du roi a subsisté, et, dans les innombrables tableaux où l'on voit un acte religieux exécuté devant le dieu, c'est toujours le roi qui est censé le faire. A l'origine sans doute le sacerdoce n'était qu'un incident parmi les devoirs du chef de la cité. Quand la nation se fut développée, la position élevée du chef, du Pharaon, en fit le seul serviteur officiel du dieu et il joua le rôle suprême dans l'état religieux du pays. [1]

1. BREASTED, *op. cit.*, ch. IV, *Early religion*, p. 62.

Mais puisque le roi est Dieu, appartient au cycle des dieux, il peut prétendre aussi bien qu'eux aux hommages qui leur sont rendus ; et l'on constate l'existence d'un culte régulier du roi dans les sculptures des temples, comme à Deir-el-Bahari, non pas d'un culte funéraire mais d'un culte au roi vivant et qui se continue après sa mort. Ce culte du roi et des dieux était journalier. L'on connaît une partie du cérémonial par le papyrus qui a pour titre « *Le commencement des chapitres des rites divins faits dans le temple d'Amon Râ, roi des Dieux, au cours de chaque jour par le grand prêtre de service.* » Purifications par le feu, par des fumigations, par l'eau ; entrée dans le Naos, offrandes, toilette de la statue du dieu ; tout cela, accompagné de prières, de formules magiques ou symboliques, se termine par de nouvelles purifications. Le prêtre sort en fermant hermétiquement la porte et en y appliquant un sceau.[1] A côté de ce culte officiel, il y eut aussi le culte privé, culte des ancêtres, etc.[2]

Une question se pose. Quel a été le rôle du sacrifice dans le culte égyptien ? Y a-t-il eu des sacrifices humains ? Dans les représentations du culte l'on voit souvent tuer un bœuf, une antilope, et faire une sorte de repas rituel[3], et nous avons constaté dans le mythe de la destruction des hommes ce que les prêtres de la XIXe dynastie considéraient comme l'origine des sacrifices, car le texte ajoute : « de là viennent les sacrifices ». Et comme il s'agissait de la destruction des hommes, c'est sans doute de sacrifices humains dont il est question. Cependant on n'en trouve pas d'exemple dans toute l'histoire de l'Égypte. Déjà les auteurs grecs, avec Hérodote, niaient qu'il y en eût. On ne saurait considérer comme sacrifices humains certaines coutumes de faire périr les chefs ennemis vaincus ; ce que fait Breasted à propos de la campagne d'Amenhotep II en Syrie et de Seti Ier et de Ramsès III. Mais l'on décrit à Edfou une fête solennelle qui rappelle les victoires d'Horus. En souvenir on amène un hippopotame, non pas vivant, mais en pâte ; et le sacrificateur plonge son couteau dans la peau de l'animal. Donc on en vint à se contenter d'une victime artificielle. De même en fut-il vraisemblablement des victimes humaines. Une scène d'un tombeau de Thèbes permettrait de le supposer. On y représente deux Nubiens emmaillottés et qui ne sont que des mannequins qu'on faisait semblant d'étrangler, et qu'on jetait ensuite dans une fosse afin qu'ils fussent détruits par le feu.

Cette religion perdit peu à peu son caractère spirituel et devint une affaire de forme et de cérémonies. A l'époque grecque, c'est le côté extérieur qui prédomine. Elle disparaît enfin devant le Christianisme, mais non sans y laisser des traces. Le gnosticisme, qui joue un si grand rôle dans l'Égypte chrétienne, est certainement un dérivé des conceptions religieuses de l'ancienne Égypte.

Le Caire. Fr. A. Deiber, O. P.

---

1. Voir Petrie, *op. cit.*, ch. IX, *The ritual and Priesthood*, p. 70.
2. *Ibid.*, ch. XIII *Private Worship*.
3. Lefébure. *Le Bucrâne* dans le *Sphinx*, vol X. fasc. II, p. 33 etc.

II

RELIGIONS SÉMITIQUES

Ouvrages généraux. — Aucune étude d'ensemble sur les Religions sémitiques n'a paru, du moins à ma connaissance, depuis janvier 1906. Les ouvrages classiques sur ce sujet sont : W. W. Graf BAUDISSIN. *Studien zur semitischen Religionsgeschichte.* Band I. 1876 ; II. 1878 [2] ; FR. BAETHGEN. *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, 1888 ; W. ROBERTSON SMITH. *Lectures on the Religion of the Semites ;* nouv. édit. 1901 ; M. J. LAGRANGE. *Etudes sur les Religions Sémitiques*, 2e édit. 1905 [3].

I. — Religion Assyro-Babylonienne.

Ouvrages généraux. — Nous ne signalerons pas dans ces Bulletins les simples publications de textes, à moins qu'il ne s'agisse de documents nouveaux offrant un intérêt exceptionnel ou de recueils de première utilité. Ce second motif s'applique au *Choix de Textes religieux Assyro-Babyloniens*, que le R. P. DHORME, O. P., professeur à l'École Biblique de Saint-Étienne, Jérusalem, vient de publier [5]. Il y donne au public, transcrits et traduits avec de copieux éclaircissements philologiques et historiques, les morceaux classiques de la littérature religieuse des bords de l'Euphrate. En voici la liste : Poème de la Création ; Cosmogonie Chaldéenne ; Cosmologie d'Assour ; Création des êtres animés ; L'arbre d'Éridou ; Le Déluge ; Fragment d'une deuxième recension du Déluge ; Dialogue entre Éa et Xisouthros ; Éa et Atarhasis ; Institution du Sacerdoce ; Mythe d'Adapa ; Le mythe d'Étana ; Épopée de Gilgamès ; Descente d'Ichtar aux Enfers ; La Parole de Bel-Mardouk ; Hymne à Mardouk ; Hymne à Ichtar ; Psaume à Ichtar ; Prière à Gibil, dieu du Feu ; Le Juste souffrant ; Le prétendu Sabbat Babylonien ; Tablette cultuelle de Sippar ; Proverbes. Le Choix de Textes est spécialement destiné aux Biblistes. Ils ne pouvaient souhaiter de recueil

---

1. La Religion d'Israël n'est pas comprise dans ce titre. Un Bulletin spécial, celui de Théologie biblique, lui est consacré.

2. M. le comte Baudissin a repris et mis au point ses *Studien* un peu vieillies, sous forme d'articles dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* herausgegeben von D. HAUCK. Dritte Auflage, Leipzig, Hinrichs. 1896-1907. Ont paru jusqu'ici les volumes I-XVIII (A-O-Stephan II).

3. L'ouvrage du R. P. Lagrange, O. P., couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, est le seul livre écrit par un catholique sur l'ensemble des Religions Sémitiques.

4. La Religion Élamite est naturellement comprise sous cette Rubrique. Les documents relatifs à son histoire, que nous possédons, ont été mis au jour par les fouilles de M. de Morgan à Suse et publiés dans les *Mémoires de la Délégation scientifique en Perse.* Indiquons surtout les six volumes de *Textes transcrits, traduits et commentés* par V. SCHEIL, Paris, Leroux, 1900-1906. La seule étude systématique parue jusqu'à ce jour sur la Religion Élamite est l'utile travail de M. H. DE GENOUILLAC. *Les Dieux de l'Élam*, (dans *Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. XXVII. 1905).

5. Un vol. gr. in 8° de XXXVII et 406 pp., Paris, Gabalda, 1907 (dans les *Études Bibliques* du P. LAGRANGE).

mieux composé, plus consciencieusement étudié et d'une utilisation plus facile. [1]

Si l'on excepte l'ouvrage de M. Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* [2], qui est en cours de publication et dont nous rendrons compte lorsqu'il sera complet, il n'y a à signaler, cette année, aucune étude détaillée sur l'ensemble de la religion Assyro-Babylonienne. En revanche nous avons plusieurs esquisses estimables.

Le P. Dhorme a mis en tête de son Choix de Textes un exposé succinct, mais précis et objectif, de la Religion Babylonienne et Assyrienne. Après avoir analysé les théories cosmogoniques des Babyloniens (p. X-XII), il étudie : a) Les Dieux ; b) L'homme ; c) Les rapports de l'homme avec Dieu ; d) Les idées eschatologiques (p. XVII-XXXVII).

L'éditeur de la *Kultur der Gegenwart* a confié à M. K. Bezold, professeur de philologie orientale à l'université de Heidelberg, la tâche d'exposer, dans le volume de cette Encyclopédie consacré aux Religions orientales, l'histoire des Religions sémitiques. La Religion d'Israël et l'Islam sont exclus, la première ayant été traitée dans un autre volume, la seconde étant réservée dans celui-ci à M. Goldziher. En ce qui concerne les Religions Cananéenne, Araméenne et des anciens Arabes, M. B. estime qu'on n'est encore parvenu à rien de ferme, surtout comme vues d'ensemble. Il les écarte. Reste la Religion Assyro-Babylonienne. Pour en retracer l'évolution et en fixer les traits essentiels, dix pages lui paraissent suffire. C'est vraiment peu et M. B. fait preuve d'une réserve excessive. On le regrettera d'autant plus que son esquisse est d'une

---

1. Le P. Dhorme signale comme recueils français de textes religieux Assyro-Babyloniens qu'il souhaite voir utiliser à côté du sien : V. Scheil, *Choix de textes religieux Assyriens*. (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1897, 11 pages); Fr. Martin. *Textes Religieux Assyriens et Babyloniens* (*Biblioth. des Hautes Études*, fasc. 130); un vol. in-8° de XIX et 143 pp. Paris, Bouillon, 1900; *Textes Religieux Assyriens et Babyloniens*, un vol. in-8° de XXVIII et 336 pp., Paris, Letouzey, 1903. Tous ces textes, traduits par le P. Scheil, transcrits, traduits et commentés par M. Fr. Martin, pour la première fois, sont extraits de la publication de M. Craig, *Assyrian and Babylonian religious Texts, being prayers, oracles, hymns, etc., copied from the original tablets preserved in the British Museum and autographied*. Leipzig, Hinrichs, 2 vol. 1895 et 1897.

Je me reprocherais de ne pas joindre à cette liste l'ouvrage capital de M. Fr. Thureau-Dangin. *Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad*. Transcription et traduction. In-8° de 352 pp., Paris, Leroux, 1905. C'est un recueil d'inscriptions toutes religieuses, antérieures dans l'ensemble à l'hégémonie de Babylone (circa 2200 av. J.-C.). Elles jettent une vive lumière sur les idées religieuses de l'époque pré-Hammourabienne. Cf. *Revue Biblique*, Janv. 1907 p. 155-157.

Mentionnons encore un ouvrage très utile pour s'orienter dans le chaos de la littérature cunéiforme : *Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Ein Ueberblick*, par M. O. Weber. In-8° de XVI et 312 pp., Leipzig, Hinrichs, 1907. C'est une histoire, bien ordonnée et précise, de la Littérature Assyro-Babylonienne telle qu'elle nous est actuellement connue.

2. *Die Religion B. u. A.* Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Uebersetzung. Giessen, Töpelmann 1902 07. C'est la traduction allemande et la refonte d'un ouvrage paru en 1898 : *The Religion of Babylonia and Assyria*, un vol. in-8° de XII et 780 pp., Boston, Ginn. Le premier volume consacré à dresser un tableau d'ensemble de la Religion Assyro-Babylonienne et de son évolution, et les 2 premiers fasc. du second ont seuls paru jusqu'ici : I, in-8° de XI et 552 pp; II, 160 pp. Ouvrage très solide et de lecture facile.

belle fermeté et très suggestive. Après une introduction il étudie : I, La Religion avant Hammourabi et à son époque (jusque vers 2000 av. J.-C.); II, La Religion de l'empire Assyrien (2000-606 av. J.-C.) ; III, L'art religieux, la mythologie et la cosmologie des Babyloniens et des Assyriens [1].

M. Th. Pinches, d'University College, Londres, a donné dans la collection : *Religions Ancient and Modern*, un petit livre : *Babylonian and Assyrian Religion* [2]. C'est une œuvre de vulgarisation mais sérieuse. L'exposé est haché à l'excès de divisions. Il y perd en continuité ce qu'il gagne en clarté. Voici les titres de chapitres : I, Préface ; II, Nature du Panthéon Babylonien et Assyrien ; III, L'histoire babylonienne de la création ; IV, Les Dieux principaux des B. et des A. ; V, Les démons : exorcismes et cérémonies ; VI, Problèmes que soulève cette étude.

Voici maintenant deux volumes de conférences. Sous ce titre : *Religion und Religionen*, M. O. Pfleiderer a réuni quinze leçons faites à l'Université de Berlin pendant le semestre d'hiver 1905-1906, devant un auditoire composé en majorité d'étudiants des diverses Facultés. L une d'elles a pour sujet : *Die babylonische Religion* [3]. M. Stephen Langdon, de la Columbia University, New-York, assyriologue estimé, a publié sous ce titre : *Lectures on Babylonia and Palestine*, sept conférences données à Paris devant un auditoire fourni par la colonie américaine. Outre la lecture intitulée : *Religion of the Babylonians*, plusieurs autres contiennent des renseignements intéressants sur les idées et institutions religieuses de l'Assyro-Babylonie [4].

Enfin M. le pasteur Alfred Jérémias, dans la seconde édition, maintenant complète, de son remarquable ouvrage : *Das alte Testament im Lichte des alten Orients* [5], consacre près de 150 pp. à l'étude directe de la Religion Babylonienne. Le chapitre premier, qui est le plus curieux du livre et la clef de tout le reste, s'intitule : *Die altorientalische Lehre und das altorientalische Weltbild*. C'est un exposé très suggestif, malgré la part de conjectures qu'il renferme et l'esprit de système dont il n'est pas exempt, de cette conception du monde, de ces spéculations astrales où M. J., à la suite de M. Winckler, voit la base de tout le système théologique de la Babylonie. Le chapitre second a pour titre : *Die Babylonische Religion*.

Essayons de rapprocher les opinions de ces savants sur quelques-uns des problèmes généraux les plus intéressants de la religion babylo-

---

1. *Die Orientalischen Religionen* (*Kultur der Gegenwart*, Teil I. Abteilung III, 1e gr. in 8e de VII et 267 pp. Berlin et Leipzig, Teubner, 1906. L'étude de M. Bezold : *Die Babylonisch-Assyrische Religion*, occupe les pages 39-50.

2. Un vol. in-16 de 126 pp., Londres, Constable. On sait que M. Pinches est l'une des autorités anglaises en matière d'assyriologie.

3. Un vol. gr. in-16 de VI et 249 pp., Munich, Lehmann, 1906. La conférence consacrée à la religion babylonienne se trouve p. 100-112. L'ouvrage est dominé par des préoccupations de philosophie religieuse, qui en font le principal intérêt.

4. Un vol. in-16 de XIII et 158 pp., Paris, Geuthner, 1906. Ce petit livre inspiré par le désir de promouvoir l'intelligence historique et religieuse de la Bible est surtout intéressant comme essai de vulgarisation. Nous faisons les réserves nécessaires sur les idées bibliques de l'auteur.

5. Un vol. in-8e de XVI et 624 pp., Leipzig, Hinrichs, 1906.

nienne. La question de l'origine ou du moins de l'histoire primitive de cette religion s'offre d'abord. C'est le problème Sumérien. Pour M. Bezold, les Sumériens, peuple spécial et non sémite, doivent être considérés comme les premiers représentants et peut-être les créateurs de la civilisation et de la religion que nous nommons assyro-babyloniennes. Les Sémites, survenus au cours du 4e millénaire avant Jésus-Christ, sont leurs héritiers, encore qu'ils aient ajouté quelque chose au patrimoine reçu. M. Pfleiderer s'exprime dans le même sens. MM. Pinches et Langdon sont plus précis encore. Ils inclinent à rattacher les Sumériens, le premier aux Mongols et aux Turcs, le second aux Chinois. Ce dernier s'attache même à dresser une liste sommaire des éléments sumériens dans la religion babylonienne. L'une des pages intéressantes de son livre est consacrée à interpréter un certain nombre de noms propres sumériens. M. Jérémias, lui, représente le point de vue qu'on peut appeler anti-sumérien. Il admet, à la vérité, que l'écriture babylonienne ne saurait s'expliquer en fonction d'une langue sémitique. Mais parler de Sumériens, c'est prononcer un mot vide de sens. Sans doute encore, nous entrevoyons en Chaldée, à l'aube des temps historiques, une civilisation qu'on peut appeler protobabylonienne ou euphratéenne pour la distinguer de la babylonienne classique. Et si la seconde est foncièrement sémitique, il se peut que la première ne le soit pas. Mais qu'est-elle ? Nous ne le saurons jamais. C'est une question préhistorique et d'ailleurs, si elle a de l'importance pour l'ethnologue, elle est de nul intérêt pour l'historien de la civilisation et de la religion [1].

M. Bezold estime que la religion babylonienne (sans doute dans sa phase sumérienne) a traversé le stade animiste et polydémoniste. La démonologie et la magie si vivantes à l'époque historique dans la religion populaire, ne peuvent être que des survivances de cette phase primitive. Les épopées mythiques elles-mêmes attestent que la religion babylonienne était à l'origine une religion de la nature, ce que d'ailleurs elle n'a jamais cessé d'être [2]. Cependant dès le temps de Hammourabi, elle offre un caractère astral très accusé. M. Pfleiderer tient lui aussi le caractère astral de le religion babylonienne pour secondaire. C'est pareillement le sentiment de M. Pinches. Seuls Chamach et Sin sont des

1. M. Winckler admet deux immigrations sémitiques anciennes, au moins, en Babylonie. Il appelle la première babylonienne-sémitique (vers le milieu du 4e millénaire av. J.-C.). A la seconde (vers la fin du 3e millénaire), il attribue le nom de cananéenne, à raison de l'un de ses termes les mieux connus qui est le pays de Canaan. M. Jérémias dirait aussi volontiers amorréenne. C'est à cette deuxième couche sémitique qu'appartient la dynastie Hammourabienne.

2. C'est aussi le sentiment de M. Jastrow. A l'origine de la religion babylonienne, il place un animisme ou polydémonisme, source tout ensemble de cultes de la nature et de divinités locales. Voici cependant ce que M. Jérémias écrit dans une recension de l'édition allemande du livre de M. Jastrow : « Ich habe Ursache anzunehmen, dass Jastrow selbst diesen Mangel seines Buches jetzt erkannt hat. Er hat mir mündlich und brieflich mitgeteilt, dass er sich durch die Anwendung der Wincklerschen Systems in meinem Buche « Das alte Testament etc. » von dem Werte der W.'chen Entdeckung überzeugt hat und insbesondere von der Tatsache, dass wir durch Winckler den Schlüssel zur Erklärung der altorientalischen Weltanschauung und damit natürlich auch der altorientalischen Religionen gewonnen haben. » (*Theologische Literaturzeitung*, 1906, col. 227.) La conversion serait significative.

divinités essentiellement astrales. Toutefois il se montre réservé en ce qui concerne l'hypothèse d'un animisme primitif. A l'époque classique, le caractère astral de la religion babylonienne est indéniable. Voici, avec M. Jérémias, une tout autre note. A l'époque euphratéenne, une doctrine unique et réduite en système domine et imprègne tout l'ensemble de la civilisation et de la religion. C'est un corps bien lié de spéculations purement astrales fournissant une explication de tous les phénomènes du ciel et de la terre. L'immigration sémitique introduit un élément quelque peu différent et moins élevé. Les nouveaux venus s'attachent surtout aux grands phénomènes alternants de vie et de mort qui se produisent dans la nature sous l'influence des astres. C'est donc l'elément astral qui est le plus ancien et l'élément naturaliste, au sens susdit, qui est secondaire. Avec l'arrivée des Sémites, l'antique doctrine astrale commence à connaître la décadence.

M. Jérémias considère cette doctrine comme un monothéisme latent. Au fond, le divin y est conçu comme une force unique dont les manifestations seules sont multiples. Ce monothéisme latent se maintient à l'époque babylonienne, principalement dans cette doctrine secrète des prêtres dont l'existence est une thèse chère aux Wincklériens. Les mythes et tout l'appareil des fêtes religieuses, œuvre du sacerdoce, ne sont qu'un moyen de mettre cette haute conception monothéiste à la portée du peuple. [1] Le P. Dhorme ne partage pas l'opinion de M. J. « La religion babylonienne, écrit-il, est... franchement polythéiste et revendiquer pour elle le culte d'un Dieu unique ne peut être que le résultat d'une illusion occasionnée par les efforts d'un syncrétisme tardif. » p. XVII. MM. Bezold, Pfleiderer, Pinches et Langdon excluent l'idée d'un monothéisme primitif. [2] M. Bezold ne semble pas songer non plus à des tendances monothéistes quand il décrit le groupement des divinités, à l'époque classique, en dyades, triades, panthéons hiérarchisés. M. Pinches admet l'existence de ces tendances à l'époque de Hammourabi et depuis.

Monographies.— Dans un fascicule des *Leipziger semitistische Studien* (II, 2), M. K. Franck étudie les représentations figurées et symboles des divinités assyro-babyloniennes. [3] Un certain nombre de textes énumèrent bien une partie au moins de ces symboles en les attribuant à leurs propriétaires respectifs. Mais, outre qu'ils sont souvent en mauvais état ou obscurs, ils ne nous renseignent guère que sur l'iconographie des divinités secondaires. Il est donc indispensable d'étudier les monuments figurés. M. F. concentre son attention sur les dieux

---

1. M. Jérémias a traité plus à fond ce sujet dans sa brochure : *Monotheistische Stromungen innerhalb der babylonischen Religion*, Leipzig, 1904. En ce qui concerne MM. Winckler, Baentsch, etc., on peut voir la *Revue des Sc. Ph. et Th.* I, p. 140 et ss.

2. M. Bezold manifeste assez clairement son opposition aux vues de M. Winckler et aux applications qu'en fait M. Jérémias à la religion biblique dans une Chronique consacrée à la religion assyro-babylonienne publiée par l'*Archiv für Religionswissenschaft*, X, 1, p. 122 et ss.

3. *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Gotter. Nebst einem Beitrag über die Gottersymbole des Nazimaruttach-Kudurru* von H. Zimmern. In-8° de 33 pp. Leipzig, Hinrichs, 1906.

principaux et n'utilise que les stèles royales, kudurrus, etc., négligeant les cylindres qu'il considère comme d'une interprétation trop incertaine pour le moment. Il étudie successivement les images et symboles d'Anou, Bel, Éa, Sin, Chamach, Ichtar et autres déesses, Mardouk, Nabou, Achchour, Ninib, Nergal, Adad, Nouskou. Parmi les opinions intéressantes qu'il émet, signalons les suivantes. Le célèbre bas-relief de Maltaja ne représente pas les 7 divinités planétaires mais Achchour, Belit, Sin, Bel, Chamach, Adad, Ichtar. Les symboles figurés sur les kudurrus représentent, non pas les signes du Zodiaque, mais des divinités (contre Hommel, etc.). [1] Les grands dieux ne sont jamais figurés avec des ailes. Les lions colossaux de pierre ne représentent pas Nergal, ni les taureaux Sin. Ce sont des divinités spéciales. — Dans un appendice, M. Zimmern étudie avec détail les symboles que présente le célèbre kudurru du roi Nazi-Marouttach (vers 1330 av. J.-C.). [2] Sur ce kudurru l'on trouve à la fois des figures et un texte explicatif. La difficulté est de découvrir les éléments de chaque série, 17 symboles et 17 formules, qui se correspondent. C'est à quoi s'applique M. Z., avec sa perspicacité coutumière. Comme M. Franck, il met en garde contre la tendance à voir, dans les figures de ce kudurru et des monuments semblables, les signes du Zodiaque. — Cette étude de MM. F. et Z. est très intéressante et de méthode excellente.

M. Heuzey a lu, devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, une note relative au changement que l'on remarque dans la manière de traiter la coiffure divine sur les cylindres contemporains de l'hégémonie des rois d'Our (2600-2400 av. J.-C.). [3] Le simple turban remplace souvent la coiffure ornée de cornes. M. H. explique ce fait par la tendance des rois d'Our à se faire décerner les honneurs divins. En donnant aux dieux leur propre coiffure, ils auraient établi une confusion à leur profit et se seraient assuré à eux-mêmes, sous l'apparence de la divinité, les honneurs du culte.

C'est à M. Pannier, professeur aux Facultés Catholiques de Lille, que sont dus, dans le *Dictionnaire de la Bible*, les articles relatifs aux divinités assyro-babyloniennes. Les deux derniers fascicules parus contiennent des études, nécessairement très brèves, mais soignées, sur Nabo, Nergal, Nesroch.

Les noms propres théophores sont susceptibles de fournir des noms

---

1. Pour M. Jérémias, ces figures animales sont naturellement les signes du Zodiaque dans lesquels se manifestent les puissances divines. C'est seulement à ce titre qu'elles deviennent des symboles divins. Comment en est-on venu à placer dans le ciel ces figures animales (les signes du Zodiaque)? Il avoue ne pas le savoir. *Das alte Testament*, etc., 2e édit. p. 92 et, même page, note 2. A remarquer cet aveu de M. Winckler : « Für eine Betrachtung des Mythus... kommt die Frage nicht in Betracht wie diese Vorstellungen entstanden sind und inwieweit sich etwa Reste einer naiveren und ursprünglichen Vorstellungswelt darin erhalten haben. »

2. Publié dans les *Mémoires de la Délégation en Perse*, vol. I, Planches XIV et XV; vol. II, Pl. 17-19. Texte transcrit et traduit par V. Scheil, vol II. p. 90 et ss.

3. *Comptes Rendus des Séances de l'Acad. des I. et B. L.*, janv.-fev. 1906, p. 43-48.

4. Fasc. XXVII-XXVIII, Paris, Letouzey, 1906.

divins nouveaux, en même temps qu'ils témoignent des idées qu'on se faisait des rapports de la divinité avec l'homme. C'est donc un sujet d'étude de première importance. M. L. J. DELAPORTE a consacré, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, un article sérieusement étudié aux *Noms théophores en Assyrie à l'époque des Sargonides* (VIIIe-VIIe siècle av. J.-C.).[1]

M. TH. PINCHES s'est appliqué à préciser les fonctions des divers dieux babyloniens de la guerre : Zagaga, dont il fait un dieu de la tactique ; Nergal, en qui il voit un dieu du carnage. Ninib pourrait être un dieu de la terre labourable, devenu dieu de la guerre par une extension de son rôle de divinité protectrice du domaine.[2]

M. O. WEBER a donné, dans la collection estimée : *Der alte Orient*, une étude sous ce titre : *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern*.[3] Dans la comparaison qu'on a récemment instituée entre la religion babylonienne et la religion biblique, écrit-il, on n'a guère fait état, en ce qui concerne la première, que des prières et hymnes. Cependant, elles sont loin de représenter adéquatement ou même exactement la religion de Babylone et d'Assur. Elles lui sont plutôt extérieures et étrangères. Ce qu'elles traduisent, ce n'est pas la religion officielle, mais une vie religieuse subjective et privée. En revanche, l'un des éléments caractéristiques de cette religion, l'expression pratique des doctrines officielles, — car, en Babylonie, la théologie précède le culte, — ce sont les exorcismes ou conjurations contre les démons et la divination. Après ces considérations, qui sont à remarquer, M. W. aborde l'étude des exorcismes. La divination est réservée à un fascicule ultérieur. Il décrit brièvement les documents à utiliser, puis il étudie : les prêtres-exorcistes (âchipu, machmachu) ; la situation de celui qui se trouve sous l'influence des mauvais démons ; les diverses catégories de mauvais démons ; les sorciers et magiciens ; le mode d'agir de ces pouvoirs néfastes ; le rituel compliqué des exorcismes, — formules et actions, — et, enfin, les dieux invoqués. C'est une simple esquisse, mais ferme et pleine de choses.

On lira avec intérêt, sur les croyances eschatologiques des Babyloniens, l'article de M. F. MARI : *La dimora dei morti presso i Babilonesi e gli antichi Ebrei*[4], et celui du P. DHORME : *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*[5].

Dans le domaine de la Mythologie, mentionnons une précieuse étude de M. H. WINCKLER : *Die babylonische Weltschöpfung*[6]. Après avoir noté que le mythe babylonien, comme toute autre manifestation de la vie spirituelle, dépend étroitement de la Weltanschauung qui régnait en maîtresse sur les bords de l'Euphrate, M. W. lui assigne comme rôle

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1906, p. 46-64.
2. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, nov. 1906, p. 203-218.
3. Brochure in-8° de 37 pp., Leipzig, Hinrichs, 1906.
4. *Studi Religiosi*, 1906, p. 641-661.
5. *Revue Biblique*, janv. 1907, p. 59-78.
6. Brochure in-8° de 36 pp. (*Der alte Orient*, 8e année, fasc. 1), Leipzig, Hinrichs, 1906.

propre celui de mettre à la portée du vulgaire les spéculations de la Cosmologie sacerdotale. Le mythe s'attache plus particulièrement aux bases astronomiques de cette cosmologie, aux phénomènes astraux qui en sont l'élément sensible, et que saisit l'observation même vulgaire. Suit un exposé bien lié et suffisamment complet des données fondamentales de cette astronomie et cosmologie et qui est peut être ce que M. W. nous a donné jusqu'ici de plus clair sur ce sujet. A la lumière de ces doctrines savantes, il esquisse une interprétation des poèmes babyloniens relatifs à la création du monde et parmi lesquels il distingue les mythes proprement dits, les épopées mythiques et les poèmes didactiques [1].

L'article du R. P. Dhorme : *L'arbre de vérité et l'arbre de vie* [2], contribuera à éclaircir ce point, demeuré jusqu'ici assez obscur, de la mythologie babylonienne. L'arbre de vérité (gich-zi-da) est le même que l'arbre de la porte du ciel (gich-ka-an-na). L'arbre de vie (gich-ti) est le même que le kichkanu d'Éridou appelé à l'époque de Goudéa gich-gan-abzû. L'arbre de vie est donc un rejeton de l'apsou. Ces arbres sacrés se trouvent tous les deux à la porte du ciel d'Anou, à l'Orient. Ils sont gardés, le premier par Ningichzida, « Seigneur de l'arbre de vérité », qui symbolise le soleil levant, le second par Dumuzi (Tammuz) ou Dumu-zi-abzû, « vrai fils de l'apsou ». Cf. A. Jérémias, *Das alte Testament* etc., 2e édit. p. 192. Le P. Dhorme précise ainsi en ce qui concerne le dieu Ningichzida les expressions un peu hésitantes de son *Choix de Textes*, introduction, p. xxix.

II. — Religion Cananéenne.

La publication de l'ouvrage du R. P. H. Vincent, O. P. : *Canaan d'après l'exploration récente* [3], peut légitimement passer pour un événement scientifique. Depuis une quinzaine d'années surtout, des fouilles méthodiques sont poursuivies en Palestine. Le P. Vincent, professeur à Saint-Étienne de Jérusalem, sans en diriger aucune, les a toutes suivies de près. C'est peut-être la situation idéale, en laquelle se concilient la connaissance directe des lieux et des faits et une parfaite liberté de jugement, pour en synthétiser les résultats. Son livre n'est pas autre chose que cette synthèse, attendue avec impatience, des renseignements fournis par l'exploration récente et il a, sans parler des autres mérites, celui d'arriver le premier. Voici les titres de chapitres : Historique des recherches et principes généraux ; Les villes Cananéennes ; Les lieux de culte en Canaan ; Idoles. Objets cultuels et pratiques religieuses ; Les morts ; La céramique ; Notions géologiques et archéologie préhistorique ; Canaan dans l'histoire générale. L'illustration est copieuse

1. M. Morris Jastrow croit reconnaître dans « Le Poème de la Création » l'utilisation de deux séries de données, originaires les unes d'Éridou, les autres de Nippour (*Orientalische Studien, Th. Noldecke.. gewidmet*, 1906 : *On the Composite character of the Babylonian Creation Story*, p. 969-982.)

2. *Revue Biblique*, 1907, p. 271-274.

3. Un volume gr. in-8° de XII et 495 pp. Paris, Gabalda, 1907 (dans les *Études Bibliques* du R. P. Lagrange.)

(300 gravures dans le texte et 11 planches hors texte), soignée et d'un intérêt documentaire de premier ordre. Tables très détaillées.

C'est une œuvre de vulgarisation, mais très intéressante, que vient de publier l'heureux et habile directeur des fouilles de Gézer. M. R. A. Stewart Macalister, sous ce titre : *Bible Side-Lights from the mound of Gezer. A Record of excavation and discovery in Palestine* [1]. Comme son titre l'indique, ce livre s'attache à mettre en lumière ce qui, dans les données acquises à Gézer, intéresse directement les lecteurs de la Bible. Il est agréable à lire et illustré de 47 gravures documentaires.

Le P. Vincent a tracé lui-même, avec bonheur, le tableau de l'évolution religieuse en Canaan, en combinant les éléments divers fournis par les fouilles. Je n'ai qu'une chose à faire qui est de citer textuellement cette page si avertie, si réfléchie et si nuancée, quitte à donner en note quelques éclaircissements de détail. « L'instinct religieux se révèle avec les premières races humaines, dites aborigènes au sens seulement de pré-sémitiques ; c'est l'ère des populations néolithiques [2], où tout concept religieux un peu défini nous échappe, quoique tel ou tel dispositif cultuel suggère une déification plus ou moins vague de la nature vivante et féconde, peut-être un culte spécial de la terre. Il n'y a ni sanctuaire bien déterminé, ni autel, à plus forte raison pas d'idoles. Tout le culte s'accomplit devant un trou creusé à même le sol nourricier, ou devant des roches percées de cupules , on y répand en hommage à la divinité des libations d'eau probablement pure et simple à l'origine, ou de lait, plus tard de vin et de sang. Çà et là le rocher à cupules, mis en relation avec une caverne au fond de laquelle des canaux entraîneront le sang et les débris des victimes immolées, implique un premier développement de la pensée religieuse et un commerce plus immédiat de l'homme avec la divinité qu'il cherche en quelque sorte à localiser. Tout être vivant paraît alors un digne objet de sacrifice ; mais, tandis que rien n'est encore venu attester l'immolation spéciale de victimes humaines, l'abondance des ossements de porc dans l'adytum du haut-lieu néolithique de Gézer suggère une préférence, dont le motif nous échappe, pour cette victime spéciale.

Avec les premières races sémitiques [3], le lieu de culte se transforme, et, dès le cours du XXe siècle avant notre ère, il a pris une physionomie très nette. Bien en vue sur quelque coteau, à l'ombre d'une futaie ou au voisinage d'une source une pierre brute ou façonnée en stèle grossière est dressée pour servir d'habitat, tout au moins de symbole à la divinité [4],

---

1. Un vol. in-16 de XII et 232 pp. Londres, Hodder et Stoughton, 1907. Nous en reparlerons dans le « Bulletin de Théologie Biblique. » L'auteur fait remarquer que ce livre n'est pas le Mémoire final qu'il doit consacrer aux fouilles de Gézer et qui est en active préparation. Il se pourrait qu'il ne paraisse pas de sitôt. M. M. vient d'obtenir un nouveau firman et de reprendre ses fouilles.

2. De 3.000 à 2.000 av. J.-C. environ. M. Macalister désigne les populations néolithiques de Gézer sous le nom biblique de « Horites », qui paraît signifier « habitants des cavernes ».

3. Les Cananéens, vers la fin du troisième millénaire av. J.-C.

4. Le *bétyle*. M. Macalister, pareillement, pense que les stèles sacrées *(bétyles* et *massebath)* ne sont pas le Dieu lui-même mais son symbole.

conçue sinon d'autre sorte, au moins avec un anthropomorphisme plus défini par les nouveaux arrivants. On a dit plus haut avec quelque détail cette modification du sanctuaire. Ce qui lui donne, plus encore peut-être que la caverne sacrée ou les stèles [1] dressées autour du bétyle, sa physionomie spéciale, c'est l'introduction de l'idole et de l'autel. L'idole d'abord, sorte de compromis très timide entre le symbole primordial inexpressif [2] et le concept anthropomorphique destiné à prévaloir rapidement. En ce premier stade de la religion cananéenne, si une influence extérieure est saisissable, elle vient plutôt de l'Orient babylonien que d'aucun autre point du monde antique. La Babylonie, l'Élam ou la Susiane fournissent les meilleurs répondants pour les éléments aujourd'hui saisissables du culte de Canaan. Après s'être longtemps contenté d'oindre le bétyle et d'ériger près de lui une stèle commémorative du sacrifice qu'on lui offrait ; après avoir surtout concrétisé, sous des formes empruntées au monde vivant et d'après les fonctions qu'on lui attribuait de préférence, le concept divin qui aboutit à la déesse-femme, Astarté ou de quelque nom qu'elle s'appelle, type de l'éternelle fécondité de la nature, et au ba al masculin indispensable pour la propagation de la vie, on crée une distinction devenue nécessaire entre le symbole divin, idole ou bétyle, et l'autel, instrument essentiel du culte. Mais la distinction ne prévaut pas tout d'abord et ne prévaudra même pas de longtemps à tel point que l'autel ne participe lui-même quelque chose de la sainteté du dieu. On en viendra dans plus d'un cas à lui donner sinon tout à fait la forme anthropomorphisée d'une idole, au moins divers accessoires, des cornes surtout, qui l'assimileront dans une certaine mesure à l'être divinisé. Sur cet autel les sacrifices sanglants prennent de plus en plus une place prépondérante et les sacrifices humains deviennent fréquents. L'offrande des premiers-nés dans les sanctuaires, l'immolation de victimes humaines pour la fondation ou l'achèvement d'un édifice par exemple, montrent à quel degré le Cananéen primitif a le sens de la suprématie divine et de sa propre dépendance vis-à-vis de cette force redoutable d'où émane toute vie et qui régit la mort. Les symboles réalistes dont la crudité nous offusque, attestent peut-être beaucoup moins d'instinct lascif bien désordonné, que d'ingénuité primitive dans la façon de concevoir la divinité en tant que principe de vie et de lui rendre à ce titre un culte capable d'assurer la fécondité individuelle.

Ces concepts fondamentaux qu'on a vainement cherché à nuancer d'un lieu à l'autre, pour créer dans chaque centre important quelque divinité spéciale, ne se nuancent que dans leur concrétisation plastique, régie par des influences artistiques très indépendantes de la spéculation

---

1. Les *massèboth* proprement dites, stèles commémoratives, au moment où on les dressait, mais auxquelles la sainteté propre du *bétyle* se communiquait peu à peu et qui devenaient objet de culte avec lui. — Signalons encore comme pièce importante du mobilier sacré du haut-lieu cananéen, l'*achérah*, ou pieu sacré qui symbolisait, au sentiment du P. Vincent, la déesse propice de l'endroit, ou, à tout le moins, le bosquet primitif. M. Macalister y voit plutôt une survivance d'un culte primitif des arbres.

2. « En Palestine, comme en beaucoup d'autres contrées apparemment, le premier stade de la religion a été aniconique. » VINCENT, *ouv. cit.*, p. 152.

religieuse. Au temps de la conquête égyptienne [1], ces influences viennent naturellement des bords du Nil. Les Astartés se costument de préférence en Hathor, ou marient aux traits de la grande déesse égyptienne les traits plutôt babyloniens qu'elles avaient gardé jusqu'alors. Quelques dieux nouveaux marquent momentanément d'une empreinte officielle le panthéon cananéen, où s'introduisent même plus avant des divinités secondaires assez versatiles pour être plus sympathiques au peuple et s'harmoniser mieux avec les concepts locaux : tel ce Bès grotesque dont l'image peuple les ruines presque à l'égal des symboles de Ba'al ou des images de la bonne déesse.» (pp. 201-203.) Le P. Vincent relève, en terminant, la persistance du culte cananéen à l'époque israélite à côté et au-dessous de la religion officielle des conquérants.

Par l'une des divinités dont il traite, le très suggestif ouvrage de M. J. G. Frazer : *Adonis, Attis, Osiris* [2], nous transporte en Phénicie, qui est, comme l'on sait, l'un des centres principaux de la religion cananéenne. M. Frazer justifie le titre et le sujet de son livre par le fait que ces trois dieux sont une même divinité sous des noms différents, ce qui ne veut pas dire, que leurs cultes respectifs soient vis-à-vis les uns des autres dans un rapport de dépendance historique. Ceux qui ont pratiqué le *Golden Bough* et les *Lectures on the early history of the Kingship* savent que ce n'est pas une entreprise facile que de rendre compte des ouvrages si riches et de matière si diverse de M. Frazer. Voici la conclusion de son nouveau livre : « Tous les trois (Adonis, Attis, Osiris) personnifient les puissances de fécondité en général, celles de la végétation en particulier. De tous les trois on croyait qu'ils étaient morts et ressuscités ; la mort et la résurrection divines de tous les trois étaient représentées en forme dramatique dans les fêtes annuelles, que leurs adorateurs célébraient avec des transports alternants de chagrin et de joie, de deuil et d'allégresse. Le phénomène naturel que l'on concevait et que l'on représentait sous cette forme mythique, c'étaient les grands mouvements des saisons, spécialement le plus frappant et impressionnant de tous, le déclin et le renouveau de la végétation [3] et le but des drames sacrés était de raviver et de rendre leur vigueur aux énergies défaillantes de la nature, pour que les arbres portent leur fruit, que les céréales prospèrent, que les hommes et les animaux se reproduisent. Mais les trois dieux n'étaient pas isolés. La personnification mythique de la nature, dont tous les trois étaient l'aboutissant, exigeait que chacun d'eux eût une déesse parèdre [4], et pour chaque cas

---

1. Sous les dynasties XVIIIe et XIXe, Amosis I — Ramsès III, (circa 1583-1200.)

2. Un vol. in-8o de XVI et 339 pages. Londres. Macmillan, 1906. L'ouvrage est divisé en trois livres : I Adonis (Phénicie); II Attis (Phrygie); III Osiris (Egypte). Les chapitres consacrés à Adonis étudient : I Le mythe d'Adonis; II Adonis à Byblos; III Adonis à Paphos; IV La combustion de Melqart; V. La combustion de Sandan (Baal de Tarse et dieu cappadocien d'origine Héthéenne) VI Sardanapale et Hercule; VII Religion volcanique; VIII Le rituel d'Adonis; IX Les jardins d'Adonis. On remarquera, à ce seul énoncé de titres, la richesse et la diversité des matériaux utilisés.

3. M. Frazer identifie Adonis au Tammouz babylonien.

4. Astarté pour Adonis, Cybèle pour Attis, Isis pour Osiris.

on a l'impression qu'à l'origine la déesse était un personnage plus puissant et plus important que le dieu [1]. C'est toujours le dieu plutôt que la déesse qui subit une triste fin et dont la mort est pleurée chaque année ». (p. 319). M. Frazer y voit le résultat d'un système social dans lequel la mère jouait un rôle plus important que le père. En ce qui concerne la Phénicie et la Phrygie il avoue que c'est là une conjecture. Pour l'Égypte, au contraire, le matriarcat apparaît en vigueur jusqu'à l'époque romaine.

M. le comte Baudissin, dans un intéressant compte-rendu de cet ouvrage de M. F. [2], caractérise les vues générales qu'il traduit, sa thèse, en ces termes : « Ce qui frappe le plus, c'est l'insistance avec laquelle l'élément magique est mis en relief... A côté de cette insistance sur l'élément magique, ce qui caractérise la conception de M. F., c'est que généralement il prend son point de départ, non pas dans le culte, comme on le fait d'ordinaire, mais plus souvent dans ce que nous sommes habitués à regarder comme le mythe. Beaucoup de données mythiques sont pour l'auteur de l'histoire réelle, de l'histoire du culte.

On ne comprend bien ces particularités que si l'on a présente à l'esprit l'idée d'ensemble que l'auteur se fait de l'origine des religions [3]... Sa synthèse repose sur une sorte d'évhémérisme (très différent de la théorie des héros de Carlyle) .. Pour lui avant la religion, il y avait la magie. Les magiciens furent les premiers maîtres et rois de l'humanité. Ils devaient leur puissance, non à une force personnelle, mais aux secrets de leur art. C'étaient les magiciens qu'on élevait au rang des dieux. Toutefois ce n'est pas en observant ce que faisaient les magiciens qu'on s'est formé une idée du divin. Cette idée, ce sont les magiciens eux-mêmes qui l'ont élaborée en expérimentant les limites de leur pouvoir. Les autres hommes identifièrent, après leur mort ou même de leur vivant, les magiciens-rois avec les puissances surhumaines dont ceux-ci avaient reconnu l'existence. » M. le comte Baudissin déclare ne pouvoir entrer dans cette manière de concevoir l'origine — qui d'ailleurs est la chose dont M. F. parle le moins — et l'évolution des Religions. Il n'est pas le seul à ne le pouvoir pas [4]. Toute la science, qui est immense, de M. F., l'étendue et la pénétration de son esprit, ne sauraient réussir à faire accepter cette thèse solidaire d'une conception foncièrement inexacte de la religion, du sentiment religieux.

L'étude de M. le comte Baudissin : *Esmun-Asklepios*, est l'une des meilleures du recueil festal dédié à M. Nöldecke [5]. L'éminent historien

---

1. On a la même impression en ce qui concerne la religion ancienne de Canaan. Voir plus haut, p. 559.

2. *Theologische Literaturzeitung*, 1907, col. 96 et ss.

3. C'est dans un ouvrage antérieur de M. Frazer : *Lectures on the early history of the Kingship*, 1905, que cette idée d'ensemble, au sentiment de M. le comte Baudissin, est le plus clairement exprimée.

4. Le R. P Lagrange a insisté avec force sur la distinction entre la magie et la religion. La seconde n'est pas née de la première. Cfr. *Études sur les Religions Sémitiques*, 2e édit. p. 11-15.

5. *Orientalische Studien*, p. 729-735. A été tiré à part; brochure in-8° de 27 pp., Töpelmann, Giessen, 1906.

des Religions s'efforce de démontrer le bien-fondé de l'identification — attestée dès le second siècle av. J.-C. — du dieu phénicien Echmoun et de l'Asklepios grec. Une enquête sérieuse le conduit aux conclusions suivantes. Echmoun est identifié au dieu grec Asklépios (Esculape) parce qu'on le tient pour un dieu guérisseur. Il est vraisemblable qu'Echmoun avait lui aussi comme animal sacré et symbole le serpent. La raison en est que le serpent est en rapport avec la terre et les sources et, d'après Damascius, Echmoun, assimilé à Adonis, est un dieu de la végétation, du sol et des eaux fécondantes qui jaillissent de l'apsou.[1] Rien n'indique une dépendance historique entre ces deux divinités. En revanche la diffusion des divinités guérisseuses à l'époque impériale trahit l'influence de l'Orient, celle de l'Égypte, de la Phenicie et par cette dernière de la Babylonie. Les éléments mystiques du culte tardif d'Asklépios viennent d'Orient plutôt que de Grèce. Cette influence babylonienne et cananéenne est plus certaine encore relativement à la vie religieuse d'Israël. Enfin Echmoun et les dieux similaires, auxquels est décerné le titre de Σωτήρ, n'ont pas été sans influence sur la théologie chrétienne. Cette dernière affirmation est particulièrement conjecturale.

Nous ne pouvons que mentionner, ne l'ayant pas à notre disposition, l'article de M. G. H. Skipwith : *Ashtoreth, the goddess of the Zidonians*[2].

Les Fouilles que le R. P. A. L. Delattre, des Pères Blancs, correspondant de l'Institut, poursuit, depuis des années, aux ruines de Carthage, la grande colonie Phénicienne, continuent à donner des résultats extrêmement intéressants. Nous avons sous les yeux les deux brochures où l'éminent archéologue rend compte des recherches entreprises, en 1905 et 1906, dans la nécropole des Rabs, prêtres et prêtresses de Carthage[3]. Parmi les trouvailles importantes, citons un peu au hasard ; la statue, à plusieurs exemplaires, d'un dieu carthaginois représenté la main droite levée tandis que, de la gauche, il tient une sorte de hache ; il est tantôt barbu et tantôt imberbe ; divers objets portant le symbole triangulaire de Tanit, accompagné parfois du croissant surmontant le disque, symbole de Carthage, ou du poisson, symbole de Sidon ; des Bès ; de belles stèles votives funéraires, rectangles de pierre surmontés d'un triangle ; une tablette magique ; beaucoup de figures divines ou d'amulettes égyptiennes, etc.

III. — Religion des anciens Arabes. Islam.

Anciens Arabes. — Les *Orientalische Studien*, dédiés à M. Nöldecke,

1. Cfr. R. Dussaud. *Notes de Mythologie Syrienne*, 1905, p. 152 et ss.

2. *Jewish Quarterly Review* juillet 1906, p. 715-738.

3. *La Nécropole des Rabs*, etc. Deuxième année de Fouilles. *Idem*. Troisième année de Fouilles. Deux brochures gr. in 8° de 30 et 43 pp. Nombreuses et très belles illustrations. En vente chez l'Auteur à Carthage.

4. Je ne vois pas la nécessité d'ouvrir pour cette fois une rubrique de la « Religion Araméenne », rien d'important, à ma connaissance, n'ayant paru sur ce sujet depuis 1906. M. le marquis de Vogüé a présenté récemment à l'Académie des I. et B. L. un nouveau volume du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, consacré aux inscriptions araméennes.

contiennent divers travaux relatifs à la religion préislamique des Arabes. Sous ce titre : *Der Logos in Südarabien* (p. 453-462). M. H. Grimme, de l'université de Fribourg, en Suisse, étudie plusieurs inscriptions Sabéennes où il croit découvrir l'idée de Logos ('Amr). C'est là que Mahomet aurait puise sa doctrine du Logos. — L'essai de M. R. Geyer : *Die Katze auf dem Kamel* (p. 57-70) rattache cette expression d'un ancien poète arabe « la chatte sur le dos du chameau », aux croyances des Arabes relatives aux djinns. On tenait certains animaux pour des démons. Leurs actions étaient l'œuvre de djinns. — M. S. Fraenkel étudie : *Das Schutzrecht der Araber* (p. 293-302). La plupart des rites par où s'acquiert le droit à la protection ont, naturellement, un caractère religieux. — M. F. Schulthess consacre vingt pages intéressantes au poète : *Umajja b. Abi-s-Salt* (p. 71-90). Après avoir examiné l'authenticité des poèmes religieux attribués à ce contemporain de Mahomet, il analyse les idées contenues dans les pièces de provenance sûre. Il y reconnaît d'anciennes légendes Arabes, des théories cosmologiques, un charme pour la pluie, des spéculations sur Dieu, les anges, la mort et sur la terre, qui est appelée « notre Mère ». Le Iémen est suggéré comme lieu d'origine de ces conceptions.

Les R. R. P. P. Molloy et Colunga, O. P. signalent un nouveau lieu de culte Nabatéen, à Pétra : *Le Haut-Lieu de El-Hubzeh* [1]. Ils en donnent une description sommaire avec croquis.

Islam.— L'étude de M. J. Goldziher : *Die Religion des Islams* [2] est d'un maître. L'éminent professeur de philologie sémitique à Budapesth commence par décrire le milieu religieux dans lequel apparaît Mahomet. La religion des Arabes avant l'Islam n'était en somme qu'un polydémonisme assez grossier. Le sentiment religieux était peu développé et, sous le respect des rites consacrés, il y avait, aussi bien chez les nomades que chez les habitants des villes, beaucoup d'indifférence religieuse. Dans le caractère de Mahomet, il souligne : un fonds d'inquiétude et d'agitation entretenu par une maladie nerveuse très caractérisée, une sensualité développée et de même origine. L'enthousiasme religieux s'est exalté en lui au spectacle de la vie religieuse des Juifs et des Chrétiens et par réaction contre le matérialisme de la ploutocratie Mecquoise. A la Mecque, il apparaît dans le rôle de prophète, annonçant le jugement ; à Médine, il se révèle comme le fondateur d'une institution religieuse nouvelle. Les idées qui dominent sa vie intérieure et sa prédication sont : le sentiment très vif de la toute-puissance divine et, en dérivant, celui de l'unité de Dieu ; l'impression obsédante de l'absolue dépendance de l'homme. M. G. indique, comme éléments caractéristiques de l'Islam, tel que l'a conçu Mahomet : 1° Confesser qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah et que Mahomet est son prophète ; 2° Observer certains rites et prononcer certaines prières en des temps déterminés ;

---

1. *Revue Biblique*, octobre 1906, p. 582-587. Dans une note ajoutée au dernier moment, les auteurs indiquent que ce haut-lieu a été l'objet d'une brève description, de la part de M. F. E. Hoskins, dans le *Biblical World* de mai 1906, p. 385-390.

2. *Die orientalische Religionen* (*Kultur d. Gegenwart, etc.*) p. 87-135.

3° Payer les contributions nécessaires aux guerres saintes et aux œuvres humanitaires de la Communauté ; 4° Jeûner pendant le mois prescrit ; 5° Faire le pèlerinage de la Ka'aba.

Après la mort de Mahomet (632 ap. J.-C.), grâce au prosélytisme conquérant de ses successeurs, le champ d'action de l'Islam s'étend et la vie de la Communauté se complique. Le Qorân devient insuffisant pour tout régler. On a naturellement recours, pour suppléer à cette insuffisance, au principe cher aux Arabes, celui de l'usage, de la pratique des anciens (Sunna). On se préoccupe de recueillir les règles pratiques formulées par Mahomet et ses premiers compagnons ainsi que leurs exemples. Quand il n'en existe pas, l'on en crée. C'est la tradition. (Hadith). Multiplication indiscrète de ces traditions et apparition de recueils autorisés, dont les plus célèbres sont ceux de Bochârî et de Muslim (IXe siècle).

Cependant en Syrie, sous les Ommeyades, et par suite du contact avec le droit romain, une tendance nouvelle se manifeste. On croit pouvoir tirer par déduction du Qorân et des Hadith d'autres règles dont l'ensemble forme une sorte de jurisprudence (Fikh). Vives oppositions de la part des traditionalistes et discussions au cours desquelles un principe essentiel de l'Islam est mis en lumière : L'autorité suprême, c'est le consentement de la Communauté.

Sous les Abbasides (750-1258), l'Islam s'organise en théologie. Des emprunts sont faits aux antiques croyances perses tandis que la philosophie grecque est tenue à l'écart. Le point de vue et la méthode juridiques du Fikh marquent cette théologie d'une empreinte profonde. Il y a désormais une orthodoxie musulmane rigoureuse. En réaction contre cette codification dialectique et juridique, apparaît le Soufisme (IXe siècle), c'est un mouvement mystique et ascétique assez trouble. Un peu plus tard (XIe siècle), Al-Ghazâlî se fait l'initiateur, au sein de l'orthodoxie, d'un mouvement de pensée et de vie religieuses plus libres et plus profondes.

M. G. achève son exposé par une histoire assez détaillée des partis théologiques et des sectes de l'Islam jusqu'à ce jour.

Le manque de place me contraint de n'accorder qu'une brève mention au petit livre très clair et sympathique que M. Ameer Ali Syed a écrit sur l'*Islam* pour la collection : *Religions Ancient et Modern* [1]. Il doit son intérêt spécial à la personnalité de l'auteur, qui est un musulman éminent de l'Inde.

Il nous faut revenir maintenant aux *Orientalische Studien* dont les deux volumes massifs sont vraiment un répertoire inépuisable de travaux intéressants. M. M. J. De Goeje a donné une étude sur : *Die Berufung Mohammed's* (p. 1-6). Il s'agit de la scène célèbre où Mahomet crut voir, se profilant sur l'horizon dans l'attitude de la prière, un être céleste qui lui disait : « O Mahomet, tu es l'envoyé de Dieu et moi je suis Gabriel. » M. De G. suggère l'idée d'une illusion d'optique dont Mahomet ne se serait pas rendu compte. — M. J. Goldziher étudie : *Zauberele-*

1. Un vol. in-16 de 77 et 78 pp. Londres, Constable, 1906.

mente im Islamischen Gebete (p. 303-330). La prière islamique contient certains éléments dont le caractère magique ne paraît point douteux et qui doivent être des survivances de l'époque préislamique. Il cite : certaines formules d'adjuration et de commination à l'adresse de Dieu, et qui sont prononcées de préférence par des personnages d'une sainteté spéciale ; des requêtes ayant pour objet la pluie ; certaines manières extraordinaires de prier, impétueuses avec interpellations directes de Dieu, ou bien caressantes, câlines, pleines de flatteries ; des formules étranges chargées de noms divins exotiques ; certains gestes des doigts et certains mouvements déterminés des bras ; geste de se passer les mains sur le visage quand la prière est finie, etc. — M. H. Becker, dans un essai intitulé : *Die Kanzel im Kultus des alten Islam* (p. 331-351) s'attache à établir que la chaire actuelle des mosquées (Minbar) était à l'origine un siège, probablement portatif, auquel était joint un bâton, réservés l'un et l'autre au chef de la Communauté. On les considérait comme les symboles de l'autorité : trône et sceptre. Le siège est devenu la chaire actuelle et le bâton l'insigne des prédicateurs.

Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* [1], M. Goldziher a montré par de nombreux passages de la littérature islamique que les populations musulmanes attribuaient au fer une vertu protectrice contre les démons. Le nom même du fer avait une efficacité. Du même auteur dans le même recueil : *Die Bedeutung der Nachmittagzeit im Islam.* [2] L'après-midi (al-ʿasr) est dans l'Islam marqué par des exercices religieux d'une importance particulière. La raison en est que l'après-midi, plus précisément la première heure de l'après-midi, est le moment où se fait, d'après la croyance musulmane, la relève des anges préposés à la surveillance de la terre. Les anges de service pendant la première partie du jour remontent vers Dieu et d'autres descendent du ciel pour les remplacer. C'est l'heure où il est rendu compte à Dieu des actions des hommes. La prière s'impose à ce moment critique. M. G. cherche la source de ces idées dans le *Testamentum Adami.*

Il suffira de rappeler l'intéressant article de M. Blochet dans le *Muséon* : *Étude sur l'ésotérisme Musulman* [3]. Il s'agit du Soufisme.

La collection : *Die Weisheit des Ostens*, a donné en traduction allemande le curieux ouvrage de Ibn Tufail (XIIe siècle) : *Das Erwachen der Seele* [4]. C'est une sorte de roman philosophique qui fournit des indications précieuses sur les idées des écoles philosophiques et théologiques de l'Espagne musulmane aux XIe et XIIe siècles.

Le R. P. A. Jaussen, O. P. professeur à l'école Biblique de S. Étienne, Jérusalem, étudie depuis plusieurs années, dans des conditions excel-

---

1. *Archiv.*, etc. Band X, Heft 1, p. 41-46. L'article porte comme titre : *Eisen als Schutz gegen Dämonen.*

2. *Archiv.*, Band IX, Heft 3-4, p. 293-302.

3. Le *Muséon*, 1906, fasc. 3, p. 189-212. Cfr. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, janvier, p. 197.

4. Voici le titre complet de cet ouvrage : *Das Erwachen der Seele.* Nach dem Arabischen des Ibn Tufail. Mit einer Einleitung von Dr. Paul Brönnle. Aus dem Englischem übersetzt von A. M. Heinck. Un vol. in-16 de 114 pp. Rostock, Volkmann, 1907.

lentes et avec une application scrupuleuse, les Coutumes Arabes. La *Revue Biblique* de Janvier 1906 contient, sous sa signature, un très important article sur : *L'immolation chez les nomades à l'est de la mer Morte* [1]. Dans le n° d'Octobre 1906, il étudie une pratique arabe relative à la pluie sous ce titre : *Oumm el-Gheith (la Mère de la pluie)* [2]. Le volume qu'il va publier dans les *Etudes Bibliques* du R. P. LAGRANGE : *Les Coutumes Arabes* [3], ne peut manquer de prendre place à côté de l'ouvrage connu de S. I. CURTISS, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients* [4] qu'il complétera et rectifiera sans doute sur bien des points.

Kain. A. LEMONNYER, O. P.

III

RELIGIONS DES INDO-EUROPÉENS ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.

Nous traitons ici des religions des Indo-Européens, et des races mongoliques civilisées d'Extrême-Orient. Pourquoi ce rapprochement ? Il est justifié par le fait que, chez ces derniers peuples, c'est une religion d'origine aryenne, le bouddhisme, qui a dominé ou influencé toutes les autres. De nombreux spécialistes travaillent avec ardeur au défrichement de ce champ immense de la Science des religions ; dans ce court bulletin, nous ne pouvons prétendre être complet, ni même signaler tous les récents travaux qui mériteraient au moins une mention ; ce n'est d'ailleurs qu'exceptionnellement que nous nommerons aucun ouvrage antérieur à 1904-1905.

I. — Indo-Européens. — Grèce.

Commençons par les Grecs. A tout seigneur, tout honneur. Si forte qu'ait été depuis la Renaissance l'action de l'Olympe sur notre culture classique, on peut dire que l'étude scientifique de la religion hellénique en est encore à ses débuts ; mais elle avance vite, car l'Europe moderne y met une ardeur quasi-filiale.

Les deux gros volumes d'O. GRUPPE [5] forment, pour les hellénistes, indépendamment du mérite des idées personnelles de l'auteur, un répertoire très ordonné, et des plus précieux, de la masse des faits acquis à la science dans ce domaine. L'ouvrage est divisé en trois parties ; 1° *Vue d'ensemble des principaux mythes, classés d'après les*

---

1. Pages 91-114.

2. Pages 574-582.

3. Il est annoncé par la librairie Gabalda comme étant sous presse.

4. Un vol. in-8° de XXIX et 378 pp. Leipzig. Hinrichs, 1903 (avec une préface du comte BAUDISSIN.) Intéressant mais sujet à caution. Curtiss a dû s'en rapporter souvent à des interprètes ou intermédiaires.

5. Beck. Münich, 1906, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 vol. 1923 pages, dans *Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft* d'Iwan von Müller, V, 2.

lieux de culte ; 2° *Vue d'ensemble des idées et traditions mythologiques les plus importantes, ordonnées suivant les groupements mythiques*, tels que les théogonies et cosmogonies, le cycle d'Héraklès, la guerre de Troie, etc. ; 3° *Vue d'ensemble de l'histoire de la religion grecque*, depuis les temps nébuleux de l'animisme et de la magie, jusqu'à sa dissolution devant le Christianisme.

Parmi les monographies relatives aux origines, signalons l'étude d'A Thomsen, *Orthia* [1] ; le culte de cette déesse laconienne se rattache d'une façon qui paraît évidente, à l'ancien culte des arbres ; Salomon Reinach, *Hippolyte* [2], retrouve dans le héros de Trézène un dieu déchiré par des chevaux (ἱππο-λυτός), et anciennement même un ancien dieu-cheval-démembré (λύω) dans un sacrifice totémique ; c'est cette idée du totémisme, qui lui est chère comme on le sait, que S. Reinach applique à la solution de nombreux problèmes de la mythologie grecque dans son ouvrage *Cultes, mythes et religions.* [3] D'autres vues non moins systématiques, celles du défunt Hans von Prott, ont été communiquées par H. Schrader à A. R. W. [4] Prott ramenait toute la religion grecque à des origines matriarcales, au culte grossier de la MHTHP et du phallus, adouci d'abord par l'εὐφημία et l'infiltration de cultes agraires jusqu'au jour où les Olympiens, Zeus en tête, firent triompher du matriarcat et de la polyandrie les droits du père, avec tous les progrès sociaux et religieux conséquents. Signalons aux curieux qui ne peuvent aborder les ouvrages spéciaux un intéressant petit travail de l'auteur renommé des Prolegomena, Miss Jane Harrison [5], qui, partant des Pélasges, avec leurs pierres et leurs arbres fétiches, leurs déités matriarcales, leur culte des morts, nous décrit le développement de la religion grecque (sous les influences de l'Orient et de l'Égypte), jusqu'à ce que les dieux Olympiens, ces rudes et blonds barbares célestes venus du Nord avec les Hellènes, suppriment ou s'adaptent la vieille religion pour arriver, en passant par Homère, au splendide épanouissement de l'âge classique.

Pour faire, dans les reconstitutions, la part du vrai et du risqué, il importe de suivre les découvertes de l'archéologie. Il y a eu des fouilles fructueuses de l'École française d'Athènes à Argos, à Délos ; mais rien n'égale en importance les trouvailles faites en Crète depuis 1900, par les

---

1. *Archiv für Religionswissenschaft* (ARW), novembre 1906. (Leipzig, Teubner.) Nous désignerons par les abréviations suivantes les autres revues ou collections les plus fréquemment citées :

RHR — *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris, Leroux.)
RAM — *Religions ancient and modern* (Archibald Constable, London.)
RgVV — *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* (Töpelmann, Giessen.)
RgVb — *Religionsgeschichtliche Volksbücher* (Halle a. Saale, Gebauer-Schwetschke Druckerei.)
AMG — *Annales du Musée Guimet* (Paris, Leroux.)
RB — *Revue biblique* (Paris, Lecoffre.)
HJ — *Hibbert Journal* (Williams and Norgate, London.)
KdG — *Kultur der Gegenwart* (Teubner, Berlin und Leipzig.)

2. ARW, février 1907.
3. Paris, Leroux, 1906.
4. MHTHP, ARW, mars 1906.
5. *The religion of ancient Greece*, RAM, 1905.

missions anglaise et italienne. Parmi les publications déjà connues rappelons surtout celle d'Evans, *The mycenæan tree and pillar-cult*, auquel on pourra comparer un article récent de Dussaud, *Questions mycéniennes* [1]. — Le P. Lagrange a commencé dans RB (avril 1907) une publication des résultats acquis (*La Crète ancienne. I. Les palais crétois*).

On savait déjà que beaucoup de mythes grecs venaient de cette île. Mais voici que les fouilles de Cnossos et de Phaestos font revivre à nos yeux toute une vaste époque que n'eût pas soupçonnée le bon Schliemann. Longtemps avant le commencement de cet âge mycénien, où l'on plaçait les fabuleux guerriers de la guerre de Troie, héros et anciens dieux tels qu'Agamemnon, et qui n'a commencé que vers 1500, quand l'hégémonie passa de l'île au continent, pour se terminer avec l'invasion dorienne et les débuts de l'âge du fer, voici que ressuscitent, au sortir même de l'âge néolithique, de vieilles époques *prémycéniennes et protomycéniennes*, les siècles même du « roi Minos ». Nous retrouvons un dieu céleste (le Ζὰν Κρηταγενής, le Ζεύς de Dicté) avec une déesse parèdre, peut-être identique à Rhéa-Cybèle (encore la Terre-Mère), le dieu à tête de taureau, Minotaure, pas encore vaincu par Thésée, le culte des arbres, des bétyles, avec des sanctuaires peut-être desservis par des femmes, ainsi qu'à Dodone. On soupçonne que, très anciennement, par les Philistins, d'origine égéenne, ces cultes auraient pu n'être pas ignorés en Syrie; les découvertes de MM. Bliss et Macalister n'ont-elles pas montré que l'influence mycénienne s'était fait sentir dans la céramique en Palestine à l'époque préisraélite récente ? L'action de l'Orient sur la Grèce n'eût-elle donc été, en partie, qu'une réaction ?

Si nous passons à l'époque historique, les solutions, déjà communes, de beaucoup de problèmes, arrivent à la certitude. Ainsi en est-il pour ce qui touche aux origines des plus intéressants Mystères, ceux de Dionysos, qui, par l'orphisme, et combinés avec ceux d'Éleusis, agirent tant sur la littérature et la philosophie, et peuvent même, grâce à leur doctrine de la purification de l'âme, et aux espoirs d'immortalité bienheureuse qu'ils entretenaient, être comptés parmi les facteurs lointains de la préparation au Christianisme. Foucart [2] (*Le Culte de Dionysos en Attique*) a bien prouvé que le mythe et les rites égyptiens d'Osiris-Isis avaient formé sur leur modèle le culte de Dionysos à Athènes; en effet, les cérémonies du 12 d'Anthéstèrion reproduisaient les traits principaux de la légende égyptienne; on y recherchait les *quatorze* morceaux du corps de Dionysos, exactement comme là-bas les quatorze morceaux d'Osiris. Mais, si l'on remonte plus haut dans l'histoire, Weniger (*Feralis exercitus*) [3] démontre, à la suite d'O. Müller, l'antiquité sur le sol grec de ce mythe de Dionysos-Zagreus, ce dieu mort et garant d'immortalité, auquel ses fidèles s'identifiaient en communiant à la chair du taureau. Ce n'est pas l'orphique Onomacrite (vers 485) qui a pu inventer la mort de Dionysos; il a seulement identifié les meurtriers du Dieu avec les

1. RHR, 1905.
2. *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, XXXVII, 1904.
3. ARW, février 1907.

Titans, ces déités chtoniennes dont parle déjà Homère (*Il.*, XIV, 278).

Τοῦς ὑποταρταρίους, οἱ Τιτῆνες καλέοντοι.

Déjà en Thrace, abstraction faite du mythe de sa résurrection, Dionysos-Sabazios était un dieu des morts, comme du vent, de l'enthousiasme et de l'orgie [1].

Si nous descendons à l'époque romaine, nous trouvons des études intéressantes sur *l'hermétisme*. L'une est de REITZENSTEIN, dans une suite à son ouvrage *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* [2], l'autre de ZIELINSKI *(Hermes und die Hermetik)* [3]. Le premier ramène toute la littérature hermétique à des origines égyptiennes (le dieu Thot), et il en trouve déjà des traces au temps des Ptolémées. La personnification de la « parole » de certains dieux dans la théologie égyptienne aurait préparé la trinité des principes divins ὁμοούσιοι du Poimandres : le Νοῦς, le δημιουργὸς Νοῦς, et un λόγος. Mais il y a là des rapprochements qui paraissent forcés. Z., au contraire, attribue une bonne partie des idées hermétiques aux influences exercées par la vieille Arcadie sur Cyrène, voisine du sol égyptien [4].

CAIRD [5] a étudié l'évolution de la théologie chez les philosophes grecs. DECHARME a complété le travail de toute sa vie par l'ouvrage : *Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque* [6] : C'est comme le testament intellectuel de ce savant, que regrettent l'hellénisme et la France. A. DIÈS a mis au point et complété l'étude de Caird en trois articles parus dans la *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses.* [7]

II. — Thrace et Asie-Mineure.

Il faut chercher dans les pays riverains de la mer Égée l'origine de beaucoup de mythes grecs, d'époques fort diverses. En dehors de Dionysos, TOMASCHEK *(Die alten Thraker)* compte aussi Apollon au nombre des dieux de la Thrace ; Hermès, d'après Hérodote (V, 7) était le plus haut dieu, l'ancêtre des princes du pays. D'ailleurs, ces déités pouvaient provenir des populations primitives — Cariens, Pélasges ? — de l'Asie-Mineure (voir KAZAROW, note de l'A. R. W. *Thrakisches*, mai 1906).

1. Dionysos, comme Dieu chtonien, fut aussi un dieu guérisseur et envoyeur de songes. L'incubation se pratiquait dans ses temples (ainsi à Amphicleia en Phocide), comme dans ceux d'Asclepios, de Pluton, de Sérapis. Voir MARY HAMILTON, *Incubation*, London, 1906. — Gruppe (p. 970, note 1, *op. cit.*, accorde que le mythe de Zagreus a bien pu ne pas se former en Crète, comme on le dit souvent, mais dans la Grèce Moyenne.

2. Leipzig, Teubner.

3. ARW, 1906.

4. Voir d'ailleurs, sur les origines arcadiennes, les travaux connus de V. Bérard.

5. *The evolution of theology in the greek philosophers.* Deux vol., Glasgow Mac Lehose, 1904.

6. Paris, Picard, 1904.

7. R. d'H. et L. R. 1906. fasc. 1, 2, 4. Sous ce titre : *L'Évolution de la Théologie dans les Philosophes Grecs.*

WENIGER (*art. cit.*) expose le caractère primitif de Sabazios-Dionysos-Zagreus. Ζαγρεύς est le grand chasseur. Ce dieu du vent, bondissant et hurlant à travers gorges et forêts, jusqu'à ce qu'il fût dominé par des souffles plus impétueux descendus des hautes montagnes, était à la fois chasseur et chassé. A l'origine il est analogue, sinon identique, à Lycurgue le Thrace (*Iliade*, VI, 130-sv.) et Penthée (Euripide, *Bacchantes*) avant d'être leur ennemi. Comme le Wôdan germanique, il entraîne les âmes dans son tourbillon. Tel fut le mythe que des tribus thraces importèrent très anciennement en Phocide et en Béotie. Les femmes qui le fêtaient, Bacchantes, Ménades, Thyiades (Θυάς, Θυιάς, même racine que θύελλα = vent d'orage ; mais H. von Prott donne une étymologie moins convenable), auraient été aussi des démons (femelles) du vent.

Les Phrygiens, passés de Thrace en Asie-Mineure, y firent l'identification de leur Dionysos-Sabazios avec Attis, le malheureux amant de Cybèle, la Terre-Mère, la Magna Mater, que les tribus de l'Ida et du Bérécynthe adoraient avec ses pins et ses bétyles. Une étude très approfondie a été publiée sur Attis par HUGO HEPDING[1]. GEORGES RADET (*L'Artémision de Sardes*)[2], montre un exemple non moins frappant du syncrétisme de ces régions, la Magna Mater, Artémis et Perséphoné, s'associant et se fondant à Sardes l'une dans l'autre. Tout cela est très important pour l'intelligence de la religion romaine tardive.

III. — Rome.

Rappelons quelle base solide à toutes les recherches futures sur la religion des Romains a posée GEORG WISSOWA, dans son ouvrage *Religion und Kultus der Römer*. Le même savant a fait suivre ce livre d'un *Ergänzungsband*[3], où il met en lumière, entre autres choses, les commencements du culte des Lares, protecteurs non de la maison, mais de toute l'exploitation agricole, qui n'ont rien à voir avec les ancêtres ; et la valeur purement rituelle, non personnelle, des fameux « dieux spéciaux » de Varron, *dii proprii*, dieux appropriés à telle ou telle fonction.

Deux écrits instructifs sur les origines sont ceux de CARL THULIN (*Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza*)[4], et de W. GUNDEL (*De stellarum appellatione et religione romana*)[5]. Ce dernier, par l'étude des noms populaires des astres et des constellations, établit que, avant l'invasion des mythes grecs, la sidérolâtrie n'était pas un élément notable de la religion romaine primitive. Bien que les corps célestes fussent conçus comme animés, un seul, Sirius (*stella canicula*),

---

1. *Attis, seine Mythen und sein Kult* (Töpelmann, RgVV, 1903, 5 marks). Voir les théories de l'école anthropologique dans l'ouvrage de FRAZER, *Adonis, Attis and Osiris : Studies in the history of Oriental Religion*, 1906.
2. *Revue des Études anciennes*, Bordeaux, 1904.
3. Beck, Munich, 1904.
4. RgVV, Töpelmann, 1906, 2,80 mk.
5. *Ibid.* 1907, 4,40 marks.

fut sûrement considéré comme un génie — malfaisant — auquel on sacrifiait des chiens. Thulin rapproche les dieux habitants des seize régions (templa) du ciel, tels que les énumère Martianus Capella (Ve siècle ap. J. C.) dans le *de Nuptiis Mercurii et Philologiæ*, des noms divins étrusques qu'on a déchiffrés dans seize des divisions de la surface d'un foie de bronze trouvé à Piacenza. On sait que l'art des haruspices venait de l'Étrurie ; c'est dommage que cette terre antique soit encore si peu connue, en dépit du nombre des monuments.

D'autres influences que celles de l'Étrurie ont d'ailleurs été subies anciennement par la religion romaine, qui s'établissent avec une parfaite certitude historique. Signalons, à quiconque est curieux des origines, le livre de Carter, élève de Wissowa, intitulé *The religion of Numa* [1], titre trop modeste, qui n'est en fait que celui du premier chapitre. Domaszewski *(Dei certi und dei incerti)* [2], présente un essai de description philosophique de l'évolution de cette religion. On y voit comment le *Numen*, cette force inconnue qui meut toutes choses, ce divin à *l'état gazeux* se condense et se fractionne en *numina* solides, ayant chacun leur *nomen*. Carter *(op. cit.)* expose, avec beaucoup de lucidité, les divers stades que la religion romaine a parcourus. Chaque homme a son *Genius*, chaque femme sa *Juno* ; chaque maison a son *Janus* pour la porte, sa *Vesta* pour le foyer, ses *Penates* pour le *Penus*. Les collectivités, curies, état, ont aussi leurs *numina* respectifs ; la nature, la vie agraire, ont les innombrables dieux des *indigitamenta*, ces interminables litanies. Quelques-uns de ces dieux sont déjà personnels aux débuts de l'histoire et reçoivent des offrandes et des sacrifices ; ainsi le dieu du ciel et de la lumière, *Juppiter*, et le guerrier *Mars*, protecteur des champs contre l'ennemi. Mais toutes ces divinités n'ont pas encore de mythologie, car le Romain ne s'interroge pas sur ce qu'elles peuvent être en soi ; il ne s'occupe absolument d'elles qu'au point de vue de la *religio*, c'est-à-dire de l'aide déterminée qu'elles peuvent apporter à l'homme dans telles circonstances déterminées, en dehors desquelles elles semblent n'avoir rien à faire. Cette seule fonction les définit. Ainsi *Juppiter Feretrius*, le lanceur de foudres, qui devient le grand Jupiter Capitolin, est-il le même que *Juppiter Fidius*, gardien de la foi jurée, *Juppiter latiaris*, etc. ? Pareille question eût paru oiseuse. Cette religion est un droit, *jus divinum;* C. la définit : *The science of propitiating the right power on the right occasion*. Le caractère pratique, juridique, l'absence d'imagination de ces paysans du Latium est frappante. La division en *dii certi* et *dii incerti*, de Varron, repose uniquement, selon Domaszewski, sur ce que les premiers peuvent être *indigités* à coup sûr, et que les autres, parce que leur activité est plus indéterminée ou plus haute (ainsi les abstractions morales, Honos, etc), sont plus difficiles à faire intervenir pratiquement. De même que les intérêts pratiques d'une vie agricole servaient de norme à la religion primitive, ainsi Carter montre comment les intérêts sociaux, politiques, militaires et économiques d'une cité qui se développait intervinrent pour fournir de nouveaux dieux *(novensides)* à côté des vieilles

1. London, Macmillan, 1906.
2. ARW, février 1907.

divinités du terroir *(indigetes)*. La politique fit honorer *Diana*, déesse d'Aricie, quand Rome hérita de cette ville la présidence de la ligue latine. Les relations croissantes avec la Grande-Grèce et l'Étrurie firent naître les cultes d'Hercules (Héraklès) pour les marchands venus du midi, et plus tard de *Mercurius*, de *Castor* (pour la cavalerie), de *Minerva* (la *Menrua* étrusque) pour les artisans. Plus tard, celle-ci devint Athéna, qui lui passa toute sa mythologie, comme Diana devint Artémis, comme *Juppiter Optimus Maximus*, ce dieu de la grandeur politique de la République romaine, s'identifia au grand Zeus des Grecs, et la somme des Junons, *Juno Regina*, à son épouse Héra.

Le culte d'Apollon, d'abord venu comme dieu de la médecine, fut la cause déterminante de cette hellénisation ; car il amena l'introduction des *livres sibyllins*, apportés de Cumes (Grande Grèce) et les oracles de ceux-ci, consultés dans les calamités ou les perplexités politiques, firent d'abord venir de Cumes, pendant une famine, avec une cargaison de grains, (496), la déesse du grain, Déméter (Cérès) accompagnée de Coré et de Dionysos, comme à Éleusis. Un autre oracle (205) fit venir d'Asie le bétyle de la Magna Mater, avec son culte désordonné, pour aider les Romains à chasser d'Italie Annibal. C'était le déclin de la religion romaine ; désormais la porte est large ouverte à l'invasion des mythes et du mysticisme gréco-oriental. Auguste, après avoir pacifié la république, fit tous ses efforts pour réinfuser du sang dans le culte national ; mais des mesures administratives peuvent-elles ranimer une religion qui a perdu son empire sur les âmes ? Le culte du Genius de l'empereur, et même de l'empereur vivant, qui, comme incarnation de la puissance romaine, arrive presque à effacer Juppiter O. M., fut la seule conséquence durable de cette réforme. Sur l'attente messianique (au sens large) qui accompagna le réveil religieux et le rétablissement de la paix, nous avons une donnée intéressante dans la 4e Églogue de Virgile (R. S. Conway, *The Messianic Idea in Vergil*, H. J. janv. 1907.) On espérait, sous le consulat de Pollion (40 av. J. C.) qu'il allait naître à Octave un fils capable de compléter l'œuvre de son père en ramenant l'âge d'or ; mais l'enfant qui naquit, ce fut la trop fameuse Julia.

Fr. Cumont, si connu par ses beaux travaux sur le Mithriacisme, nous donne dans R. H. R.[1], une vue des plus suggestives de ce qu'était devenue la religion sous l'empire. Il étudie principalement l'introduction à Rome du culte d'Attis et de la Magna Mater, qui se confondit avec la *Mâ* de Cappadoce analogue à l'Anâhita perse, identifiée aussi à la Bellone italique dont les prêtres *(fanatici)* dépassaient encore en extravagances les Galles de Cybèle. Comme les hommes seuls pouvaient prendre part aux mystères de Mithra, leurs femmes se faisaient initier à ceux de la Grande Mère ; d'où union intime des deux cultes. Le *taurobole*, cette sanglante aspersion qui faisait du néophyte un *renatus in æternum*, s'introduisit dans le culte de Cybèle. Attis eut l'honneur de se fondre avec Mithra ; il se fondit aussi avec le dieu phrygien lunaire Μήν, devenu le soleil Μηνοτύραννος, et avec Dionysos-Bacchus-Sabazios. Comme celui-ci, pour les syncrétistes, était parfois le même que le dieu des Juifs (Σαβάζιος =

1. *Les Cultes d'Asie-Mineure dans le paganisme romain*, RHR, 1905.

Σαβαωθ), Attis finit par y gagner le titre de Ὕψιστος, Altissimus, épithète commune au Baal-Samin de Syrie, à Jupiter (v. Fr. CUMONT, *Juppiter Summus exsuperantissimus* A. R. W. novembre 1906) et à Jéhovah. Dans ce syncrétisme effroyable, on trouve des invocations Ἄττει ὑψίστῳ καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν. Une entité divine unique et polymorphe, Mithra-Attis-Osiris-Adonis-Pan-Bacchus forme le *Sol invictus* de cet hénothéisme solaire qui devint la religion dominante à Rome à partir du IIIe siècle, religion d'ailleurs essentiellement païenne et naturaliste au fond, et grande ennemie du Christianisme. On était loin des *indigitamenta*, quoique ceux-ci, officiellement, ne fussent pas encore oubliés. Mais les débuts de la religion romaine historique sont peut-être la phase la plus intéressante de toute cette évolution : car ils nous montrent comment ce sont les influences sociales ou politiques qui contribuent le plus essentiellement au développement d'une religion naturaliste, et le légalisme des Romains donne à ce processus une précision presque schématique.

IV. — Celtes, Germains et Slaves.

Le chercheur qui aborde l'étude des religions des Aryas septentrionaux se sent, au contraire, sur un terrain mal exploré et mal affermi. Outre la difficulté de faire entre ces peuples des partages ethniques et religieux bien exacts, les sources ne peuvent être utilisées qu'avec une critique très prudente. En effet, en dehors des données, trop rares, de César, Strabon, Lucain, Tacite et de quelques autres anciens, et des monuments archéologiques, souvent moins explicites encore, nous n'avons que l'Edda, les Sagas, les légendes kymriques ou gaéliques, les chroniques des évêques et des moines allemands ou slaves du Moyen-Age, tous documents assez tardifs, au moins quant à leur rédaction, et très souvent déguisés en légendes chrétiennes, ou élaborés à un point de vue chrétien. Joignez-y la piété filiale vis-à-vis des ancêtres qui agit visiblement sur l'exégèse de plus d'un érudit moderne. Vous comprendrez alors la difficulté de l'étude d'un passé qui nous tient encore de si près, et le mérite des savants qui arrivent, malgré tout, à proposer, sinon des synthèses parfaites, du moins des vues à la fois larges et objectives.

Celtes. — Nous ne parlerons pas des races celtiques apparentées aux Italiotes, qui occupaient toute l'Europe centrale pendant l'âge du bronze, parce qu'on ne peut guère faire sur leur religion que quelques inductions tirées des noms géographiques. Les plus anciens Celtes bien connus sont ceux de la Gaule. Parmi les ouvrages récents qui les concernent, citons ceux de CAMILLE JULLIAN (*Recherches sur la religion gauloise*),[1] de CALLEGARI (*Druidismo nell' antica Gallia*) et l'opuscule de DOTTIN (*La religion des Celtes*)[2] qui met à la portée du public lettré les principaux résultats des travaux de Bertrand, de d'Arbois de Jubainville,

1. Bordeaux, Féret, 1905.
2. Coll. « Science et Religion », Bloud, Paris, 1904.

de Jullian, de Gaidoz, etc. E. ANWYL (*Celtic religion in pre-christian times*)[1] essaie une reconstitution préhistorique de la religion celtique commune. Quelle qu'elle pût être, nous trouvons, aussi haut que l'histoire puisse remonter, les Celtes élevés au-dessus du polydémonisme. Leurs dieux personnels, dont le nom révélait peut-être d'anciens dieux de la végétation, ou des dieux totémiques, comme Epona, (rac. cheval), Tarvos (taureau), Artio (ours), ont à leur tête des divinités de la guerre ou de la civilisation. Le plus haut de tous paraît être celui qu'on identifia à Mercure, (Artaios et autres noms), qui trônait dans le fameux temple du Puy-de-Dôme.[2]

Les premiers venus des Celtes dans l'Europe occidentale insulaire (Gaëls) et les derniers (Kymris) nous ont seuls laissé des textes considérables. CHARLES SQUIRE nous offre une synthèse de leur mythologie.[3] La caractéristique qui se dégage de toutes ces études sur les religions celtiques, c'est d'abord l'institution sacerdotale des druides, en Gaule et en Bretagne ; puis la grande place tenue par la doctrine de l'immortalité, avec ou sans transmigration des âmes (cette dernière conception, voisine de celles du pythagorisme et de l'orphisme, ne paraît pas attestée universellement) ; et enfin, la préoccupation de l' « Autre Monde », qui, bien plus souvent que comme une triste région souterraine, apparaît sous l'aspect d'îles lointaines et enchantées, le « Pays de l'Eté ». Les divers peuples celtiques descendaient de divinités de ce monde-là : les Gaulois, selon César, de *Dis-pater* ; les ancêtres des Gaëls en étaient venus pour conquérir la verte Erin sur les dieux, les *Tuatha de Danann* ; c'est de là aussi que *Hû-Gadarn* avait amené les Kymris en Bretagne. Par contre, le firmament, les dieux solaires, lunaires, sidéraux, ne règnent pas dans ces panthéons comme dans ceux des pays au ciel bleu.

Germains. — KAUFMANN a écrit dans A.R.W., en 1904, un substantiel Bulletin pour l'ancienne religion germanique. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE en 1902, avait publié un ouvrage (traduit du hollandais en anglais), la *Religion des Teutons*, où il ramenait son sujet à l'unité autant qu'il est possible dans l'état de nos connaissances. Car il y a une grande distance entre les cultes indiqués dans la *Germania* de Tacite, et la religion scandinave que W. A. CRAIGIE nous résume dans le petit ouvrage intitulé *The Religion of ancient Scandinavia.*[4]

Voici ce qui paraît établi, pour l'époque historique, dans les travaux récents. L'ensemble de la religion germanique présente — à part l'absence du druidisme — une grande analogie avec celle des Celtes. Elle est faite pour des guerriers et pleine de sacrifices sanglants. Les dieux batailleurs admettent pourtant dans leurs rangs des figures plus douces, telles que Frey et Freya, et surtout l'idéal Balder. Les deux divinités les plus connues sont Thor et Wôdan (Odin) ; la mythologie a

---

1. RAM, 1906.

2. Aujourd'hui, les celtisants inclinent à faire de la prétendue trinité « Teutatès Esus Taranis » des dieux locaux et isolés d'entre la Seine et la Loire. Voir S. Reinach, *op. cit.*, avec la recension de MYVANWY RHYS, H. J., avril 1907.

3. *The mythology of ancient Britain and Ireland*. RAM 1906

4. RAM, 1906.

fait du second le père du premier ; il est pourtant très vraisemblable que Thor est plus naturaliste et plus ancien. Il lançait la foudre comme Indra, comme Jupiter, et fut identifié à celui-ci (Jeudi, Donnerstag, Thursday).[1] Odin, (comme le Gwyddion celtique auquel il ressemble de tous points d'après le Prof. Rhys), aurait été un dieu ou un héros de la civilisation. C'est aussi à Mercure, patron du commerce, qu'on l'identifia, non moins que le grand dieu gaulois (Mercredi, Wednesday). Il était aussi le dieu de l'inspiration poétique et des scaldes ; ce fut peut-être toujours là sa caractéristique en Norwège et en Islande. Mais ailleurs son culte devint si prépondérant qu'il fut considéré comme le grand dieu, le père de Thor, et prit aussi les fonctions de dieu de la guerre, autrefois remplies par *Tiu* (Mardi, Tuesday). Comme le Dionysos thrace, c'était aussi un dieu des morts ; il conduisait au Walhalla, à travers les airs, les âmes des guerriers, et le souvenir de cette croyance a donné la superstition de la « Wilde Jagd » et de la « haute chasse » du folk-lore allemand et français. (Voir là-dessus WENIGER, *Feralis exercitus* A.R.W. mai 1906 et fév. 1907). Cette caractéristique ne pouvait que confirmer son identité avec Mercure-Hermès, le Psychopompe, qui, lui aussi, par un de ses côtés naturistes, était un dieu du vent. (v. Gruppe, p. 1334).

KAHLE a étudié le « Crépuscule des dieux » (*Ragnar kmythus*, A.R.W., 1905-1906). Ce mythe de la destruction future de toutes choses, Ases et Vanes, soleil, humanité, par le loup Fenris et autres monstres, puis d'un renouvellement et d'un âge d'or où d'autres hommes et d'autres dieux (peut-être les premiers ressuscités) vivraient heureux à jamais avec Balder, le jeune dieu mort avant les autres, a pu être fort influencé par des idées eschatologiques chrétiennes, et Balder lui-même, qui contraste si fort avec ses rudes collègues, fortement christianisé. Le fond du mythe paraît cependant à Kahle découler d'une source bien germanique.

A titre de curiosité, pour faire voir ce que certains érudits demandent à notre foi, citons les *Beiträge zur Mythologie* de FRIEDRICH FISCHBACH [2], vaillant effort pour reconstituer sur les bords du Rhin la topographie d'Asgart et de Mitgart, y retrouver le site de la Troie préhomérique et démontrer que la Bible, Homère, etc., dépendent en grande partie des histoires de l'Edda. Toutes les fantaisies pangermanistes et panceltistes ne doivent d'ailleurs pas nous faire oublier la profondeur de l'influence de ces mythes, non seulement sur notre folk-lore, mais sur toutes nos modernes imaginations occidentales, et sur l'art.

Autres peuples. — A propos de la religion des Finnois (leur habitat au moins permet de les rapprocher des Indo-Européens), citons KAARLE KROHN (Kalewâlan runojen historia)[3] qui démontre qu'Ilmarinen fut dieu avant d'être le héros forgeron. Sur les religions des peuples baltiques (Lithuaniens, Lettons, Prussiens), et des Slaves, nous ne connaissons pas de travail récent de quelque étendue. Une connaissance

1. Les noms germaniques des jours de la semaine remontent à l'époque romaine.

2. A. Bass, Leipzig, 1906.

3. *II. Ilmarinen.* Helsingfors.

approfondie de leurs religions est pourtant des plus désirables, car, si les Slaves et les Iraniens étaient proches parents, elle aiderait peut-être à porter quelque lumière dans les obscurs et passionnants problèmes que soulève l'Avesta.

V. — Iraniens.

Il est de mode aujourd'hui, parmi les critiques indépendants, de faire dériver de la religion des Perses presque toutes les hautes idées du judaïsme postérieur, notamment en ce qui concerne les hypostases, l'angélologie, la résurrection. Même des écrivains objectifs comme Bousset[1], sont très favorables à cette conception. D'autre part, on n'ignore pas que l'illustre James Darmesteter renversait ce rapport, et faisait remonter au judaïsme alexandrin la plupart des caractères spéciaux du mazdéisme, cette religion monothéiste, ou à peu près, à laquelle on ne peut refuser une haute inspiration morale.

Si un point seulement semble bien établi, — on le reconnaîtra quand certains engouements seront passés, — c'est qu'il n'est pas critique de parler de la « religion des Perses » comme d'un continu toujours identique à travers l'histoire de l'antiquité. Les textes des Grecs et les inscriptions des Achéménides nous édifient là-dessus. Cyrus, élu de Mardouk le Babylonien, Xerxès, qui immole mille bœufs à Athéna, Darius, adorateur de Mazda « et autres dieux » sont des monothéistes bien accommodants, en tout cas pas du tout zoroastriens. Dans le zoroastrisme lui-même, relevons le caractère essentiellement sacré de certaines créatures, comme la Terre, ou même divin, comme pour le feu, fils de Mazda, opposé au caractère essentiellement mauvais des animaux ahrimaniens ; la surabondance des lois de pureté, d'origine plus naturaliste que morale ; la limitation du pouvoir de Mazda en face d'Angra-Mainyu (celui-ci peut-être identique aux origines au méchant Rudra védique) ; la liaison qu'ont conservée les Ameshas Spentas, ces hypostases divines, avec des catégories d'êtres matériels, ainsi Vohu-Mano (la Bonne Pensée) avec les troupeaux ; la vénération du bœuf et du chien, etc. Tout cela décèle clairement des origines naturalistes, dont la réforme zoroastrienne prêchée dans les Gâthas n'a pu effacer toutes les traces.

Le culte du feu Atar, l'offrande de la boisson Haoma (Soma), qui ne sert plus sans doute à mettre les dieux en ribote, comme dans le pays du bon Indra, mais n'en subsiste pas moins, une foule de noms propres, le mythe de Yima (Yama védique), sans parler des identifications proposées par Oldenberg entre Ahura-Mazda et Varuna, également dieu moral, entre les Ameshas Spentas et les Adityas, tout cela nous reporte à des origines indo-européennes, ou indo-iraniennes tout au moins. Le culte d'Anâhita, qui ressemble par trop, avec ses prostitutions sacrées, à Ishtar et à Aphrodite, nous donne de la religion perse, antérieure aux Arsacides, une image qui est loin de répondre au zoroastrisme

1. Voir son ouvrage *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2me édition, chap. XXV.

conventionnel basé sur l'exégèse des Gâthas. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier en lisant, par exemple, l'étude de PFLEIDERER,[1] ou le philosophe historien n'échappe pas complètement au reproche de voir la religion perse à travers la théologie pehlvie du IXe et du Xe siècle de notre ère. L'étude de HERMANN OLDENBERG[2], dans K.D.G. est plus réservée, et se recommande de toutes les qualités habituelles de l'auteur.

Le P. LAGRANGE[3], sans souscrire à la thèse radicale de Darmesteter, croit le zoroastrisme — Zarathushtra lui-même est-il historique ou mythique? — influencé, en ce qu'il a de propre, par des idées juives et grecques. Les Gâthas de l'Avesta ne sauraient dater d'avant les rois parthes; et la réforme qu'elles introduisent, commencée au plus tôt vers 150 av. J.-C., n'aurait meme pas tout à fait réussi, puisque le reste de l'Avesta renferme de nombreux vestiges de la persistance d'une religion encore naturaliste.

Quels ont été les rapports de la religion iranienne avec Babylone? Il y en a eu de certains, puisqu'on lit le nom d'Ahura-Mazda (As-sa-ra ma-ash) dans la bibliothèque d'Assurbanipal, sous une forme linguistique tres ancienne. Récemment, une tentative a été faite[4] pour rapprocher le dernier sauveur mazdéen, le *Saoshyant*, (qui, né d'une mère vierge, fécondée par la semence miraculeusement conservée de Zarathushtra, doit présider à la résurrection générale et établir le Royaume éternel du bien), et Shamash, le dieu-soleil babylonien, capable, lui aussi, de ramener les morts à la vie (Shamash=Shawash, Σκώς dans Hésychius). Mais il a été vite répondu que ce titre de Saoshyans (c'est un titre, le nom propre du personnage est *Astvat-ereta*) n'est qu'un participe futur du verbe *Sav*, *faire prospérer : Sao-shy-ans*, comme λυ-σ-ον-τ de λύω. Encore un coup indirect au panbabylonisme. Certains savants vont même bien loin dans cette revendication d'indépendance de la religion iranienne vis-à-vis des Sémites; c'est ainsi que Gressmann[5] se déclare favorable à la thèse d'Eichhorn d'après laquelle les plus hautes idées de la religion babylonienne lui seraient venues de Perse. Ce qu'il faudrait démontrer.

Chacun sait, surtout depuis les travaux de Cumont, la place que le dieu indo-iranien Mithra, divinité solaire, en un temps parèdre d'Anâhita, tint dans la religion de l'empire romain, à partir du IIIe siècle.

Au cours du Moyen-Age, le Mazdéisme accentue de plus en plus son monothéisme et son universalisme. F. ROZENBERG a traduit *Le livre de Zoroastre*, un exposé en vers des légendes relatives au grand fondateur, fait par un prêtre guèbre du XIIIe siècle, Zarthust-i-Bahrâm ben Padjû.

---

1. *Religion und Religionen.* — Die Religion Zarathustras und der Mithraskult. München, Lehmann, 1906.

2. *Die iranische Religion* K d G, Teil I, Abteilung III, I, *Die orientalischen Religionen.* 1906.

3. *La Religion des Perses*, Paris, Lecoffre, 1904. Extrait de R. B. Janvier, avril.)

4. HJ. *The Zoroastrian Messiah* du REV. A. SMYTHE PALMER, oct. 1908, avec note de Mgr Casartelli, évêque catholique de Salford (HJ. janv. 1907) et réponse de S. P. (HJ. avril 1907.)

5. Dans son « Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie », p. 292.

Aujourd'hui, presque annihilé par les victoires du Christianisme, puis de l'Islam, le mazdéisme subsiste chez les 100.000 Parsis de l'Inde qui sont fiers de leur religion. S.A. Kapadia (Die Lehren des Zoroaster) a publié un petit livre d'édification mazdéenne — je n'ose tout à fait dire de propagande — destiné au public européen.

VI. — Inde.

Combien différent du développement religieux des Perses fut celui de leurs frères les Hindous !

Comme l'Inde exerce toujours une vraie fascination sur notre public lettré, ses religions sont l'objet, chaque année, d'innombrables études en Angleterre, en France, en Allemagne, en Italie, en Amérique. Nous tâcherons de signaler brièvement les plus importants des récents travaux.

1° *Vedisme.* — Parmi les études particulières qui permettent de s'orienter dans la jungle des Védas, signalons *Agnistoma*, de W. Caland et V. Henry[2] ; on y trouve une description scientifique et complète de la forme normale du sacrifice du Soma. Le même savant traducteur de l'Atharva-Véda, V. Henry a publié un écrit important sur *la Magie dans l'Inde antique*[3], où il se montre toujours « philologue » intransigeant, ennemi déclaré de l'école anthropologique, avec son « sauvage-type » son totémisme, etc. Signalons encore de lui *Les littératures de l'Inde*[4].— A. A. Macdonell (*The Brhaddevatâ attributed to Caunaka*)[5], collationnant toutes les sources manuscrites où existent des passages de ce poème, présente ainsi un sommaire des divinités et des mythes du Rig-Véda. Le poète, dans sa théologie dominée par la conception ritualiste, défend la « théorie des trois Agni », le terrestre (Agni), le médian (Indra), le céleste (Sûrya). — N'oublions pas le substantiel résumé d'Oldenberg, un docteur en la matière, s'il en est un, dans K.D.G. (*Die indische Religion*).[6]

2° *Hindouisme.* — O. montre précisément, dans l'article cité, comment la confusion des dieux dans le culte et les invocations des Védas, préparait la voie au panthéisme, par l'absorption de tous dans le Brahma universel. La philosophie, à partir de Upanishads, se chargea du reste. L. D. Barnett (*Hinduism*)[7] donne un résumé clair et utile du développement de cette nouvelle forme de la religion des Indes, antérieure au bouddhisme dans ses origines, et qui, sous son double aspect du Vishnouisme et du Çivaïsme, est encore celle de 219 millions d'hommes.[8]

---

1. Volckmann. Rostock, 1907, coll. *die Weisheit des Ostens*, 1er volume, traduit par Heinck. Je ne connais pas l'original anglais.
2. I. 1. Paris, 1906.
3. Paris, Dujarric, 1904. — V. Henry est mort le 6 Février 1907.
4. Paris, Hachette, 1904
5. Cambridge (Massach.) 1904
6. Op. cit.
7. RAM. 1906.
8. Nous empruntons ce chiffre, comme tous les autres renseignements statistiques à Söderblom, *die Religionen der Erde*, RgVb 1905

Notre collaborateur A. Roussel a publié en 1904 (Guilmot, Paris), un deuxième volume de la traduction du *Ramâyana*, comprenant *l'Aranyakânda*, la *Kishindhâkânda* et le *Sandarakânda*. Le même a exposé dans le *Muséon* (Louvain 1905-1906) *Les idées religieuses et sociales du Mahâbhârata d'après Adiparvan*, et commencé dans la présente Revue une série d'études sur la *Théologie brahmanique d'après le Bhâgavata-Purâna* (avril 1907). Paul Oltramare fait *l'Histoire des idées théosophiqaes dans l'Inde*. Le tome Ier *(Théosophie brahmanique)* a paru en 1906 dans la *Bibliothèque d'études* du Musée Guimet, t. XXXIII.

D'après G. Thibaut *(The Vedântâ-sutras, with the commentary of Râmânuja, translated)*,[1] la philosophie védantique n'enseigne pas l'idéalisme intégral, mais il y reste une forte part d'esprit religieux, au sens précis. Un Hindou, Rai Bahadur Lala Baij Nath (*Hinduism ancient and modern*)[2] qui, bien qu'au courant des travaux critiques, admet l'historicité de Krishna, de Râmâ, et autres avatars de Vishnou, présente aux publics hindou et européen à la fois une apologie du monisme de cette philosophie. D'ailleurs, l hindouisme trouve des défenseurs, voire des apôtres, jusqu'en dehors de l'Inde. Qu'on lise par exemple William Tully Seeger (*The vital value of the Hindu God-idea*).[3] La poésie dont s'enveloppe ce mouvement ne compense pas le défaut de sens critique dont nos théosophes font preuve. D'ailleurs, pour apprécier l'état actuel de cette religion confuse, recommandons l'ouvrage, qui n'a pas vieilli, d'un missionnaire français des débuts du siècle dernier, l'abbé Dubois. Ce livre, oublié en France, mais justement estimé en Angleterre, vient d'être traduit en anglais sur le manuscrit complet : Dubois and Beauchamp, *Hindu manners, customs and ceremonies*.[4] Pour se représenter le milieu de l'hindouisme ancien, l'historien des religions sera fort aidé par *The early history of India* de Vincent A. Smyth,[5] quoique ce soit une histoire politique avant tout.

3° *Bouddhisme*. — Oldenberg (art. cit.) donne en six pages la moelle de ses travaux sur le Bouddhisme primitif. Julius Dutoit (*Das Leben des Buddha*)[6] écrit la vie de Gotama suivant un choix judicieux de textes du Tipitaka pâli qu'il traduit littéralement. Rappelons au lecteur que le bouddhisme primitif, dès le concile de Vésâli, c'est-à-dire un siècle après la mort de Gotama, s'orientait vers la scission en deux doctrines, ou groupes de doctrines : celles du « Petit véhicule » (Hînayana), les plus authentiques, avec leur Nirvâna imprécis ou négatif, leurs dieux qui ne sont que des êtres en marche, comme les autres, vers l'affranchissement, et leurs prescriptions avant tout morales ; et celles du « Grand Véhicule » (Mahâyâna), qui, envahies par l'hindouisme, réintègrent tous les éléments proprement religieux que Gotama, cet ascète laïque, à la mentalité façonnée par la philosophie dualiste-athée Sâm-

1. *Sacred Books of the East*, XLVIII, Oxford, 1904.
2. Meerut, 1905.
3. HJ. octobre 1906.
4. Oxford, Clarendon Press, 3e édit 1906
5. Oxford, 1904.
6. Leipzig Lotusverlag, 1906.

khya,[1] avait négligés, ou exclus de son enseignement : un Nirvâna positif, un être suprême, Bouddha éternel, dont les nombreux bouddhas, Gotama compris, ne sont que des manifestations, la prédominance du culte des Bodhisattvas, bouddhas futurs qui, dans leur existence actuelle, céleste ou terrestre, n'ayant pas encore atteint le plein Nirvâna, sont plus près des hommes, et plus aptes à remplir la fonction commune de dieux. C'est d'après les livres sacrés du Sud, le canon pâli du Petit Véhicule, que Dutoit a écrit sa vie de Bouddha, en la faisant précéder d'une introduction en XXII pages sur la littérature canonique du Hinayâna. L'ouvrage est à recommander. — NEUMANN (*die Reden Gotamo Buddho's*)[2] a traduit les entretiens du Bouddha, appartenant à la tradition la plus authentique, qui sont contenus dans le Sutta-Nipâta, cinquième recueil du Sutta-Pitaka pâli. — L. DE LA VALLÉE-POUSSIN (*Introduction à la pratique des futurs bouddhas, par Çantideva*)[3] étudie, avec traductions, ce traité de la vie spirituelle d'un théologien du VIIe siècle. H. HACKMANN (*der Ursprung des Buddhismus*)[4] résume les connaissances actuelles sur l'état primitif de la doctrine et les commencements de la diffusion du bouddhisme, sous ses deux formes, à travers l'Extrême-Orient. — A. FOUCHER (*Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*)[5] explique les *Sâdhanas*, formules de conjuration mâhâyaniques, répondant à une collection d'images qu'il avait précédemment étudiée. Gotama n'y est invoqué que trois fois, et les Bodhisattvas occupent toute la place. A ce propos, GOBLET D'ALVIELLA fait justement remarquer, (dans une recension de R.H.R., 1905) que ces formes du culte, bien antérieures à la réforme de Gotama, marquent, dans l'Inde même, la revanche, non seulement de l'hindouisme, mais des croyances populaires préhistoriques sur le bouddhisme du canon pâli. — MAX WALLESER (*Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*)[6] découvre : 1° le réalisme dans les écritures pâlies et le Milinda-Panha ; 2° le nihilisme théorique à partir de l'époque de Nâgârjuna (IIe siècle ap. J.-C.) ; 3° avec Aryâsanga, le subjectivisme idéaliste. Ce sont là noms du passé. Pour connaître l'état du bouddhisme dans l'Inde actuelle, voir H. HACKMANN (*Der südliche Buddhismus und der Lamaismus, chap. 3*)[7] qui décrit la religion hînayânique, desséchée et dégénérée, de Ceylan, où elle recouvre à peine, malgré sa splendeur matérielle, le culte de la nature et des démons ; et SYLVAIN LÉVY, pour le Bouddhisme himalayen (*le Népal, étude historique d'un royaume indou*)[8]. Là, si près de la patrie de Gotama, bouddhisme mâhayânique

---

1. Voir R. PISCHEL, *Leben und Lehre des Buddha*, coll. *Aus Natur und Geisteswelt*, Teubner, 1906.

2. Leipzig, 1905.

3. *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, Paris, 1906-1907.

4. Rg Vb. 1905. Les trois petits ouvrages mentionnés de cet auteur sont du plus vif intérêt, et accessibles à tout lettré.

5. *Bibliothèque des Hautes-Études*, XIII, Paris, Leroux, 1905.

6. Heidelberg.

7. Rg Vb. 1905.

8. AMG Bibl. d'études, XVII, Leroux, 1905. — Rappelons *Buddhist India*, de RHYS DAVIDS, Londres 1903.

et civaïsme subsistent à côté l'un de l'autre, avec une foule d'infiltrations réciproques. — On peut dire que, dans l'Inde actuelle, le bouddhisme se survit, moins bien conservé peut-être que le jaïnisme, son contemporain et rival.

VII. — Extrême-Orient

1° *Indo-Chine* (moins l'Annam). — En Birmanie, Siam et Cambodge, la religion dominante, nationale, est le bouddhisme du Hînayâna, dont le savant voyageur H. Hackmann nous présente le tableau dans le petit ouvrage signalé ci-dessus *(Südliche Buddhismus)*. Les rois de Siam et du Cambodge sont au nombre des fidèles laïques. C'est en Birmanie, le pays des pagodes, que l'esprit de contemplation et de bienveillance bouddhiques a le plus pénétré le peuple, et que les moines sont restés, dans l'ensemble, le plus fidèles à leur vocation. Pourtant, même là, le bouddhisme a poussé la tolérance que lui impose sa propre pauvreté religieuse jusqu'à s'accommoder à un polydémonisme grossier, le culte des *Nat*.[1]

2° *Thibet et Mongolie*. — A. Grünwedel *(der Lamaismus)*[2] fait un historique et un exposé très soigné de la forme rigoureusement ecclésiastique que le bouddhisme a prise au Thibet. Sur le haut plateau d'Asie préexistait une religion qui subsiste encore malgré les lamas, la religion « *Bon* », naturisme et chamanisme analogue à celui des autres tribus turques et mongoles. La doctrine du Mahâyâna y fut introduite au VIIe siècle de notre ère par le roi Srong-btsan-sgam-po, sous l'influence d'une de ses femmes, une princesse hindoue. Dans la religion thibétaine, chaque Bouddha historique ou censé tel du Grand Véhicule» est le centre d'une trinité, dont les deux autres membres sont : 1° un Bouddha céleste, « double » éternel de celui de l'histoire ou de la légende, et 2° un Bodhisattva engendré par un acte spirituel du Bouddha céleste. Il y a aussi des énergies féminines divinisées (*sakti* sanscrit) de Bouddhas et Bodhisattvas. Toutes ces intelligences sont des manifestations ou attributs personnifiés du Bouddha suprême. Le Nirvâna est un Paradis. D'ailleurs, la magie mystique (*Tantra*) se mêle à toute la religion. Le lamaïsme a été fondé au milieu du VIIIe siècle, et la hiérarchie s'est organisée fortement au XIIIe siècle, après Gengis-khan. Au début du XVe eut lieu la réforme de Tsong-Kha-pa, à la suite de laquelle l'« Église jaune » revenue partiellement aux traditions mahâyâniques des origines, a dominé jusqu'à nos jours l'« Église rouge » non réformée. Elle a deux souverains pontifes : le Dalaï-lama, incarnation de Bodhisattva *Padmapâni* (*Avalokiteçvara*) et le Ta-schi-lama, incarnation d'*Amitâbha*, père spirituel du précédent, et double céleste (Dhyâna-Bouddha) de Gotama. A la mort de chaque dalaï-lama, Padmapâni se réincarne aussitôt dans un enfant qui doit naître neuf

1. Sur le Cambodge, on lira avec intérêt Adhemar Leclère : *Livres sacrés du Cambodge* (AMG); Aymonier, *Le Cambodge* ; Georges Maspéro (le fils de l'Égyptologue) : *L'Empire Khmer*. Paris et Pnom-Penh.

2. Dans KdG. *op. cit.*

mois après le décès, et devient dalaï-lama à son tour. Aussi les chefs religieux sont-ils objet de culte de leur vivant même. La théorie très ancienne peut être empruntée au vishnouisme. En diverses femmes s'incarnent des sakti. Nicolas II de Russie, chose remarquable, est une incarnation de la déesse Târâ, honneur qu'il partage avec une nonne de Lha-sa. L'empereur de Chine est celle du Bodhisattva Mandjushri[1] Les lamas ont été fort mêlés aux révolutions chinoises ; depuis 1750, ils sont incorporés au mandarinat. La littérature canonique est monstrueusement riche, puisqu'elle comprend des milliers de commentaires indigènes en plus des livres, déjà innombrables, du Tripitaka sanscrit.— Le Thibet vit en pleine théocratie ; les lamas font assez durement sentir leur autorité aux pauvres laïques et éblouissent le pèlerin mongol qui vient, de son steppe, se prosterner devant eux, dans leurs monastères-forteresses, en bravant tous les dangers de la route à travers ce pays d'épouvantes. V. HACKMANN, *op. cit.*

3° *Chine et Corée*[2]. — HERBERT A. GILES nous a donné un exposé historique des religions de l'ancienne Chine[3], particulièrement intéressant par ses citations nombreuses de penseurs chinois. Nous résumons les traits principaux d'une étude plus systématique, celle de J. J. M. DE GROOT, *Die Religionen der Chinesen*, K.D.G. *op. cit.*

La religion officielle de la Chine s'appelle confucianisme (du nom de Kong-tse ou Confucius, VIe siècle av. J.-C.) et l'idée maîtresse en est la réduction à l'unité de la cosmologie, de la politique et de la morale. Ce n'est pas un pur matérialisme utilitaire comme on aime à le dire. Au sommet se trouve le Ciel (*Tien*, dont « *Shang-ti* » n'est sans doute qu'un nom plus personnel, plus religieux), et la Terre ; au-dessous, une infinité de petits dieux ou génies naturistes, des héros, comme les empereurs mythiques et Kong-tse lui-même. *Tao* (la voie, le cours de la nature et des événements) est l'âme de Tien, composée des principes *Yang* (mâle) et *Yin* (femelle). Même dédoublement dans l'ame de l'homme (*Schen* éthéré, divin, et *Kwei* spectral). Le culte stellaire est très florissant, l'astrologie une institution d'état ; il existe tout un système chronomantique, basé sur la révolution de la planète Jupiter, règle du Tao, autour du soleil. — Les prêtres sont l'empereur, qui offre au Ciel les quatre grands sacrifices annuels, puis les vice-rois, préfets, sous-préfets. Le culte des ancêtres particuliers, assez connu en Europe, s'accomplit à l'intérieur de chaque famille. — D'ailleurs le confucia-

---

1. Il est possible qu'après l'expédition du colonel Younghusband, S. M. Edouard VII ait un jour un honneur semblable. Sur cette expédition (1903-1904), on peut lire L. WADDELL, *Lhasa and its mysteries*; E. CANDLER, *The unveiling of Lha-sa* ; P. LANDON, *Lhasa an account of the country and people of Central Tibet* (tous à Londres, 1905). Comp. l'ancien travail, si connu, du P. Huc, missionnaire Lazariste.

2. Sur l'Annam, nous ne connaissons guère de travaux religieux récents d'intérêt général. Ce pays est dans les mêmes conditions religieuses que la Chine : confucianisme en haut, bouddhisme mêlé aux superstitions préhistoriques, en bas. Voir pourtant H. PARMENTIER, *Annam*, qui, dans l'histoire ancienne de ce pays, montre qu'il y eut invasion de Çivaïsme au temps des Chams. (*Conférences faites au Musée Guimet*, t. XX).

3. *Religions of ancient China*, RAM, 1905.

nisme ne peut être regardé comme une religion spéciale ; ce n'est que la codification officielle et plus ou moins rationalisée, dans les livres classiques ou canoniques rédigés par Kong-tse, d'une vieille religion mongolique qui se perd dans la nuit des temps. C'est le *Tao-kiao* (taoïsme). Elle a ses solitaires et ses moines, ce qui est peut-être un emprunt au bouddhisme, ses prêtres populaires, ou plutôt ses chamans, les *Wu*, qu'on consulte beaucoup pour la divination, surtout pour l'emplacement des tombeaux. C'est par erreur qu'on rattache cette religion au nom du philosophe Lao-tse, contemporain et aîné de Confucius : il en a tout au plus donné la mystique, que son élévation et son obscurité rend d'ailleurs peu accessible aux Chinois. Le livre sacré le plus cher aux Taoïstes n'est pas le fameux *Tao-te-king* de Lao-tse, (qu'a traduit en français Stanislas Julien), mais bien le *Yih-king* rédigé par Confucius. — D'ailleurs, la zoolâtrie, la dendrolâtrie, l'idolâtrie sont partout ; tout ou partie de l'âme des dieux s'incorpore à chacune de leurs statues.

Pfleiderer *(op. cit.)* étudie d'une façon intéressante le Tao de Lao-tse. Guimet (dans une conférence au Congrès des religions de Bâle, 1904) fait venir ce Tao de l'Inde ; il représenterait à la fois le Brahma, le Karma (causalité), le Dharma (loi morale) et la Bodhi (illumination). La Chine aurait donc été dès longtemps préparée à accueillir le bouddhisme.

Il y fit son apparition en 65 de notre ère, peut-être sous la forme hinayânique, mais le « Grand Véhicule » l'emporta bientôt. L'opposition de son esprit à celui de Confucius lui attira de violentes persécutions, entre autres celle de 844, sous la dynastie Thang. Pourtant il s'est implanté. Mais la surveillance tracassière de l'État, les mesures restrictives, ont réduit les moines à un niveau assez bas, tant au point de vue de la science qu'à celui de la moralité. Les Chinois tiennent pourtant à eux, pour les cérémonies funèbres, où leurs prières servent à assurer la vie bienheureuse, l'état de bodhisattva, aux défunts. D'ailleurs, ce peuple est absolument éclectique, au moins dans la classe moyenne. Si les tablettes des ancêtres ont, suivant les prescriptions confucianistes, une place d'honneur dans chaque maison, chaque maison est pleine aussi d'images de divinités de toute provenance, taoïstes ou bouddhistes, entre lesquelles il faut signaler, comme une des plus populaires, la déesse bienfaisante, *Kwan-yin*, sakti d'Avalokiteçvara. Au fond, beaucoup d'utilitarisme et de de superstition pure. (V. Grünwedel et Hackmann).

En Corée, où le Mahâyâna, introduit en 372 de notre ère, a pris à peu près la même allure qu'en Chine, il est encore plus profondément dégénéré. Pourtant, le gouvernement lui-même a fait construire récemment un grand temple bouddhiste à Séoul (*Corea Review*, janvier 1902), et l'influence des Japonais, à la suite des derniers événements politiques, pourrait y réveiller la religion (Hackmann).

4° *Japon.* — C'est d'ailleurs de Corée que le Japon a reçu la doctrine, — bien altérée, — de Gotama. Mais elle y trouva une religion déjà pleinement organisée et résistante, le *Shin-to* (en chinois, *voie des dieux ;* japonais, Kami-no-michi). Michel Revon (le Shinntoïsme, R. H. R.)

a publié sur cette religion, depuis 1904 jusqu'au janvier 1907 (t. XLIX-LV), une longue étude de première main et de première valeur, basée sur le *Kodjiki* et le *Nihonghi*, et autres livres du haut Moyen-Age. En voici les grandes lignes :

Le nom qui répond à « dieu » est *Kami*, ce qui signifie simplement ce qui est *en haut, supérieur*. Le monde des Kami comprend des dieux et génies naturistes, des dieux animistes.[1] et un grand nombre d'esprits qui oscillent entre les deux catégories. Morts et vivants sont adorés ; la race entière des Nippons est divinisée, ainsi que tous les héros de l'épopée nationale, et le Japonais vit dans la compagnie perpétuelle du peuple invisible des ancêtres. Tout cela se résume dans le culte, toujours très vivace, de l'empereur, « dieu incarné ».

Le couple divin *Izanaghi* et *Izanami* a créé ou enfanté, outre les dieux qu'on adore, l'archipel et ses habitants. Izanami est morte en mettant au monde le dieu du feu ; le Feu, au rebours de ce qui eut lieu chez les Indo-Européeens, est plutôt, dans cette religion, un objet d'effroi. La grande divinité naturaliste est *Amatéras*, déesse du soleil, qui a eu jadis pas mal de difficultes avec un autre enfant d'Izanaghi, son frère *Szannoô*, dieu de l'Océan tumultueux.

Tout vit, tout se meut ; c'est le degré suprême de l'animisme. Le Kami n'a aucune fixité de formes. Les objets personnels d'Izanaghi : son sabre, son peigne, les poils de Szannoô, les déjections d'Izanami dans son egonie, se transforment en dieux, en arbres fruitiers, ou en envolées de génies malfaisants. Il y a des Kamis dans les objets fabriqués : miroirs, etc. ; des métamorphoses continuelles du tout en tout : une jeune princesse se change... en peigne, et celui qui l'a sauvée se la plante dans le chignon. Aussi, grand épanouissement du fétichisme. Dans les derniers articles parus, R. étudie les mythes ; il y en a pour tout expliquer, même les choses les plus insignifiantes à nos yeux ; beaucoup sont poétiques, presque tous très enfantias, et d'une naïve obscénité.[2] Le phallus, malgré tous les efforts des Japonais contemporains pour le voiler, se révèle comme ayant joué dans cette religion un rôle presque comparable à celui qu'il a dans le civaïsme. Chose curieuse : le fétichisme n'a pas conduit à l'idolâtrie, car les rares idoles des temples shintoïstes modernes sont empruntées au bouddhisme, et l'objet le plus sacré y est toujours le *gohéi*, simple baguette dressée d'où retombent des bandelettes do papier.

Karl Florenz *(der Shintoismus)*[3] voit dans le mythe des démêlés d'Amatéras et de Szannoô le souvenir des luttes de deux races conquérantes de l'Archipel, l'une venue par la Cerée, l'autre du Sud par

---

1. Dans un vieux sens spencérien.

2. Les mythes cosmogoniques et théogoniques du Nihonghi (Ciel et Terre d'abord unis, donnant naissance aux dieux après leur séparation, œuf du monde, entre Ciel et Terre, d'où sortent les trois premiers dieux, puis des couples, dont le dernier est Izanaghi-Izanami, chargés par les anciens dieux d'engendrer, consolider et peupler la Terre mouvante et nue, etc.) tout cela rappelle des mythes polynésiens et ne manque pas d'analogie avec la cosmogonie babylonienne.

3. K d. G., *op cit.* — Revon aussi, dans son dernier article (RHR, janv. 1907). La première serait mongolique la seconde malaise ou polynésienne.

Kiou-siou. Il expose l'histoire du shintoïsme, comment il se fondit plus ou moins avec le bouddhisme envahisseur, (le Ryôbu-Shinto) jusqu'au jour où des théologiens animés de l'esprit nationaliste le plus pur, et assez cultivés pour user de pratiques savantes comme le concordisme, travaillèrent à le purifier de toute trace de bouddhisme et d'idées chinoises, ou étrangères. Ce mouvement, mené par Kada († 1736), Mabuchi († 1769), surtout Motoori († 1801) et Hirata († 1843), doit compter parmi les facteurs principaux de la Révolution de 1867, qui a mis fin au Shogunat et au Moyen-Age. Après le triomphe du Mikado, le Shintoïsme politique a cherché à persécuter le bouddhisme, et le christianisme a fortiori ; jusqu'en 1873, il fut même religion d'État. Mais il est douteux que cette religion, qui reste par trop enfantine, malgré les efforts des théologiens, retrouve un Hirata au XXe siècle.

Elle a pourtant plus de 18 millions d'adeptes. Mais le bouddhisme la dépasse de beaucoup. C'est, naturellement, celui du Grand Véhicule. Voir les descriptions qu'en fait Hackmann (*Der Buddhismus in China, Corea und Japan*). [1] Signalons surtout Hans Haas, dont l'étude fait suite, dans K. d. G., à celle de Karl Florenz.

Haas écrit une histoire complète. Nous y voyons le bouddhisme, importé au VIe siècle, de Corée, puis atteint par des influences chinoises, trouver son Ashoka Japonais au VIIe, dans le prince Shôtoku-Taishi ; au Moyen-Age, l'influence politique des prêtres devient énorme, les monastères sont opulents et innombrables, des abbés guerriers, à la tête d'armées de moines casqués, troublent souvent la paix publique plus que les Samouraïs. Les atroces persécutions du christianisme, aux XVIe et XVIIe siècles, leur sont dues. La discipline se ressent de ces mœurs ; mais les tentatives de réforme n'aboutissent qu'à la formation de nombreuses sectes. Dans l'ère Meiji, c'est-à-dire les temps modernes, commencés depuis quarante ans, le bouddhisme a résisté victorieusement à l'assaut du shintô. Toutes ses sectes, qui s'accordent sur le canon des livres sacrés (6 à 7.000 volumes !), sont au fond panthéistes, avec un Bouddha suprême, qui ressemble fort au Brahma, la doctrine des rétributions ultra-terrestres, et un Nirvana qui est un état positif de bonheur parfait. Le Japonais, optimiste et joyeux de sa nature (ce caractère imprègne son vrai culte national, le Shintô), recourt pourtant avec dévotion au bouddhisme aux heures douloureuses de la vie, et surtout à la mort. — D'ailleurs, le bouddhisme populaire est une religion surtout mécanique et superstitieuse. S'il a de grandes et belles divinités, comme *Amidu* (Amitâbha), roi du Paradis, et la bonne *Kwannon* (Kwan-yin), déesse très honorée de la pitié, il grouille au-dessous un panthéon fantastique de tous les dieux hindous, chinois, coréens, shintoïstes, considérés tous comme des manifestations concrètes du Bouddha. Le service des temples est d'ailleurs très solennel, mais les bonzes, considérés comme corps, sont plongés dans la superstition et la fainéantise.

Malgré tout, des bouddhistes cultivés essaient un mouvement de renaissance ; ils opposent même le bouddhisme au christianisme,

1. Rg. Vb. 1906.

comme ayant plus de droits à l'universalité ; d'aucuns cherchent une conciliation des deux dans une future religion transcendante. Il est interessant, à ce point de vue, de lire, dans H. J., deux articles qui se font pendant, l'un du distingué professeur de l'Université de Tokio, ANESAKI (*How Christianity appeals to a Japanese Buddhist*), l'autre du chrétien très « libéral » ESTLIN CARPENTER (*How Japanese Buddhism appeals to a Christian Theist*).[1] Plus instructif encore d'analyser les conférences données en Amérique, après la guerre russo-japonaise, par un haut dignitaire de cette religion, le Très Révérend SOYEN SHAKU. A la fois très orthodoxe et très moderne, le « Seigneur Abbé » veut présenter au public yankee un mahâyânisme critique et modernisé comme la religion définitive, où la pureté, la sobriété, la continuité de la contemplation mystique se trouveraient en parfait accord avec la science, et le monisme où doit mener, selon lui, toute philosophie sérieuse. (*Sermons of a Buddhist Abbot, by the R^t Rev.* SOYEN SHAKU, *Lord abbot of Engaku-ji and Kencho-ji, Kamakura, Japan*, traduits en anglais par DAISETZ TEITARO SUZUKI, Chicago, Open Court, 1906).

Qu'adviendra-t-il de ce mouvement ? N'est-ce qu'une fantaisie de lettrés ? A la fin de ce Bulletin, nous pouvons nous le demander. Tout ce qu'il y avait de religion vraie dans les paganismes grec, romain, germanique, a conflué vers le christianisme En face de lui, Judaïsme et parsisme ont perdu toute force de propagande ; l'hindouïsme n'en a jamais eu. Mais le bouddhisme, quoiqu'il n'ait pu, en somme, que se juxtaposer ou se superposer au Taoïsme, au Shintô, à la religion « Bon », à celle des « Nat », meme là où il est le plus florissant ; quoiqu'il soit, dans toutes ses formes populaires, aussi superstitieux et polythéiste que n'importe quelle religion antique, représente encore cependant, comme l'Islam, une des grandes forces religieuses de l'humanite civilisée. Les bouddhistes initiés à notre culture en ont pris conscience, et font de la propagande en Amérique, en Europe[2] ; à Leipzig même, il s'est établi récemment une mission bouddhique, avec un périodique, *der Buddhist*, pour agir sur les milieux occidentaux. Quand et comment le christianisme arrivera-t-il à absorber ce courant de pensee celigieuse, toujours puissant, noble et vrai par certains côtés ? Ce sera un des problèmes les plus palpitants que l'avenir aura à résoudre.

Fribourg (Suisse). B. ALLO, O. P.

---

1. H. J., oct. 1905 et avril 1906. — il a été question dans cette revue janv. 1907) de l'ouvrage d'Edmunds (*Buddhist and Christian Gospels*) et de sa réfutation par la Vallée-Poussin, R. B.

2. Les centres principaux en sont la *Mahâbodhi Society* fondée à Colombo (Ceylan) en 1891 ; l'*International Buddhist Society*, à Rangoon, depuis 1903, avec la revue *Buddhism* ; le périodique japonais *The Orient*, et *The Light of Dharma*, organe de la mission japonaise de San-Francisco.

Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques

Le présent bulletin ne prétend pas faire rentrer dans son objet toutes les institutions ecclésiastiques ; il se bornera à celles dont la connaissance importe plus particulièrement à l'histoire des idées théologiques. Aussi, pratiquement, il ne recensera que les ouvrages d'histoire traitant de la hiérarchie et des divers pouvoirs de l'Église, de son culte et de ses dévotions.

I. — Répression de l'hérésie.

L'Inquisition. — Jusqu'ici, les catholiques n'avaient guère abordé le redoutable problème de l'Inquisition que par des travaux d'approche. Il faut donc se réjouir de voir paraître, presque en même temps, sur ce sujet, deux ouvrages importants, écrits par des auteurs également compétents : Mgr Douais [1] et M. E. Vacandard [2]. Ces études, d'ailleurs, ne feront pas double emploi, car elles ont des caractères différents.

L'évêque de Beauvais ne traite que deux points : les *origines* et la *procédure*. Ils doivent, dans sa pensée, servir d'introduction à une histoire de l'Inquisition. Sur le premier, Mgr Douais a voulu offrir une opinion nouvelle. Les explications présentées dans le but d'expliquer la création d'un « juge délégué permanent », institué pour connaître d'une seule cause, l'hérésie, ne le satisfont pas. Il ne faut pas considérer l'Inquisition comme sortie de la nécessité où on était de trouver un remède énergique contre l'envahissement de l'hérésie ; elle n'est pas non plus « l'aboutissant logique de la législation ecclésiastique en cours ». Pour lui, elle est née « de la situation trop dure que Frédéric II aurait voulu imposer à la papauté en l'humiliant, en la rabaissant même, s'il fût jamais parvenu à prendre en mains la grave affaire de la répression de l'hérésie ».

Cette solution, qui n'est d'ailleurs présentée que comme une simple hypothèse, ne me paraît pas fondée. Tout récemment, M. E. Jordan [3] l'a soumise à une critique minutieuse, sévère même, et montré combien peu les rapports de Frédéric avec la papauté, surtout en matière d'hérésie, permettaient de s'y arrêter. De fait, si c'était là la vraie cause de l'Inquisition, on comprendrait mal l'absence, — très explicable dans l'hypothèse de l'évolution, — d'un acte solennel d'institution, l'établissant partout en même temps, au moins dans les états de l'empereur. D'autre part, il est difficile de nier l'évolution, à partir du XIIe siècle, de la législation ecclésiastique en matière d'hérésie. Les invitations des

---

1. *L'Inquisition. Ses origines, sa procédure.* Paris, Plon, 1906. In-8o, XI-366 pages.

2. *L'Inquisition. Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église.* Paris, Bloud, 1907. In-12, XIX-340 pages.

3. *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge.* (*Annales de Philosophie chrétienne*, juin 1907.)

Conciles à la réprimer plus énergiquement, l'établissement d'enquêteurs locaux, l'action des légats et de leurs délégués, tout cela préparait l'Inquisition déjà rendue nécessaire par les circonstances critiques dans lesquelles se trouvait l'Église, aux prises avec une erreur agissante et dangereuse pour la société. En somme, l'Inquisition paraît être le produit de causes nombreuses, et c'est trop simplifier l'histoire que de vouloir les réduire à une seule.

La seconde partie de l'ouvrage de Mgr Douais est excellente et dénonce un auteur familiarisé, de longue date, avec les textes. Quoique brève, la rédaction fournit une idée complète et précise de la procédure spéciale dont usaient les inquisiteurs. Citation, interrogatoire, mise en délibéré, pénalités, prononcé solennel de la sentence ou *sermo generalis*, tels sont les principaux points traités. A peine pourrait-on signaler quelques atténuations à tendances apologétiques pour ce qui regarde la torture et la peine de mort. L'auteur ne fait-il pas trop de cas de quelques formules canoniques ? Pas plus que les formules diplomatiques, il ne faut les prendre trop à la lettre et conclure en se basant sur elles à la réalité des faits qu'elles expriment.

L'ouvrage de M. Vacandard a un objet plus vaste : il traite de la répression de l'hérésie depuis les origines jusqu'à l'établissement de l'Inquisition. Le procédé est bon : il y a toujours avantage à situer une institution dans son milieu et à marquer ses attaches dans le passé. L'auteur montre comment, aux premiers siècles de l'Église, les Pères étaient opposés a l'emploi de la force matérielle pour la défense de l'orthodoxie. Avec l'empire chrétien, l'État intervient avec les moyens qui lui sont propres pour sauvegarder l'intégrité de la foi. M. Turmel [1] a justement fait remarquer que l'Église réclamait positivement son assistance en ce sens. Toutefois si les docteurs en viennent à admettre le principe de la répression violente, ils sont opposés à la peine de mort pour cause d'hérésie. Dans le haut moyen âge les hérétiques sont rares et on ne voit guère d'exemples de peines temporelles édictées contre eux. La renaissance des erreurs manichéennes, menaçantes pour l'ordre social aussi bien que pour la pureté de la foi, amena à prendre des mesures plus rigoureuses. En outre « le progrès des études du droit canon et la renaissance du droit romain ne pouvaient manquer d'exercer une grande influence sur la manière dont les princes de l'Église concevaient la répression de l'hérésie ». Elle aboutit, vers 1231, à l'Inquisition née de « l'insuffisance » des autres tribunaux, et dont furent chargés surtout les Dominicains et les Franciscains. La procédure s'en fixa peu à peu : Innocent IV introduisit l'usage de la torture « citra membri diminutionem et mortis periculum » ; Boniface VIII lui donna son caractère définitif.

L'ouvrage se termine par une critique des idées et des faits. Pour l'auteur, « l'Inquisition est une institution dont le mécanisme et la rigueur s'expliquent par les mœurs et les idées du temps... Mais la bonne foi et la bonne volonté des fondateurs et des juges de l'Inquisition mises hors de cause,... il est permis de penser qu'ils avaient de la justice une

1. *Revue du clergé français*, 15 janvier 1907, p. 388.

conception qui répond mal à l'idée qu'on peut humainement s'en faire. »

On retrouve dans ce travail les qualités habituelles de M. Vacandard, un peu atténuées cependant. La rédaction paraît hâtive, si l'on en juge par un certain défaut d'ordonnance, par les redites, et par le peu de netteté des affirmations. L'information, étendue il est vrai, manque parfois de profondeur dans l'étude des sources. Aussi cet ouvrage, très utile, pour donner une vue d'ensemble de la question, n'est pas cependant l'œuvre définitive que nous attendions. Et pour dire toute ma pensée, il est trop conditionné par le souci apologétique. Non pas certes que l'auteur veuille excuser l'Église quand même, il est au contraire préoccupé de ne pas le faire trop, et c'est un autre danger.

Le P. Rinieri [1] vient de commencer une étude sur la législation des premiers empereurs chrétiens contre l'hérésie. Il signale les principales hérésies avec leur caractère, et les soixante-six lois établies contre elles, par Théodose et ses successeurs (301-425). Justinien (527-505), s'attaqua surtout aux manichéens.

II. — Le Culte.

Méthodologie. — Nul n'était plus qualifié que Dom Cabrol pour écrire une *Introduction aux études liturgiques* [2] et tracer un programme des travaux qu'il serait utile d'entreprendre en cette matière. Cette introduction peut se résumer en deux propositions : ce qui a été fait, ce qui reste à faire. La première partie est à la fois une histoire de la science liturgique et un inventaire raisonné des travaux qui s'y rapportent, de l'origine à nos jours. On y trouve l'indication des sources, des collections qui les renferment, et une nomenclature des meilleures études critiques.

Voici, d'après la seconde partie, les principaux points sur lesquels devra porter l'activité des travailleurs : 1° éditer des textes non encore publiés ; 2° reviser ceux qui le sont déjà ; 3° étudier les sources des documents liturgiques, les comparer entre eux ; 4° rechercher dans les auteurs et les monuments, les allusions à la liturgie ; 5° étudier chacun des rites ; 6° dresser une bibliographie méthodique et des répertoires de manuscrits. A propos de l'étude des rites et des fêtes, Dom Cabrol signale un écueil à éviter : « se défier des analogies ingénieuses entre les rites chrétiens et les cultes étrangers » ; la remarque, on le verra, a son importance.

Dans un autre ouvrage : *Les Origines chrétiennes* [3], le même auteur a donné à la fois des conseils sur la méthode et des modèles de travaux liturgiques. La partie principale du livre est, il est vrai, une œuvre de vulgarisation, mais très utile pour initier aux questions que pose l'histoire de la liturgie et du culte. C'est un ensemble de conférences données, en 1906, à l'Institut catholique de Paris ; en voici les titres : — L'esthétique dans la liturgie ; — La liturgie envisagée comme science ; — Les origines liturgiques ; — La composition liturgique ; — Le style

1. *Le eresie e la legislazione de' primi imperatori cristiani.* (*La Civiltà cattolica*, 15 juin 1907, p. 660-672.)

2. Paris, Bloud, 1907 ; in-12, 172 pages.

3. Paris, Letouzey et Ané, 1906 ; in-8°, VIII-374 pages.

liturgique et les familles liturgiques ; — La messe ; — Le baptême ; — La semaine sainte et les origines de l'année liturgique. Les notes considérables qui terminent le volume seront particulièrement appréciées. Citons « Les origines de la messe et le canon romain », « Le premier des calendes de janvier et la messe contre les idoles », articles précédemment parus, et deux travaux du R. P. Marcel Havard : « Les messes de saint Augustin », et « Centonisations patristiques dans les formules liturgiques ».

Origines du culte chrétien. — Le développement qu'ont pris, en ces derniers temps, les études de folk-lore, a provoqué des comparaisons entre les divers rites et pratiques des religions, le christianisme y compris. On remarqua des analogies, beaucoup conclurent à des emprunts. Citons quelques travaux récents concluant en ce sens.

Le Dr O. Gruppe termine son grand ouvrage sur la théologie grecque [1] par un chapitre intitulé : *Der alte und der neue Glaube* [2], où il essaie de montrer la pénétration du paganisme dans les idées, les mœurs religieuses et les rites des chrétiens. Au début, ce sont les influences orientales qui prédominent. C'est d'elles que provient la divinisation de Jésus ; l'action du Saint-Esprit dans la primitive Église est un decalque de la légende d'Astarté-Isis-Hélène (Cf. Simon le Magicien et Hélène). Le baptême et l'eucharistie sont une copie de l'initiation et des repas sacrés du culte de Mithra. « La manducation de la divinité a eu certainement une influence considérable dans la mystique orientale, et a vraisemblablement passé de là dans le christianisme. » Au IVe siècle, lorsque Constantin eut fait disparaître nombre de rites et de mythes de l'ancienne religion, ceux-ci se réfugièrent dans le christianisme ; les païens entrant en masse dans l'Église y transportèrent avec eux leurs idées et leurs habitudes. Les temples devinrent des eglises et souvent les titulaires ne changèrent pas de noms : un temple d'Aphrodite Pelagia devint l'église Sainte-Pélagie. Les reliques des martyrs servirent à christianiser des lieux jusque-là réputés sacrés. « Sont probablement d'origine païenne l'emploi des cierges, l'usage d'aller au baptême la tête voilée et les pieds nus, et sûrement les processions » Bien plus, ce ne fut pas la partie la plus noble de l'hellénisme qui pénétra dans le culte chrétien, mais les formes inférieures, le fétichisme.

C'est le culte des saints qui a tout particulièrement servi de thème à des travaux de ce genre. Les ouvrages connus de C. A. Bernoulli. *Die Heiligen der Merowinger* (Tubingue, 1900), de E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* (Tubingue, 1904) soutiennent la thèse mythique d'après laquelle nombre de saints ne seraient que des divinités païennes transformées. Saint Nicolas est un « Poseidon travesti » sainte Thècle est Pallas Athéné, saint Michel continue Sérapis, etc. M. Rendel Harris a limité ses recherches aux Dioscures et à

1. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.* (*Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft* hrsg. von Dr Iwan Von Müller, V, 2). Münich, Beck, 1906 — Si les conclusions systématiques de cet ouvrage sont très contestables, il n'en reste pas moins le manuel le plus important pour l'étude de la mythologie grecque, à cause de sa documentation très riche.

2. Tome II, p. 1606 et suiv.

leurs copies chrétiennes Florus et Laurus, Thomas, Jude et Jésus, Gervais et Protais, Speusippe, Élasippe et Mésippe, Castor et Polyeucte.

Dans un ouvrage paru en 1903 [1], il posa sa thèse qui fut réfutée spécialement par M. Pio Franchi de' Cavalieri [2] et par le P. Delehaye [3]. Depuis M. Rendel Harris l'a reprise dans un second ouvrage qui, logiquement, précède le premier [4]. Il part de ce fait que les peuples primitifs regardent les jumeaux comme quelque chose d'anormal, et de sacré ; ils sont tabou. Cette conception expliquerait les mythes antiques. Sur ce point M. S. S. Kellett [5] vient d'apporter à cette thèse l'appui de quelques exemples empruntés aux anciennes légendes germaniques.

Mais ce qui nous importe ici, c'est seulement la partie concernant « les Dioscures chrétiens ». M. R. H. essaie d'écarter les critiques qui lui ont été faites et aussi de trouver de nouveaux exemples pour sa thèse ; saint Michel lui-même deviendrait un Dioscure [6].

Mary Hamilton, M. A. [7] s'occupe d'une pratique spéciale, l'incubation. L'auteur la définit ainsi : « une méthode par laquelle on essaie de provoquer des songes. Le peuple désirait l'assistance de la divinité dans sa détresse et ses difficultés ; de ses efforts pour l'obtenir sortit l'incubation. Les suppliants se rapprochaient du dieu par des sacrifices et l'accomplissement de rites aptes à capter sa faveur ; puis alors, dans l'endroit le plus propice pour être visité par le dieu, soit le temple, soit une salle destinée à cet usage, on s'étendait pour dormir, en l'attendant » L'incubation était usitée surtout dans les cas de maladie, c'est pourquoi s'est attachée à elle, en tout premier lieu, l'idée de cure médicinale.

Or cette pratique païenne, commune surtout à Épidaure, au temple d'Esculape, ou encore dans les cultes de Dionysos, d'Isis et de Sérapis, serait passée chez les chrétiens. Les méthodes sont similaires et les Saints sont devenus les successeurs des divinités païennes. On trouve en effet l'incubation en Égypte, en Asie-Mineure, là où florissait le culte d'Isis, à Byzance où les Dioscures ont été honorés, à Rome, en Gaule, en Bretagne. Il suffit de citer les noms des SS. Cosme et Damien, des SS. Cyrus et Jean, de S. Michel, de Ste Thècle, de S. Martin de Tours, de S. Julien d'Auvergne, de Ste Foy de Conques dans le Rouergue, de S. Maximin de Treves.

Cette cure pouvait être employée pour toutes sortes de malades, mais

---

1. *The Dioscuri in the christian Legends.* Londres, C. J. Clay 1903 ; in-8°, 64 pages.

2. *I santi Gervasio e Protasio sono una imitazione di Castore e Polluce* dans *Nuovo Boll. di Arch. christ.*, IX, 1903.

3. *Analecta Bollandiana*, octobre 1904.

4. *The cult of the heavenly Twins.* Cambridge University Press, 1905, in-8°, III-160 pages.

5. *Some notes on christian Dioscurism*, dans *The Expositor*, avril 1907, 374 sv

6. Je ne puis que mentionner l'ouvrage tout récent de P. Saintyves. *Les saints successeurs des dieux. Essais de mythologie chrétienne.* Paris, G. Nourry, 1907 ; in 8° 416 pages.

7. *Incubation or the cure of disease in Pagan Temples and Christian Churches.* Andrews, W. T. Henderson, 1906 ; in-8°, 225 pages.

les documents font surtout mention d'aveugles, de boiteux, de paralytiques. Les maladies incurables et la possession étaient particulièrement l'affaire des Saints.

Devant ces affirmations, les écrivains catholiques ont, à leur tour, examiné ce problème. Dom Cabrol l'a abordé sommairement dans une de ses conférences [1], puis l'a repris dans deux articles de la *Revue pratique d'Apologétique* [2]. D'après lui, le culte catholique ne procède ni du gnosticisme, ni de l'hellénisme. La liturgie des gnostiques formait un amalgame bizarre où les éléments chrétiens eux-mêmes entraient pour une part, de sorte qu'en réalité les emprunts qu'on voudrait imputer au Christianisme seraient l'œuvre de la gnose. S'il y eût, au IVe siècle, lorsque le paganisme disparut, des changements dans la liturgie catholique, ils ne furent que le résultat d'un développement normal, occasionné par les circonstances. Mais jusqu'ici on n'a pas fait la preuve que le Christianisme ait rien emprunté d'essentiel à l'hellénisme païen. Pour l'affirmer, il faudrait autre chose que des coïncidences et des ressemblances plus ou moins lointaines. D'ailleurs, supposé même « que l'on puisse démontrer l'origine païenne d'un certain nombre de rites chrétiens, ces rites ont cessé d'être païens, lorsqu'ils ont été acceptés et interprétés par l'Église. » Elle a donné un sens nouveau à des signes matériels, susceptibles par eux-mêmes d'exprimer des idées multiples.

Dom Cabrol va plus loin : « on peut démontrer, dit-il, qu'un des caractères de la liturgie est d'être originale, autonome, autochtone. » La raison, c'est qu'il y a, dès l'origine, un ensemble de rites formant un réseau serré dans lequel il n'était pas facile de glisser des cérémonies étrangères.

Dans une série d'articles [3], le P. F. Bloetzer, S. J., a étudié en détail les principaux mystères païens d'Attis, de Mithra, et montré combien le baptême et l'eucharistie des chrétiens différaient d'eux.

Au sujet du culte des Saints, M. V. Ermoni [4], critiquant l'ouvrage de Lucius, fait quelques remarques pleines d'à propos. « S'il existe, dit-il, des similitudes entre les deux cultes, il existe aussi des divergences très sensibles. L'auteur a bien fait ressortir les premières, mais il n'a rien dit des secondes. Une étude vraiment comparative eût exigé que l'on jetât le pour et le contre dans les plateaux de la balance. » « Et puis ces analogies reposent-elles vraiment sur une imitation, sur un emprunt ?... Toutes les inductions de la critique paraissent écarter l'imitation et le plagiat. Comment les premiers chrétiens, qui avaient une profonde horreur pour le paganisme, auraient-ils pu être tentés de lui

---

1. Confér. 3. Origines liturgiques. (*Les origines liturgiques*, pp. 47-69.)

2. *Les origines du culte catholique : Le Paganisme dans la liturgie.* (*Revue pratique d'Apologétique*, 15 nov. pp. 209-223 et 1 déc. 1906, pp. 278-286.)

3. *Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums* dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1906, fasc. 9 et 10 ; *Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums* (*ibid.*, 1907, 2.)

4. *Les commencements du culte des saints dans l'Eglise chrétienne, à propos d'un livre récent*, dans *Revue des Questions historiques*, janvier 1907, pp. 205-212.

emprunter les éléments du culte ? » En fait, « le culte des Saints repose sur leur fidélité à pratiquer, dans toute leur étendue, les maximes et les prescriptions de l'Évangile. Leur sainteté réside tout entière dans l'imitation de Jésus. »

Il y aura toujours avantage à recourir, sur ces sujets, au savant ouvrage du P. DELEHAYE, S. J., *Les légendes hagiographiques*[1]. Bien qu'il envisage ces problèmes surtout du point de vue littéraire, nombre de ses observations écartent des difficultés apparentes ou précisent leur portée.

Le P. THURSTON[2] s'est attaché plus spécialement à la question du calendrier et des fêtes chrétiennes. Il montre combien les conclusions de MM. Rendel Harris et J. G. Frazer[3] sont peu solidement établies, lorsqu'ils veulent faire des principales fêtes de l'Église une forme chrétienne des solennités païennes. « Si l'on se souvient, dit M. Frazer, que la fête de S. Georges en avril a remplacé l'ancienne fête païenne des *Parilia* ; que la fête de S. Jean-Baptiste en juin a succédé à la fête de l'eau de la mi-été ; que la fête de l'Assomption de la Vierge en août a évincé la fête de Diane ; que la fête de la Toussaint en novembre est la continuation des anciennes fêtes païennes de la mort ; que la Nativité du Christ a été placée au solstice de décembre parce que ce jour était consacré à la naissance du Soleil, il est difficile de nous taxer de témérité lorsque nous conjecturons que l'autre principale fête de l'Église chrétienne, la solennité de Pâques, a été adaptée en quelque manière, et pour des motifs d'édification à une fête similaire, celle du dieu phrygien Attis à l'équinoxe de printemps. » Le P. Thurston fait plusieurs remarques, toutes de nature à montrer ce qu'il y a d'hypothétique et d'arbitraire dans ces affirmations. Si, par exemple, les homélies des Pères constatent que la Circoncision coïncidait avec la fête romaine du jour de l'an, si les prédicateurs prémunissent les fidèles contre le dangereux souvenir des fêtes païennes, pourquoi les sermons, bien plus nombreux, qui nous ont été conservés sur d'autres fêtes, Pâques notamment, ne disent-ils rien de semblable ? En outre, dans plus d'un cas, la date des fêtes païennes qui auraient servi de prototype aux solennités chrétiennes établies pour les remplacer, ne concorde même pas avec celles de ces dernières. Enfin, le cycle des principales fêtes chrétiennes, Noël, Circoncision, Purification, Nativité de S. Jean-Baptiste s'explique, non par des souvenirs païens, mais par l'application des données chronologiques de la Bible, à partir d'un jour donné, le 25 mars, date de l'Annonciation. L'auteur examine ensuite, plus en détail, quelques-unes de ces fêtes, et la question de leurs origines : Circoncision, Purification, Carême, Vendredi Saint et Pâques, S. Georges, S. Jean-Baptiste. Précédemment, il avait déjà traité de l'Assomption[4] et

1. Ch. VI. Réminiscences et survivances païennes. 2e éd., Bruxelles, 1906.

2. *The influence of Paganism on the christian calendar* dans *The Month*, mars 1907, pp. 225-239.

3. *Adonis, Attis, Osiris, studies in the History of Oriental Religion* ; Londres, 1906.

4. *The Assumption as a Festival of Demeter and Dionysus*, dans *The Month*, fév. 1907, pp. 204-209.

montré, contre M. Rendel Harris [1], qu'elle ne doit pas plus son origine aux solennités athéniennes de Démèter, qu'à celles de Diane (Frazer). Elle a été probablement instituée en Syrie.

Fêtes chrétiennes. *Assomption.* — Dom CABROL a étudié son histoire[2] en dehors des analogies ou coïncidences qu'elle pouvait offrir avec le paganisme. Les témoignages les plus anciens la feraient remonter, selon lui, au commencement du VIe siècle ou même à la fin du Ve. « L'existence d'un récit de l'Assomption de la Vierge ne prouve pas directement celui de la fête. » Celle-ci est née probablement, non d'une tradition littéraire, mais sous l'action des pèlerinages qui conduisaient les fidèles au tombeau de la Vierge à Gethsémani. La date primitive à laquelle la fête fut fixée semble être, au moins pour l'Occident, le 18 Janvier. On ignore jusqu'ici pourquoi ce jour fut choisi. L'empereur Maurice (582-602) la transporta au 15 août. — Un article récent de J. DELIGNY aboutit aux mêmes conclusions. [3]

Avent. — Dom CABROL affirme que l'Avent [4] existait déjà dans la première moitié du Ve siècle, et même à la fin du IVe. Son étendue a varié ; il compta quatre, cinq et six dimanches. On le regarda comme une sorte de Carême d'hiver.

Noël. — Le P. de SANTI S. J. [5] place les premiers témoignages en faveur de la fête du 25 décembre pour l'Orient c. 375 à Antioche, 379 à Constantinople et pour Rome en 339. Quant aux motifs qui amenèrent à choisir cette date, ce ne furent ni la dépendance vis-à-vis du 25 mars (Incarnation), ni l'influence de la fête païenne du *Sol invictus*. La fête, en certains pays, comme peut-être la Syrie, était depuis un certain temps déjà fixée au solstice d'hiver, à l'ouverture de l'année liturgique ; de là elle serait passée à Rome.

Rites. — *Eau bénite.* — M. A. GASTOUÉ vient de donner dans la collection *Science et Religion* une intéressante notice sur l'*Eau bénite* [6]. Il y montre que la bénédiction de l'eau baptismale apparaît pour la première fois en Afrique, au IIe siècle, en Orient au IVe. « En dehors de cette eau destinée au baptême, il ne paraît pas que l'Église ait alors connu d'autre eau bénite liturgique. » Au VIe siècle, on trouve mentionné pour la première fois l'usage de purifier les maisons avec une eau bénite ; vers le Xe, on asperge le peuple avec de l'eau bénite et on en place à l'entrée des églises pour que les fidèles puissent l'emporter dans leurs demeures. A la fin du moyen âge ces usages « avaient force de loi dans l'Église. »

---

1 *The Annotators of the Codex Bezae* Cambridge. University Press 1901.

2 *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, h. v. Paris, Letouzey et Ané, 1906.

3. *Les origines de la fête de l'Assomption*, dans *Revue Augustinienne* mai 1907

4 *Ibid.*, h. v.

5 *L'origine delle feste natalizie* dans *La Civiltà cattolica*, 15 déc. 1906, 5 janv. 1907 ; 2e éd. revue. Rome, 1907. 26 pages. — Dans un nouvel article (*La Civiltà cattolica*, 5 mai 1907), l'auteur a répondu à quelques critiques.

6 Paris, Bloud 1907 ; in-12. 64 pages.

La Messe. — Le P. SEMERIA vient de donner une nouvelle édition de ses Conférences historiques sur la Messe [1]. Elle a été revue et des notes tiennent au courant des opinions les plus importantes émises sur cette matière depuis 1904. Sans doute ce livre est avant tout une œuvre de vulgarisation, et la méthode d'exposition s'en ressent, mais la parfaite connaissance que l'auteur a de l'antiquité chrétienne, ses habitudes de travail scientifique, donnent toute garantie au lecteur sur la valeur des conclusions.

Deux conférences exposent les origines de la messe, au Cénacle, dans les premières Communautés chrétiennes. Notons en passant que, contrairement à Mgr Batiffol, le P. Semeria tient pour le fait de l'agape jointe à la célébration eucharistique. Les quatre conférences suivantes expliquent les cérémonies actuelles de la messe par une comparaison avec les rites anciens des diverses liturgies. Une dernière enfin est consacrée aux ornements sacerdotaux. L'auteur y montre que ceux-ci ne doivent rien aux pratiques judaïques ; à l'origine ils étaient « les vêtements communs des personnes constituées en dignité ».

C'est encore une œuvre de vulgarisation que nous offre M. J. HOPPENOT [2]. Plus large dans son objet que la précédente, comme le titre l'indique, elle est aussi plus confuse dans la rédaction. On pourrait l'appeler une histoire anecdotique de la Messe. Néanmoins les notions qu'elle apporte, puisées en général à de bonnes sources, renseignent utilement les lecteurs auxquels elle s'adresse. L'illustration très complète et très variée a souvent un intérêt documentaire.

Je ne fais que signaler, d'après *The Month* [3] une étymologie fantaisiste du mot *missa*. Il viendrait du persan *mizd* et ainsi la messe se rattacherait aux mystères de Mithra. — Plus intéressant et beaucoup plus important le travail du Dr FR. WIELAND [4] sur les autels chrétiens. Il conclut que, durant les deux premiers siècles il n'y avait pas d'autels chrétiens. Au IIIe siècle, quand S. Irénée eut rattaché l'idée de sacrifice à la fraction du pain, l'autel apparut, mais mobile et transitoire, c'est-à-dire n'existant que pour la liturgie et privé de tout honneur en dehors d'elle. C'est seulement sous Constantin qu'on établit l'autel fixe.

Kain. M. JACQUIN, O. P.

---

1. *La messa nella sua storia e nei suoi simboli*. Ed. seconda reviduta ed aumentata. Rome, Pustet, 1907; in 12, XIV 306 pages.

2. *La Messe dans l'Histoire et dans l'Art, dans l'Ame des Saints et dans notre vie*. Lille-Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, s. d. (1907); gr. in 4o, XII-488 pages.

3. C. C. M. « *Mass* ». (*The Month*, mars 1907, pp. 316-319.)

4. *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche* (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, II. R. n. 11) Münich, Lentner, 1906 in-8o, XVI 167 pages.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Publication nouvelle. — La librairie Hinrichs, de Leipzig, entreprend la publication d'une *Vorderasiatische Bibliothek* où seront réunis, en transcription et traduction, tous les documents qui peuvent offrir de l'intérêt pour l'étude de l'Orient Ancien. La nouvelle Collection vise à être un instrument de travail pratique, facilement utilisable par tous. Elle donnera le pas au commentaire réel sur l'explication purement philologique. Les notes géographiques, historiques et autres de même caractère seront abondantes.

La *Vord. Bibliothek* comprendra environ 300 feuilles d'impression in-8° et paraîtra à raison de 20 à 30 feuilles par an. Le prix de la feuille, en souscription, est fixé à 50 pfennigs.

La collection vient d'être inaugurée par une publication de M. Paul Thureau-Dangin : *Die Sumerischen und Akkadischen Konigsinschriften*, in 8° de III, XIII et 275 pages. On annonce comme devant paraître sous peu : *Die Amarna-Tafeln* par M. Knudtzon. Ont engagé leur collaboration, outre les deux savants précités, MM R. Hanff, L. Messerschmidt, H. Radau, O. Weber, A. Ungnad, M. Streck, St. Langdon, F. H. Weissbach, Steinmetzer.

Revue. — Depuis Janvier dernier paraît à Göttingen chez Vandenhoeck et Ruprecht un nouveau périodique : *Religion und Geisteskultur. Zeitschrift für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens*, 4 fasc. par an, (22 feuilles in-8°) 6 mks. Le directeur est le licencié Th. Steinmann, professeur de philosophie et de théologie systématique à Gnadenfeld. Parmi les collaborateurs, citons MM. Gunkel, Bousset, Sellin, Feine, Chantepie de la Saussaye, Bertholet, Niebergall, Th. Achelis, Uphues, R. Seeberg, A. Kowatewski, H. Höffding; etc. Estimant que la pensée contemporaine est travaillée du besoin d'atteindre à une vie religieuse plus profonde, la nouvelle revue se propose de faire converger vers ce but tout l'ensemble de la recherche philosophique et théologique. Chaque fascicule comporte, dans une première partie, des travaux originaux d'étendue plus ou moins considérable et, dans une seconde, des comptes-rendus destinés à orienter parmi les mouvements religieux du temps présent et portant, soit sur un domaine scientifique, soit sur des publications isolées.

Congrès. — Le Comité d'organisation du prochain *Congrès International des Sciences Historiques* qui doit se réunir à Berlin en 1908 vient de lancer ses lettres d'invitation. D'après le Règlement annexé à ces lettres, le Congrès comprendra huit sections : Histoire de l'Orient ; Histoire de la Grèce et de Rome ; Histoire politique du moyen âge et de l'Époque Moderne ; Histoire de la civilisation au moyen âge et dans les temps modernes ; Histoire juridique et économique ; Histoire de l'Église ; Histoire de l'Art ; Sciences auxiliaires de l'histoire.

Les séances auront lieu du 6 au 12 août. L'inscription est de 25 francs. S adresser pour tous renseignements au Docteur Erich Caspar, 17 Kaiserallee, Berlin, W., 15.

Prix. — Le Dr S. Aicher, de Tubingue, a obtenu un second prix ex-aequo dans le concours institué par la *Kantgesellschaft* de Halle sur ce sujet : *La théorie kantienne de la connaissance comparée à celle d'Aristote.*

Nominations. Le Dr N. Ach, privat-docent de psychologie à l'université de Marbourg, a été nommé professeur extraordinaire de philosophie.

— Le Dr Franz Renz, professeur ordinaire de théologie dogmatique à l'université de Munster, devient professeur de théologie morale à la Faculté de théologie catholique de l'université de Breslau. — Le Dr K. Bihlmeyer, curé de Weiler près de Rottenbourg, a été appelé à remplacer, pour le semestre d'été, à la Faculté de théologie catholique de l'université de Tubingue, le regretté X. von Funk, qui occupait la chaire d'Histoire de l'Église.

— Le Dr H. Gunkel, professeur extraordinaire d'exégèse de l'Ancien Testament à l'université de Berlin, passe à celle de Giessen en qualité de professeur ordinaire. Le Lic. Rich. Hoffmann, privat-docent pour la Théologie du Nouveau Testament à l'Université de Kœnigsberg, devient professeur extraordinaire.

— Le Dr Otto Kern, professeur ordinaire de philologie classique à l'université de Rostock, passe en la même qualité à celle de Halle. Le Dr F. Jacoby, professeur extraordinaire de philologie classique à l'Université de Kiel, devient professeur ordinaire.

— Les Docteurs Rich. Herberth et E. Becher s'habilitent comme privat-docents de philosophie à l'Université de Bonn, le Dr M. Geiger comme privat-docent de psychologie, à l'Université de Munich.

ANGLETERRE. — Retraite. — L'illustre Maître de Balliol, M. Edward Caird, vient de résigner ses fonctions pour cause de santé. Né en 1835, M. E. Caird fut successivement *Fellow* et *Tutor* de Merton College, Oxford, 1864-1866 et professeur de philosophie morale à l'université de Glasgow. Il avait été élu *Master* de Balliol College, Oxford, en 1893, comme successeur du professeur Jowett.

Décès. — On annonce la mort de M. Adolphe Neubauer, ancien bibliothécaire adjoint à la Bodléienne d'Oxford, correspondant étranger de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris, depuis 1889. M. Neubauer était un Orientaliste estimé. Il a publié divers ouvrages : *La Géographie du Talmud*, 1868, qui obtint le prix dans un concours institué par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, mais dont la valeur scientifique fut discutée surtout en Allemagne ; *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (XXXIX, 15 — XLIX, 11) etc. (en collaboration avec M. A. E. Cowley), 1896 ; *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, I, 1886 ; II (en collaboration avec Cowley), 1906 ; *Facsimiles of Hebrew Mss. in the Bodleian Library* (40 planches donnant, avec transcrip-

tion, des spécimens d'écritures rabbiniques ; excellent recueil de paléographie hebraïque) 1886, etc.

— JOHN WATSON, M. A., D. D., ministre de l'église presbytérienne de Sefton Park, Liverpool, vient de mourir. Il collaborait à plusieurs revues anglaises, principalement à l'*Expositor* et au *Hibbert Journal*. Il laisse divers ouvrages parmi lesquels nous citerons : *Christianity and Idealism*, 1897 ; *The Inspiration of our Faith*, 1905 ; *The Mind of the Master*, 1896. Il était fort connu comme romancier sous le pseudonyme de JAN MACLAREN.

BELGIQUE. — **Universités.** — La *Revue Néo-Scolastique*, dans son n° de mai, annonce qu'un mémoire de M. le Professeur NYS, de l'Institut de Philosophie de Louvain, sur : *La nature de l'espace d'après les théories modernes depuis Descartes*, a été récemment couronné par l'Académie de Belgique (classe des Lettres et Sciences morales et politiques.)

— M. l'abbé SENTROUL, agrégé de l'Institut de Philosophie de Louvain, vient d'obtenir un second prix (400 marks) dans le concours institué par la *Kantgesellschaft* de Halle, et dont le sujet était : *La théorie Kantienne de la Connaissance comparée à celle d'Aristote*. Il n'a pas été décerné de premier prix. La Commission du concours était composée du Dr Vaihinger, président de la *Kantgesellschaft* et directeur des *Kantstudien* et des professeurs Riehl de Berlin et Heinze de Leipzig. Le rapport où elle rend compte du mémoire de M. Sentroul a paru dans le dernier fascicule des *Kantstudien*. Reprenant quelques-unes des idées qu'il a émises dans son estimable thèse d'agrégation : *L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*, M. Sentroul a soumis à une critique serrée les vues du philosophe de Kœnigsberg sur la connaissance

Décès. — Mgr G. MONCHAMP est mort à Liège le mercredi 12 Juin. Né dans cette ville en 1856, il prit à Rome les grades de docteur en philosophie et de docteur en théologie. Il enseigna la philosophie au petit Séminaire de Saint-Trond, puis l'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Liège. Son enseignement et les travaux qu'il publia en matière surtout d'histoire de la philosophie et d'histoire locale lui valurent une réputation méritée. L'Académie des Sciences, des Lettres, etc. de Belgique, l'admit parmi ses membres. Depuis plusieurs années il y remplissait l'office honorable de Directeur de la Classe des Lettres et Sciences morales et politiques.

La plupart de ses travaux sont en dehors du domaine de la Revue. Nous citerons seulement son importante *Histoire du Cartésianisme en Belgique*, 1887, et deux Mémoires relatifs au Concile de Cologne de 346 : *Pour l'Authenticité des Actes du Concile de Cologne de 346*. (*Bulletin de l'Académie royale de Belgique* ; Classe des Lettres n° 5, 1902) et : *Deux réunions conciliaires en Gaule en 346*, (*ibid.* n° 8, 1905.)

CANADA. — **Nomination.** — L'*Académie Romaine de S. Thomas*, dont le Cardinal Satolli est président, vient de conférer le diplôme de membre titulaire à Mgr L. A. PAQUET, doyen de la Faculté de Théologie et professeur de Théologie dogmatique à l'Université Laval, Quebec.

Mgr Paquet est, au Canada, l'un de principaux représentants des doctrines thomistes. Ses *Commentaria in Summam D. Thomæ* sont classiques.

ESPAGNE. — **Sociétés savantes.** — La *Revista Social* de Barcelone annonce la création en cette ville d'un *Institut Social*. On se propose d'y étudier les problèmes sociaux et d'y enseigner la Science sociale d'après la méthode positive et rigoureuse élaborée par Le Play. Les fondateurs ont dessein d'adjoindre à cet Institut un Musée social à l'imitation de l'œuvre de même nom créée à Paris par le comte de Chambrun et une Bibliothèque sociologique.

Bibliothèques. — La *Cultura Española* d'avril annonce que S. M. Alphonse XIII, désirant que les manuscrits les plus intéressants de sa Bibliothèque soient publiés, a offert à l'Académie d'Histoire de Madrid les autorisations nécessaires. L'Académie a nommé une Commission composée de MM. Altolaguirre et P. de Guzman y Melida pour déterminer les mss. qui doivent être publiés. Espérons que cette entreprise pleine de promesses et qui fait le plus grand honneur au roi Alphonse aboutira sans trop tarder.

Publication nouvelle. — M. Obrador y Bennasar a entrepris une édition critique des Œuvres de Raymond Lulle. Le premier volume a paru à la fin de 1906 : *Obres de Ramon Lull*. I. *Obres doctrinales*. Palma de Mallorca. Commissio editora lulliana. En tête figure une savante Introduction par l'éditeur. Deux autres volumes sont annoncés comme devant paraître prochainement : *Libre de Contemplació* et : *Biografia lulliana*.

Pécès. — Le 1 avril est mort à Madrid, M. Ramon Nocedal, le publiciste catholique bien connu. Il était né dans cette même ville en 1842. Directeur de *El Siglo Futuro*, il était le chef reconnu et le principal inspirateur, en matière de doctrines religieuses, comme en politique, des « intégristes. »

ÉTATS-UNIS. — **Universités.** — Le 5 juin, l'Université catholique de Washington a tenu une assemblée solennelle au cours de laquelle le cardinal Gibbons, chancelier, a conféré à quarante-deux candidats divers grades académiques. Le R. M. J. Walsh, prêtre de la congrégation de la Sainte-Croix a reçu le dipôme de docteur en philosophie. Il n'y a pas eu de docteurs en théologie.

— On sait que le Vatican a obtenu du Mikado la permission de créer une Université catholique à Tokio et que cette Université a été confiée aux Jésuites de la province de S. Louis, États-Unis. Le président de cet Institut scientifique est déjà désigné. C'est le P. Meyer, de l'Université S. Louis, États-Unis.

— Les Israélites de New-York s'occupent de fonder dans cette ville une Université juive. Le Séminaire théologique juif d'Amérique, qui est établi à New-York depuis 1886 et qui a été réorganisé en 1902, ainsi que les principales Institutions juives des États-Unis, seraient invités à

s'y affilier. On espère donner ainsi une impulsion nouvelle aux études religieuses et scientifiques parmi les Israélites de l'Amérique du Nord. Un capital important a déjà été réuni.

Publication nouvelle. — Le premier volume de la *Catholic Encyclopaedia* a paru récemment, New-York, Robert Appleton et Cie Il n épuise pas complètement la lettre A (*Aachen-Assize of Clarendon*). Les articles relatifs à l'histoire religieuse des pays de langue anglaise offrent un particulier intérêt. Signalons : *America* par M. A. F. Bandelier ; *Anglicanism* par Mgr Moyes ; *Anglican Orders* par le P. Sydney Smith, S. J. ; *Anselm* par le P. Kent ; *Ancren Riwle* par Dom Gasquet ; *Anglo-Saxon Church* par le P. Thurston, S. J. ; *Allen* par Mgr Wabd ; *Assize of Clarendon* par le Dr W. Barry, etc.

Revue. — La Faculté de théologie de l'Université Harvard, Cambridge, se propose de publier, à partir du mois de janvier 1908, une Revue trimestrielle sous ce titre : *Harvard Theological Review*. Les Éditeurs sont les Docteurs G. F. Moore, W. W. Fenn, tous deux professeurs de théologie et J. H. Ropes, professeur d'exégèse du Nouveau Testament.

Nominations. — Viennent d'être nommés professeurs auxiliaires de philosophie : à l'Université de Yale, New-Haven, Connecticut, le Dr W. T. Hocking, de l'Université de Californie ; à l'Université de Stanford, Californie, le Dr H. W. Stuart, de Lake Forest College ; à l'Université de Wisconsin, Madison, le Dr A. B. Sutherland ; à Amherst College, Amherst, Mass., le Dr W. J. Newlin en remplacement du Dr Garman, professeur ordinaire, décédé.

— Le Dr C. H. Judd, professeur auxiliaire de psychologie à l'Université de Yale, a été promu au rang de professeur ordinaire.

Décès. — On annonce la mort, vers le milieu de mai, du R. P. W. J. Hill, S. J., de l'Université S. Louis. Il était né en 1822 dans le Kentucky. Il laisse divers ouvrages : *Elements of Philosophy ; Historical Sketch of S. Louis University ; Spirituality and Immortality of the Soul ; Human Soul and Body ; Kant's Philosophy ; Insane Mental Action*. Il a joué un rôle dans le développement de la vie intellectuelle des catholiques aux États-Unis.

FRANCE. — **Universités.** — Au cours de la Séance académique tenue le 29 Juin, les Facultés canoniques de l'*Institut catholique de Paris* ont décerné le prix Hugues à M l'abbé Sérol pour son travail sur *Le sentiment religieux au XIIIe siècle*.

— De récentes libéralités, en particulier un don de 100.000 francs par S. S. Pie X, ont permis à Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut Catholique de Paris, de mettre à exécution quelques-uns des projets qu'il avait annoncés dès son entrée en charge. Une chaire d'histoire des origines chrétiennes et de théologie patristique a été créée et les évêques protecteurs de l'Institut y ont nommé M Lebreton, précédement professeur de théologie dogmatique et chargé de la conférence hebdomadaire de patrologie au même Institut Il est remplacé dans ces fonctions par M. A. d'Alès dont tout le monde connait et apprécie : *La Théologie de Ter-*

lullien, 1905 et : *La Théologie de saint Hippolyte*, 1906. Plusieurs Conférences d'Histoire des Religions ont été instituées et confiées à des savants d'une compétence universellement reconnue. Mgr Le Roy traitera des *Peuples Fétichistes* ; M. Carra de Vaux, professeur d'Arabe à l'Institut Catholique, étudiera l'*Islamisme* ; M. L. de La Vallée-Poussin, professeur de Linguistique comparée et Sanscrit à l'Université de Gand, et l'abbé Royer traiteront des *Religions de l'Inde*.

— Un groupe de savants et de publicistes, M. M. Aulard, Vernes, L. Havet, etc., vient d'adresser au Parlement une pétition tendant à faire décréter la création d'un enseignement de l'Histoire des Religions dans les universités, lycées et écoles primaires. Les considérants et le programme lui-même accusent des préoccupations qui n'ont rien de scientifique.

— M. Herriot, maire et le Conseil municipal de Lyon ont pris l'initiative de créer à l'université de cette ville une chaire d'Histoire des Religions. Cette décision est accompagnée de considérants dont la formule vague et menaçante fait craindre qu'on ne porte point dans cet enseignement le sérieux, l'absence de préjugés et de passions que la science exige.

— M. Maurice Blondel a adressé à la *Revue du Clergé Français*, qui l'a publiée dans son n° du 15 Mai, la lettre suivante : « Monsieur l'abbé, Je vous remercie de la franchise et de la netteté avec lesquelles, dans les, derniers numéros de la *Revue du Clergé Français*, vous traduisez fidèlement ma pensee en maintenant contre diverses insinuations récentes que, loin d'éliminer l'apologétique traditionnelle, je cherche à en saisir tout le sens et à en unir toutes les ressources.

Je dois aussi vous mettre en garde contre d'autres dénaturations. Je viens de prendre connaissance de *Dogme et Critique*. M. Le Roy a bien raison de noter (p. 108) que ses thèses n'engagent que lui seul. Non seulement, en effet, les " applications " qu'il fait de sa méthode et de ses principes sont souvent contraires a ma foi personnelle, mais encore, sur le terrain proprement philosophique, cette méthode et ces principes diffèrent foncièrement des miens, là même où les ressemblances littérales semblent les plus grandes : nous n'avons la même conception initiale ni des relations de la pensee et de l'action, ni de la liaison des phénomènes avec l'être ou de la matière avec l'esprit, ni des relations de la science avec la philosophie ou de la philosophie avec la théologie. J'ai du reste indiqué, dans les Annales de Philosophie Chrétienne de Janvier 1906, comment ma pensée est orientée au rebours de celle de quelques-uns des disciples de M. Bergson. Il n'est donc pas surprenant que s'inspirant de deux méthodes et de deux doctrines philosophiques hétérogènes, l'on aboutisse à une attitude qui ne concorde pour ainsi dire en aucun point avec la mienne.

Veuillez agréer, etc. »

Missions scientifiques. — M. Clermont-Ganneau a rendu compte, le vendredi 19 Avril, à l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres de la mission archéologique dont il ayait été chargé dans l'île d'Éléphantine, Haute-Égypte. Parmi les découvertes intéressantes qu'il y a faites, il signale tout particulièrement : deux grandes statues en diorite, couvertes

d'inscriptions de l'époque de Thoutmès III et d'exceptionnel intérêt pour l'histoire de l'Égypte; un curieux sanctuaire décoré de minuscules obélisques et recouvrant une nécropole de béliers sacrés soigneusement momifiés ; enfin un certain nombre d'*ostraca*. Une centaine d'entre eux sont écrits en langue et en caractères araméens et confirment l'existence dans l'île d'Éléphantine de cette colonie Juive dont les Papyrus Mond avaient révélé l'existence au Ve siècle avant J. C. et déterminent le quartier qu'elle occupait. Une seconde campagne de fouilles s'impose et M. Clermont-Ganneau a le ferme espoir de retrouver ce sanctuaire de Jahvé dont semblent bien parler les papyrus Mond.

— Le Ministre de l'Instruction Publique a chargé M. Léon Séché d'une mission scientifique en Hollande à l'effet de poursuivre dans les archives publiques des recherches relatives à l'histoire du Jansénisme.

Nominations. — M. de Lapparent, l'éminent géologue, professeur à l'Institut Catholique de Paris, a été élu secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, en remplacement de M. Berthelot décédé. Rappelons à cette occasion son beau livre : *Science et Apologétique*. Paris, Bloud, 1905.

— M. Albert Rivaud, maître de conférences pour la philosophie à l'université de Rennes, a été nommé chargé de cours à l'université de Poitiers. M. Rivaud est l'auteur d'un ouvrage estimé sur *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, Paris, 1906. L'Institut lui a confié la mission de publier le catalogue des Œuvres de Leibniz.

Décès. — M. l'abbé Beurlier est décédé le 7 Juin à Auteuil. Il avait occupé plusieurs années la chaire d'Institutions Grecques et Romaines à l'Institut Catholique de Paris. Ses thèses pour le doctorat ès lettres : *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*, et : *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*, Paris, 1890, lui gagnèrent l'estime du monde savant. Il a donné de nombreux articles au *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux. Il collaborait également au *Dictionnaire de Théologie Catholique* de Vacant-Mangenot, au *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* de Dom Cabrol, ainsi qu'à diverses revues, la *Revue du Clergé Français*, etc. C'est l'un des membres les plus instruits et les plus sympathiques du clergé de Paris qui disparaît prématurément.

— On annonce la mort de M. Jean-Paul Fr. Monod, doyen honoraire de la Faculté de théologie protestante de Montauban. Il est décédé le 11 Avril, âgé de quatre-vingt cinq ans, à Pau où il s'était retiré en 1894.

HOLLANDE — **Congrès.** — Un *Congrès International de psychiâtrie, neurologie, psychologie et traitement des aliénés*, se tiendra à Amsterdam du 2 au 7 septembre prochain. Il est organisé par la *Société Néerlandaise de Psychiâtrie et de Neurologie*. S'adresser pour tous renseignements au Secrétaire Général, Prinsengracht, 77, Amsterdam. L'inscription est de 20 francs, 10 pour les dames.

ITALIE. — Commission biblique. — Propositis sequentibus dubiis Commissio Pontificia « de Re Biblica » sequenti modo respondit :

Dubium I. Utrum ex constanti, universali ac solemni Ecclesiae traditione, jam a saeculo II decurrente. prout maxime eruitur : a) ex SS. Patrum, scripterum ecclesiasticorum, imo etiam haereticorum, testimoniis et allusionibus, quæ, cum ab Apostolorum discipulis vel primis successeribus derivasse oportuerit, necessario nexu cum ipsa libri origine cohaerent ; b) ex recepto semper et ubique nomine auctoris quarti Evangelii in Canone et catalogis sacrorum Librorum : c) ex eorumdem Librorum vetustissimis manuscriptis codicibus et in varia idiomata versionibus ; d) ex publico usu liturgico inde ab Ecclesiae primordiis toto orbe obtinente ; praescindendo ab argumento theologico, tam solido argumento historico demonstretur Joannem Apostolum et non alium quarti Evangelii auctorem esse agnoscendum ut rationes a criticis in oppositum adductae hanc traditionem nullatenus infirment ?

Resp. — *Affirmative.*

Dubium II. Utrum etiam rationes internae quae eruuntur ex textu quarti Evangelii sejunctim considerato, ex scribentis testimonio et Evangelii ipsius cum I. Epistola Joannis Apostoli manifesta cognatione, censendae sint confirmare traditionem quae eidem Apostolo quartum Evangelium indubitanter attribuit ? — Et utrum difficultates quae ex collatione ipsius Evangelii cum aliis tribus desumuntur, habita prae oculis diversitate temporis, scopi et auditorum pro quibus vel contra quos auctor scripsit, solvi rationabiliter possint, prout SS. Patres et exegetae catholici passim praestiterunt ?

Resp. — *Affirmative ad utramque partem.*

Dubium III. Utrum, non obstante praxi quae a primis temporibus in universa Ecclesia constantissime viguit, arguendi ex quarto Evangelio tanquam ex documento proprie historico, considerata nihilominus indole peculiari ejusdem Evangelii et intentione auctoris manifesta illustrandi et vindicandi Christi divinitatem ex ipsis factis et sermonibus Domini, dici possit facta narrata in quarto Evangelio esse totaliter vel ex parte conficta ad hoc ut sint allegoriae vel symbola doctrinalia, sermones vero Domini non proprie et vere esse ipsius Domini sermones, sed compositiones theologicas scriptoris, licet in ore Domini positas ?

Resp. — *Negative.*

Die autem 29 Maii anni 1907, in Audientia ambobus Rmis Consultoribus ab Actis benigne concessa, Sanctissimus praedicta Responsa rata habuit ac publici juris fieri mandavit.

Fulcranus Vigouroux P. S. S.
Laurentius Janssens, O. S. B.
Consultores ab Actis.

8 Juin 1907.

— La cinquième session d'examens pour la licence en Écriture Sainte s'est tenue au Vatican les 10, 11, 13 et 14 juin 1907. Les sujets proposés pour l'examen écrit sont les suivants :

I. *Examen d'exégèse :* 1° Exégèse du récit de la Nativité de Notre-

Seigneur et de l'adoration des bergers en saint Luc II, 6-20. — 2° Exégèse de la comparaison de la Loi ancienne avec la Loi nouvelle, Matth., v. 21-47, avec les passages parallèles de saint Luc. — 3° Exégèse du Discours de Notre-Seigneur : *Ego sum vitis, vos palmites*, Joa., xv, 1-17. (Un des trois sujets, au choix des candidats.)

II. *Examen d'histoire*. — Histoire du règne d'Achab. — Gouvernement intérieur du royaume. — Rapports d'Achab avec le royaume de Juda, avec la Phénicie, avec les Assyriens, avec les Syriens. — Son caractère.

III. *Examen sur l'Introduction*. — Des monnaies mentionnées dans les Saintes Écritures.

Quatorze candidats se sont présentés aux examens. Douze ont subi avec succès l'épreuve écrite et l'épreuve orale :

Le R. P. Jean-Baptiste Frey, des Pères du Saint-Esprit, directeur au Séminaire français (Rome), docteur en théologie de l'Université Grégorienne. Avec mention très spéciale.

M. l'abbé Maurice Roy, au Séminaire français (Rome), prêtre du diocèse de Besançon, docteur en théologie de l'Université Grégorienne. Avec mention.

M. l'abbé Amédée-Marie-Joseph de Boysson, à la Procure de Saint-Sulpice (Rome), prêtre du diocèse de Périgueux, docteur en théologie de la Sapience. Mention *ex æquo* avec

M. l'abbé Hippolyte Tréhiou, au Séminaire français (Rome), prêtre du diocèse de Saint-Brieuc, docteur en théologie de l'Université Grégorienne. Avec mention.

M. Étienne Reilly, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Ecriture Sainte au grand Séminaire de Boston (États-Unis), docteur en théologie de l'Institut catholique de Paris. Avec mention.

M. l'abbé Joseph David, prêtre du diocèse de Grenoble, docteur en théologie de la Sapience.

M. l'abbé Louis Pihot, sous-directeur de la maison de famille de l'Institut catholique (Paris), prêtre du diocèse de Bourges, docteur en théologie de l'Institut catholique de Paris.

Le Révérend Père Marie Abel, des Frères Prêcheurs, docteur en théologie, professeur de topographie biblique et de copte à l'École biblique de Saint-Étienne à Jérusalem.

M. l'abbé Marie-Louis Danvihay, au Séminaire français (Rome), prêtre du diocèse de Tours, docteur en théologie de l'Université Grégorienne.

M. l'abbé Henri Rongy, au collège belge (Rome), prêtre du diocèse de Liège, docteur en théologie de l'Université Grégorienne.

Le Révérend Père Albert Colunga Cueto, des Frères Prêcheurs, de l'École biblique de Saint-Étienne à Jérusalem, docteur en théologie de la Province d'Espagne.

Le Révérend Père Thomas Mainage, des Frères Prêcheurs, de l'École biblique de Saint-Étienne à Jérusalem, docteur en théologie de la Province de France.

La sixième session d'examen pour la licence aura lieu au Vatican le lundi 11 novembre 1907 et jours suivants.

Rome. 18 juin 1907.

F. VIGOUROUX P. S. S.
L. JANSSENS O. S. B.
Secrétaires de la Commission Biblique.

— S. E. le Cardinal Rampolla, agissant comme président de la Commission Biblique, a adressé à D. HILDEBRAND de HEMPTINE, Primat de l'Ordre de S. Benoit, une lettre confiant à cet Ordre, et spécialement à l'abbaye de S. Anselme, de Rome, la tâche de recueillir les variantes de la Vulgate latine d'après les manuscrits et les écrits des Pères, en vue d'une future édition critique. Il s'agit, on le voit, de reprendre et de mener à terme l'œuvre jadis entreprise par le P. Vercellone.

Publication. — Quelques amis du regretté Mgr A. Ceriani ont conçu le projet de publier, en mémoire du défunt, un recueil de *Miscellanea Ceriani.* Un appel est adressé à cet effet aux admirateurs du savant prélat. Les travaux de critique et d'érudition susceptibles d'entrer dans ce recueil doivent être adressés au Préfet de la Bibliothèque Ambrosienne, Milan, avant le 1er janvier 1908. Sont admises les langues latine, italienne, allemande, française et anglaise. Les mémoires ne doivent point dépasser 16 pages d'impression grand in-8°. Nous souhaitons le meilleur succès à cette entreprise.

Revue. — La mort du sénateur Cantoni ayant privé la *Rivista Filosofica* de son directeur, un Comité de rédaction s'est formé pour prendre en main la direction de la revue. Il se compose des professeurs FAGGI, JUVALTA, MANTOVANI, VIDARI et G. VILLA, de Pavie. L'administrateur est le professeur Juvalta, Pavie, rue Garibaldi, 56.

Conférences. — M. FOGAZZARO vient de fonder à Turin sous le nom d'*Istituto di Cultura* une Société qui se propose de donner des conférences publiques sur les vérités religieuses foudamentales. L'Institut a été inauguré par deux conférences, l'une de M. Fogazzaro, qui a exposé le programme et montré l'utilité de cette œuvre : l'autre du professeur Piero Giacosa sur : Les origines biologiques de la conscience religieuse.

Centenaire. — Un Comité s'est constitué au Collège Pontifical Grec de Rome pour commémorer par des solennités religieuses et scientifiques, le 15me centenaire de la mort de S. Jean Chrysostome (14 septembre 407). Il est présidé par le P. Gaisser, recteur du Collège Grec. On annonce, en particulier, deux conférences scientifiques de M. Wuenscher-Becchi et de Mgr. A. Bartolini, président de l'Académie Pontificale des Arcades.

Décès. — M. EDOARDO BRIZIO est mort à Bologne le 6 mai. Il était né à Turin en 1845. Depuis trente ans, il occupait à l'Université de Bologne la chaire d'Archéologie et de Numismatique. Il était en

outre directeur du Musée d'Antiquités de cette ville — dont il avait publié en 1887 un Guide excellent —, Secrétaire de la Commission royale « Di Storia Patria », dont Carducci était président, et membre de l'Académie des Lincei. Il était, en Italie, l'un des représentants les plus en vue de l'Archéologie pré-romaine et spécialement des études Étrusques. Sa mort a provoqué d'unanimes regrets.

SUISSE. — Universités et Sociétés savantes. — Dans le numéro d'avril des *Archives de Psychologie*, M. le Dr Ed. Claparède, Directeur du Laboratoire de Psychologie de l'Université de Genève, donne sur cette institution scientifique d'intéressants renseignements. Le Laboratoire a été ouvert le 15 février 1892. M. le Professeur Flournoy en fut le premier Directeur. M. Claparède lui a succédé en 1904. La Bibliothèque se compose actuellement d'environ 300 volumes spéciaux. Le Laboratoire possède en outre un matériel spécial d'étude assez considérable appareils d'enregistrement, appareils pour l'étude des sensations, de la motricité, des réactions, de la mémoire. L'enseignement comprend des exercices pratiques de psycho-physiologie (plusieurs heures par semaine), auxquels ont libre accès tous les étudiants et auditeurs de l'Université. M. Claparède donne un tableau détaillé des matières sur lesquelles portent ces exercices : sensations ; aperception imagerie, mémoire, association ; mouvements instinctifs, sentiments, dynamogénie ; réactions, motricité, volonté : travail, fatigue ; psychologie comparée. Au Laboratoire est annexé un Séminaire de psychologie pédagogique qui fonctionne depuis novembre 1906. Il a réuni 26 élèves dont 16 stagiaires. Il comporte deux séances, de deux heures chacune par semaine. M. Claparède songe à le compléter par l'institution d'un cours théorique. L'éminent professeur termine son rapport en décrivant l'activité scientifique du Laboratoire dont témoigne la liste des travaux qui en sont déjà sortis. Il souhaiterait pouvoir développer les collections, qui sont encore à l'état embryonnaire.

— *Demain*, dans son numéro du 7 juin, publie l'information suivante : « La *Société du Musée historique de la Réformation*, constituée à Genève, le 8 août 1897, vient de célébrer, lors de son assemblée générale ordinaire du samedi 27 mai, le dixième anniversaire de sa fondation. Actuellement la collection des Œuvres de Calvin conservée au Musée renferme un certain nombre des soixante ouvrages de Calvin et des quatre-vingt-sept ouvrages de Bèze, qui ne se trouvent nulle part ailleurs, plus un millier de portraits des réformateurs et environ deux cents médailles ayant trait à l'histoire de la Réformation. Le but auquel vise le comité serait la constitution d'un Institut Calvinien, ou Fédération libre, qui grouperait, en dehors de toutes les distinctions ecclésiastiques ou dogmatiques, toutes les sociétés du monde entier ayant pour but spécial l'étude de l'histoire de la Réformation calviniste. Le Musée historique de la Réformation à Genève constituerait les archives et la bibliothèque de cette Fédération. La séance s'est terminée par une causerie de M. Th. Dufour, directeur honoraire de la Bibliothèque publique sur *Les Autographes et faux Autographes de Calvin.*

M. Th. Dufour estime, en gros, à huit mille le nombre des lettres que Calvin a dû écrire et dont il n'a été conservé qu'une faible partie sous forme d'autographes ou de copies dispersés un peu aux quatre coins du monde dans des bibliothèques publiques ou des collections particulières. Quant aux faux autographes de Calvin, M Dufour en a présenté plusieurs ayant pour auteur un nommé Henri Favre, décédé à Morges en 1891. »

Nomination. — M. Van Cauwelaert, docteur en philosophie de l'Institut de Philosophie de Louvain (session d'octobre 1905), a été nommé professeur extraordinaire de psychologie expérimentale à l'Université de Fribourg. M. Van Cauwelaert étudie depuis novembre 1906, dans la *Revue Néo-Scolastique*, *L'Empirio-Criticisme de Richard Avenarius*.

Décès. — M. G. Godet, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'Église libre de Neufchâtel, est décédé dans les derniers jours de juin.

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE Avril 1907. — J. Segond. *La raison et le rationalisme d'après un livre récent.* — (Entreprend de montrer que M. Ollé-Laprune est bien l'initiateur de la « philosophie de l'action » et de la méthode d'immanence, et que certains critiques se sont mépris en le « transformant en un rationaliste scolastique ». Dans ce but, expose sa théorie de la *raison-nature* : La raison nature opposée à la raison raisonnante ou pensée explicite, a le privilège « de se tenir en contact avec l'être » ; la pensée *concrète et vécue* ne peut faire abstraction de l'être réel, car elle est précisément contact entre l'être et l'esprit. Cette affirmation de la nature intellectuelle a une portée transcendante, elle est l'expérience immédiate de la réalité présente ; et c'est cette expérience qui « détruit le subjectivisme et le phénoménisme ») pp. 5-25. — P. Godet. *Kuhn et l'Ecole catholique de Tubingue.* (Kuhn fut avant tout un théologien spéculatif. — 1° Sa théorie de la connaissance : la foi rationnelle, ou confiance instinctive de l'homme dans la véracité de sa nature intelligente, ne repose pas sur le sentiment, comme le dit Jacobi ; elle est enracinée dans notre nature la plus intime, qui ne saurait ni la rejeter, ni s'en passer. — 2° L'existence de Dieu ne se démontre pas ; ôtez de l'âme l'idée naturelle de Dieu, l'argumentation péripatéticienne n'aboutit qu'à nous donner un Dieu abstrait, non pas le Dieu vivant et infini. — 3° Sans contester la certitude morale des motifs de crédibilité, il en conteste la démonstration rationnelle apodictique. — L'apologétique est une des branches de la théologie. — L'histoire des dogmes est partie intégrante de la théologie spéculative, mais la vérité dogmatique demeure la même dans sa substance.) pp. 26-47. — Abbé Morien. *L'évolution de la critique biblique.* — (Fausse tactique de la vieille école exégétique (concordisme), utilité et efficacité de la critique biblique ; son œuvre positive : inventaire des conclusions qu'on peut, à l'heure actuelle, regarder comme des certitudes ; les problèmes qui se posent : Critique textuelle, littéraire, haute critique de A. T. et N. T.) pp. 48-79. — Ch. Huit. *Le Platonisme dans la France du XVIIe siècle. — IV.* (Attitude prise à l'égard du platonisme en général par les Jésuites et les Oratoriens : Pétau affiche à l'égard du platonisme plus de défiance que d'enthousiasme. Le P. Rapin est pour Platon un juge à la

1. Tous ces périodiques appartiennent au second trimestre de 1907. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Blanche (Paris), Garcia (Salamanque), Gillet, Tuyaerts (Louvain), Martin (Huy), Garrigou-Lagrange, Jacquin, Lemonnyer, Noble, de Poulpiquet (Kain), lecteurs en Théologie.

fois plus impartial et beaucoup mieux informé. En Thomassin, Platon trouve un véritable panégyriste et reçoit de lui comme un brevet d'orthodoxie.) pp. 72-87. = Mai. — J. Wehrlé. *Une soutenance de thèse.* (Résumé de la discussion qui eut lieu en Sorbonne le 7 Juin 1893 au sujet de la thèse française de M. Blondel : « L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique ».) pp. 113-143 — G. Lechalas. *La Théorie physique.* (Critique les conclusions de M. Duhem au sujet des théories explicatives, et montre que si les hypothèses explicatives n'ont pas joué un rôle brillant dans l'histoire de la théorie de l'attraction universelle, il n'en a pas été de même dans l'histoire de la théorie ondulatoire de la lumière.) pp. 144-162. — P. Godet. *Kuhn et l'École catholique de Tubingue II.* — (Kuhn adversaire à la fois du semi-rationalisme de Hermès et de Günther, du fidéisme de l'abbé Bautain et de l'école néo-scolastique. — Les discussions entre Kuhn et ses deux principaux adversaires néo-scolastiques, Clément et le baron de Schaezler, sur les rapports de la philosophie et de la théologie, sur l'essence et l'efficacité de la grâce, de 1859 à 1869.) pp. 163-182. = Juin. — E. Jordan. *La responsabilité de l'Eglise dans la répression de l'hérésie au moyen âge* (à suivre). (Critique. *L'Inquisition* de Mgr Douais. Ni les relations de la papauté avec Frédéric II, surtout pour les questions d'hérésie avant 1231, ni la conduite de l'empereur après cette date ne permettent d'affirmer que l'Inquisition a été établie pour écarter ses prétentions au gouvernement des esprits.) pp. 225-260. — E. Dimnet. *Newman et l'intellectualisme.* (Critique l'étude de M. Baudin : *La philosophie de la foi chez Newman.* M. Baudin a gravement exagéré le point faible de Newman, c'est-à-dire la prétendue irrationalité ou le fidéisme de sa croyance religieuse, faute d'avoir éclairé les détails de la doctrine par l'ensemble de l'œuvre et par la vie de l'ouvrier. Il a aussi facheusement isolé l'apologétique de la Grammaire et des Sermons de l'Université, du milieu dans lequel elle a pris naissance, pour lequel elle était faite et dans lequel seul elle est compréhensible.) pp. 261-293. — Ch. Calippe. *L'évolution sociale de Lamennais.* (Parti de ce principe que la *raison générale* est infaillible parce qu'elle est une participation de la Raison divine, Lamennais en est arrivé à ne plus voir que l'aspect social et politique du christianisme, il l'identifie avec l'effort continu des peuples pour s'affranchir de la tutelle des rois, et pour améliorer leur condition intellectuelle, morale, économique. Jusque dans ses déviations, Lamennais reste fidèle à ses idées premières. Dès l'instant où il pose que le sens commun détermine la vérite, il tend à donner au peuple le dernier mot en matière de religion ; le christianisme catholique est bien près de ne lui apparaitre vrai que s'il est consenti par le peuple, c'est-à-dire, au fond, démocratique.) pp. 294-304.

ANTHROPOS. II. — Fr. Müller, S. V. D. *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen* (suite et à suivre) (Étudie l'idée que se font les Akposos, peuplade du pays de Togo, Afrique Occid., de l' Être Suprême (*Ulwoiowu* = Firmament), le culte qu'ils lui rendent, les mythes qui ont cours à son sujet. Les Akposos offrent un objet d'étude particulièrement intéressant en ce qu'ils n'ont encore subi ni l'influence chrétienne ni

l'influence musulmane.) pp. 201-210 — REITER, Soc. M. *Traditions Tonquiennes* (à suivre). (Donne le texte, avec traduction, d'un récit relatif à l'origine des diables ou dieux recueilli, il y a une soixantaine d'années, par un missionnaire catholique, de la bouche d'un chef indigène des îles Tonga, Océanie. Impossible de préciser la date à laquelle remonte ce mythe où tout n'est pas ancien ni même indigène.) pp. 230-240. — DR. W. LEHMANN. *Essai d'une monographie bibliographique de l'île de Pâques* (fin). (Traite en particulier, des statues de bois et des tablettes hiéroglyphiques trouvées dans l'île de Pâques. Affirme le caractère Polynésien des pratiques religieuses. Illustrations.) pp. 257-268. — C. TATEVIN. *Deux notes philologiques sur la langue des Indiens Tupi* (à suivre). (Dans la langue de ces Indiens, l'Être Suprême s'appelle Tupana ou Tupa, ce qui paraît signifier : Père universel. Le nom ethnique Tupi ne dérive pas de Tupa). pp. 269-271. — H. HOSTEN. S. J. *The authorship of the Portuguese Ms. on Hindu Mythology*. (Il s'agit du manuscrit dont Mgr Casartelli publie la traduction dans l'*Anthropos*. L'auteur en paraît être le Jésuite Portugais Francesco Negrone.) pp. 272-274. — L. C. CASARTELLI. *Hindu Mythology and Literature as recorded by Portuguese Missionnaries of the early 17th century* (suite et à suivre). (Continue la traduction d'un ouvrage portugais relatif à la mythologie hindoue). pp. 275-281.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Avril — ED. CLAPARÈDE. *Le laboratoire de psychologie de Genève*. (Compte rendu de l'état actuel de ce laboratoire au triple point de vue matériel, didactique et scientifique.) pp. 305-338 — DECROLY ET DEGAND. *Contribution à la pédagogie de la lecture et de l'écriture*. (Étude expérimentale sur le cas d'un enfant sourd-muet auquel on apprend méthodiquement à lire et à écrire.) pp. 339-353. — A. WAEDER. *Essai d'interprétation de quelques rêves*. (Interprétation de quelques rêves d'après la théorie de Preud, pour qui le rêve n'est pas le produit d'une activité mentale désordonnée, mais le résultat de deux forces antagonistes ; le compromis entre un *désir*, presque toujours refoulé, inconnu à la conscience, à l'état de veille et qui tend à se réaliser, et une *censure* (dont l'origine vient de l'éducation) qui l'arrête au passage pour le modifier selon ses exigences.) pp. 354-375. — K. BUHLER. *Remarques sur la psychologie de la pensée*. (Analyse critique des résultats des travaux de Messer dans ses *Recherches expérimentales sur la pensée*, en ce qui concerne particulièrement la question du jugement celle de la compréhension et de la conscience de la signification d mots, celle enfin du rôle que jouent dans nos expériences de pensée l images sensorielles.) pp. 376-386.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. Avril. — G. MICHELET. *Contingentisme et Apologétique néo-positiviste*. (Conclusions : 1° Si l'on considère le contingentisme comme une théorie scientifique, il est dangereux de vouloir l'introduire en religion. 2° On emprunte à un système philosophique des arguments dont la valeur apologétique ne peut être acceptée que par ceux qui adopteht ce système. 3° Une apologétique implique la légitimité de la raison. 4° Toute doctrine met en péril

les convictions religieuses, qui place à sa base la défiance vis-à-vis de la raison. 5° Le divorce de l'abstrait et du réel est particulièrement dangereux en dogmatique.) pp. 89-112. = **Mai.** — L. Maisonneuve. Un *Cardinal philosophe.* (Mgr Mercier professe « certainement le thomisme mais un thomisme indépendant, personnel, rajeuni. ») pp. 121-137. — L. Desnoyers. *Papyrus juifs araméens du Ve siècle avant J.-C.* (à suivre). (Ces papyrus sont des papiers de famille, trouvés à Assouân. Ils renseignent sur la communauté juive établie dans la Haute-Égypte.) pp. 138-148. = **Juin.** — L. Desnoyers. *Papyrus.* (Renseignements sur la condition privilégiée faite à la femme juive en matière de propriété et de mariage, sur l'attitude religieuse de ces Juifs.) pp. 176-185.

CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN (THE). II. — G. Colling. *The Home of the Indo-Europeans.* (Leur demeure primitive est à chercher non pas en Asie, mais quelque part en Europe, probablement sur le bord de la Baltique. C'est la que se parle l'une des langues les mieux conservées de la famille indo-européenne ; c'est à partir de là qu'on s'explique le mieux leur diffusion.) — P. J. Mac Cormick *Two Catholic Medieval Educators. II Guarino da Verona.* (Raconte la jeunesse et l'éducation du célèbre humaniste, sa carrière d'éducateur et l'influence qu'il a exercée à ce titre. « Guarino fut le premier parmi ceux qui concurent et organisèrent le système d'éducation qui prévalut en Europe du XVe au XVIIIe siècle, formant la jeunesse sous une discipline commune et fondant entre tous les peuples la concorde intellectuelle.)

CIUDAD DE DIOS (LA). 5 Mars. — P. M. Arnaiz. *Ideas, imagenes y sensaciones* [suite]. (L'empirisme associationniste réduit les idées à des images composées. C'est une erreur. D abord il n'y a pas d'images génériques à proprement parler : toute image est individuelle. De plus, les images et les idées dans leur évolution, suivent un ordre inverse. A l'opposé des idées, les images deviennent de plus en plus concretes.) pp. 355-365. — P. G. Antolin. *El codice Emilianense de la Biblioteca de El Escorial,* [suite]. (Expose les descriptions de ce *Codex* faites par les Espagnols Ambroise de Morales, P. Florez, Fr. A. Gonzalez, etc.) pp. 566-578. = **20 Mars.** — P. M. Arnaiz. *Ideas, imagenes y sensaciones* [suite]. (Nos idées sont abstraites, universelles et nécessaires : il faut donc admettre une faculté, l'intelligence, supérieure à la sensibilité.) pp. 454-464. — *El nuevo error sobre la divina paternidad de S. José.* (Réfutation de l'opinion de M. Corbato qui, dans son livre *El immaculado S. José,* soutient que S. Jeseph est *vere et realiter* le père de Jésus.) pp. 483-492. = **5 Avril.** — P. Arnaiz. *Ideas, imagenes y sensaciones,* [suite] (Les hypothèses sur la formation et la nature des idées peuvent se ramener à trois : l'empirisme, l'idéalisme et la théorie scolastique. L'empirisme de toutes nuances est une reproduction de l'ancien nominalisme. L'empirisme associationniste anglais est particulièrement dans l'erreur, en considérant les phénomènes internes comme des *choses* indépendantes de l'activité qui « les produit, les organise, les associe ».) pp. 524-541. — P. G. Antolin. *El codice Emilianense de la Biblioteca de El Escorial,* [suite]. (Résume les études faites sur ce *Codex* par les

Espagnols P. André Merino de Jesu-Cristo, François P. Bayer, François Xavier de S. Palomares, Joseph M. de Eguren, etc.) pp. 542-551. = 20 Avril. — P. G. Antolin. *El codice...*, suite. Commence la description détaillée du *Codex*.) pp. 628-641. — P. Arnaiz. *Ideas, imagenes y sensaciones*, [suite] (L'empirisme nominaliste de Hume, Taine, Hoffding n'explique pas les jugements absolus et nécessaires, les principes et les lois universels de la science. Il « rend impossible les conditions de notre pensée ».) pp. 642-653. = 5 Mai. — P. Arnaiz. *Ideas, imagenes y sensaciones*, [suite]. (L'idéalisme inneiste de Platon, Descartes, Leibniz n'interprète pas toute l'expérience interne. Elle est synthétisée exactement par l'axiome scolastique : « nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ».) pp. 9-18. = 20 Mai. — P. Arnaiz. *Ideas, imagenes y sensaciones*, [suite] (L'idéalisme Kantien n'explique pas ses catégories, ni sa synthèse, ni surtout sa concordance avec les phénomènes de la sensibilité. Aussi est-il « manifestement contraire au témoignage de la conscience psychologique ».) pp. 93-107. — P. G. Antolin. *El codice Emiliano...* (Continue la description du *Codex*.) pp. 108-120.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 20 Avril. — I. Rinieri. *Le esagerazioni « documentate » intorno al Tribunale dell'Inquisitione.* (Voir plus bas) pp. 155-170. = 4 Mai. — I. Rinieri. *Le esagerazioni...* (A propos de Lea *A history of the Inquisition...*).Les affirmations de cet auteur sur l'arbitraire dont usent les inquisiteurs dans la conduite du procès et la fixation de la sentence sont fausses. Les citations des auteurs qu'il invoque sont inexactes et se retournent contre lui.) pp. 274-286. — A. Ferretti. *Lo Stuart Mill e l'Utilitarismo.* (Mill continue Bentham, mais avec des différences.) pp. 286-297. = 1er Juin. — E. Rosa. *Studi positivi e storici nella teologia.* (S'il faut cultiver, en matière théologique, les études historiques, celles-ci ne doivent pas aboutir à exclure la spéculation, ni prétendre à l'autonomie vis-a-vis du dogme.) pp. 513-527. — F. Savio. *Il papa Liberio e le falsificazioni degli Ariani* (à suivre.) (Contre M. Schikfanz, *Die Hilarius Fragmenta* (Breslau, 1905). Les quatre lettres *Studens paci, Pro deifico, Quia scio vos, Non doceo* attribuées au pape Libère sont l'œuvre d'un faussaire.) pp. 528-538. = 15 Juin. — I. Rinieri. *Le eresie e la legislazione de' primi imperatori cristiani.* (Décrets portés contre les hérétiques, manichéens et donatistes surtout, par Théodose et ses fils, puis par Justinien.) pp. 660-672. — A. Ferretti. *Il Kant e la ragione autonoma* (à suivre.) (Expose et critique brièvement le système moral de Kant.) pp. 673-682. — F. Savio. *Il papa Liberio e le falsificazioni degli Ariani.* (Les quatre lettres faussement attribuées à Libère sont probablement contemporaines de ce pape, et ont été rédigées par des Ariens, peut-être Ursace et Valens.) pp. 683-696.

CULTURA ESPANOLA. Février. — A. Gomez Izquierdo. *Un filosofó Catalán (Antonio Comellas y Cluet.)* (Après un souvenir accordé aux philosophes catalans du XIXe siècle, Marti de Eixala, Balmès, Llorens, Codina, Ferrer y Subirana, l'auteur donne la biographie d'un autre philosophe, Antonio Comellas y Cluet, catalan lui aussi. Né à Berga

(Barcelone) le 16 Janvier 1832, Comellas fut ordonné prêtre le 17 mai 1856. Il enseigna ensuite la théologie au grand Séminaire de Solsone 1862-1871. Retiré dans sa ville natale il continua ses études. C'était un autodidacte. En 1880 il publia un ouvrage important, *Demonstración de la armonía entre la religión católica y la ciencia.* (Barcelone, 1880), puis un travail plus original : *Introdución á la filosofía* (Barcelone, 1883). Il mourut le 23 Juillet 1884.) pp. 287-296. — M. Asin Palacios. *La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas.* (Observations sur la lutte entre les orthodoxes et les hétérodoxes et traduction des critiques faites par le philosophe cordouan Abenhazam (994-1063) au sujet des partisans de l'indifférentisme religieux à son époque.) pp. 297-310.

ÉCHOS D'ORIENT. Mai. — M. Jugie. *Le canon de l'Ancien Testament dans l'Église Byzantine.* (Durant tout le moyen âge, l'Église grecque, comme l'Église latine, admettait dans le canon des Écritures les Deuterocanoniques de l'A. T.) pp. 124-135.

ÉTUDES. 5 Avril. — X. Moisant. *L'existence d'un Dieu Personnel.* (Historique, physique ou psychologique, l'expérience nous parle d'un Dieu personnel.) pp. 8-36. = **20 Avril.** — P. Albert. *La Philosophie de Berthelot.* (La position mitoyenne prise par Berthelot, entre le positivisme pur et le dogmatisme métaphysique, est précaire et illogique. On admirera longtemps le chimiste, le philosophe sera bientôt oublié.) pp. 145-160. — L. Baille. *Qu'est-ce que la pensée chrétienne?* (La pensée chrétienne n'est pas seulement une pensée permise par la foi, une pensée abandonnée à son indépendance. C'est tout au contraire une pensée provoquée et une pensée dirigée, une pensée féconde parce qu'elle est soumise. La pensée chrétienne, dans sa plénitude, c'est la foi même qui vit dans l'intelligence.) pp. 189-213. = **5 Mai.** — J. Ferchat. *Monisme et Psychologie.* (Critique l'ouvrage de M. Alfred Binet « *L'Ame et le Corps* », et prouve que sa doctrine qui identifie le physique et le mental est une doctrine de contradiction.) pp. 369-385. = **20 Mai.** — J. de Tonquédec. *La notion de vérité dans « la philosophie nouvelle ».* (La philosophie nouvelle, dans la critique qu'elle fait du concept, confond abstraire et déformer. Ce qui est incomplet n'est pas faux pour autant. Son erreur aussi est de matérialiser les concepts, d'en faire des cadres rigides et morts. Elle soutient que le réalisme ne peut pas être vrai pour deux raisons : 1° s'il y a du réel distinct de la connaissance, celle-ci ne l'atteindra jamais ; 2° comment vérifier la conformité de la connaissance à son objet ? Les scolastiques ont cru voir le nœud du premier problème dans la notion même d'action. Quant à la seconde objection, pourquoi la connaissance ne serait-elle pas la saisie immédiate de quelque chose ? Quelque idée qu'on se fasse de la connaissance, elle restera toujours un fait premier et indéfinissable.) pp. 433-453. — L. de Grandmaison. *La conception virginale du Christ. A propos d'un article récent.* (Réfute les objections élevées par M. Herzog contre la conception virginale [*Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, mars-avril 1907].) pp. 503-527. = **5 Juin.** — A. d'Alès. *La*

tradition chrétienne dans l'histoire, [à suivre]. (Entend par tradition « la totalité du fonds doctrinal légué par le Christ à ses Apôtres. Cherche à en saisir l'idée exacte dans le N. T. ; étudie les caractères que lui ont assignés les Pères : S. Irénée, Tertullien, S. Augustin, Vincent de Lérins.) pp. 577-601. = **20 Juin.** — J. Ferchat. *Les ailes de l'Esprit.* (Irréductibles à la sensation, à raison même de leur universalité, les idées révèlent un principe pensant essentiellement différent de la matière. L'universel intervient de toute manière dans la mentalité humaine.) pp. 791-819.

EXPOSITOR (THE). **Avril.** — J. B. Mayor. *Virgil and Isaiah. An Inquiry into the Sources of the fourth Eglogue of Virgil.* (En procédant par élimination, on se persuade que le « Cumaeum carmen » utilisé par Virgile était l'un de ceux qui furent apportés d'Asie-Mineure à Rome vers 76 av. J.-C. Il est probable que ce carmen était d'origine Juive. Si l'on suppose qu'une vision comme celle du ch. XI d'Isaïe avait été choisie comme thème d'un poème sybillin, y a-t-il dans la IVe Églogue des expressions et des idées qui se trouveraient ainsi mieux expliquées que de toute autre manière ? L'auteur pense que oui et entreprend de le prouver.) pp. 289-311. — A. Carr. *The Testimony of St John to the Virgin Birth of our Lord.* (Les vv. 14 et 18 du Prologue de saint Jean sont une nouvelle affirmation de la naissance virginale du Christ.) pp. 311-316. — W. Oesterley. *The Demonology of the Old Testament. Introduction.* (Expose certaines considérations générales qui font que l'on s'attend à priori à trouver un système de Démonologie dans l'A. T. Donne ensuite un aperçu des croyances communes à la Démonologie arabe, babylonienne et juive. Termine en indiquant quelques motifs plus directs qui persuadent a priori de l'existence d'une démonologie dans l'A. T.) pp. 316-332 — J. R. Harris. *A further Note on the Cretans.* (Rappelle les conclusions d'un article publié dans l'*Expositor* d'Octobre 1906. Le prof. Lock a signalé à l'auteur la lumière jetée par son explication sur un passage d'Athanase, *De Incarn.* XIII, citant le vers allégué par saint Paul, *Act.* XVII, 28. M. H. propose une restauration de ce vers supposé d'Épiménide. Enfin il explique la fin de la citation d'Épiménide dans Tite I, 12 par une particularité du culte du Zeus crétois. On aurait mangé sacramentalement le dieu sous la forme d'un cochon cru. D'où l'invective : mauvaises bêtes et gloutons fainéants.) pp. 332 337. — W. Ramsay. *Pisidian Antioch.* (X. Première apparition de Paul et de Barnabe dans la synagogue d'Antioche ; XI. Premier discours de Paul aux Galates d'Antioche : XII. L'entrée en relations avec les Gentils. XIII. La porte des Gentils ; XIV. La religion d'Antioche.) pp. 338-359. — Asad Mansur. *The site of Capernaum.* (Conclut en faveur de Tell-Hum.) pp. 360-371. — E. Kellet. *Some Notes on Christian Dioscurism.* (A propos du livre de Rendel Harris, *The Dioscuri in the christian Legends etc.* Ajoute quelques renseignements puisés surtout dans les Sagas septentrionales et dans l'ancienne littérature anglaise. Appuie la thèse de M. Harris.) pp. 374-384. = **Mai.** — W. Sanday, *St Paul's Gospel. An Eirenicon* (Présente en termes très élogieux

le nouvel ouvrage du Dr. Du Bosc, *The Gospel according to St Paul*, Londres, 1907 et caractérise la position philosophique et biblique du savant américain.) pp. 385-409. W.— Ramsay. *The oldest written Gospel.* (A propos du dernier ouvrage de M. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, etc, Leipzig, 1907. Approuve dans l'ensemble ses conclusions. Cependant le recueil de Logia devait être plus étendu et contenir un plus grand nombre de recits que ne le suppose M. H. Ce recueil a dû être composé avant la mort du Christ.)pp. 410-432 — J. H. Bernard. *The Connexion between the fifth and sixth Chapters of I Corinthians.* (La connexion devient sensible si l'on entend le recours aux tribunaux païens qui est interdit I *Cor* vi, 1-11 d'un recours en matière d'adultères. Le coupable de I *Cor.* v, et celui de II *Cor.* vii seraient la même personne) pp. 433-443. — J. R. Harris. *A Speculation in Textual Criticism.* (Sur Luc xiv, 5. Conclut à une leçon primitive : ὗς, porc.) pp. 444-454 — A. Souter. *The Commentary of Pelagius on the Epistles of St Paul.* (Retrace les destinées de ce Commentaire dont une recension fut mise sous le nom de Jérôme, une autre (élaborée par Cassiodore) sous le nom de Primasius et qui fut accepté en Irlande sous le nom même de Pélage. Pélage n'était pas cependant un Irlandais mais un citoyen Romain de la Province de Bretagne (Angleterre).) pp. 455-467. — L. B. Radford. *Distinctions of external Function in the Holy Trinity.* (L'enseignement du Nouveau Testament contient les deux idées de la distinction des fonctions au sein de la Trinité et de l'unité de toute action de la Trinité ; mais aucune de ces idées n'est affirmée d'une manière absolue indéfinie avec précision.) pp. 468-478. = Juin — A. Westcott. *The Divisions of the first Epistle of St John. A corespondence between Drs* Westcott *and* Hort. (Le R. A. Westcott publie une correspondance échangée entre l'évêque W.' et le Dr. H. touchant la structure de la I^a *Joannis.* La plupart des pièces sont du Dr. H.) pp. 482-493. — J. Iverach. *Pantheism.* (Distingue deux formes de Panthéisme le P. athée et le P. acosmique. Suit les manifestations de ces deux Panthéismes dans l'histoire.) pp. 493-507. — A. Garvie. *The desolation of the Cross.* (S'efforce d'analyser la « vie interieure » de Jésus Crucifié) pp. 507-527. — W. Oesterley. *The Demonology of the O. T. illustrated from the Prophetical Writings.* (Étudie *Isaïe*, xiii 21-22 et signale plusieurs autres passages des prophètes qui seraient à examiner. Traite ensuite de divers termes employés par les Prophètes et les interprète à la lumière des croyances arabes et babyloniennes. Conclut que la Démonologie tient dans l A. T. une place beaucoup plus importante qu'on ne le pense communément) pp. 527-544. — C. H. W. Johns. *The Assuan Aramaic Papyri.* (Trouve dans ces Papyrus de nouvelles preuves de l'influence Assyro-Babylonienne sur les autres peuples de l'Asie anterieure.) pp. 544-551. — W. Ramsay. *The divine Child in Virgil. A Sequel to Pr. Mayor's Study* (à suivre). (Corrobore par de nouvelles observations la thèse de Mayor sauf que M. Ramsay admettrait plus volontiers la dépendance directe vis-à-vis d'une traduction grecque d Isaïe.) pp 551-564.

EXPOSITORY TIMES (THE) Avril. — G. Findlay. *The inner Lifer of Jeremiah* (à suivre.) (Le livre de Jérémie est, dans une large mesure.

une autobiographie, et Jérémie lui-même un prophète de vie intérieure intense. Sa vie spirituelle a traversé cinq phases : 1° Sa vocation au temps de son adolescence ; 2° Ses débuts enthousiastes et confiants, jusqu'à la réforme de Josias (628-621) ; 3° Période de désillusion et de silence (621-608) ; 4° La grande crise ; rupture avec le roi (608-604) ; 5° Les épreuves nationales : le prophète acquiesce aux desseins de Dieu. Sa mort en Égypte. Description des trois premières phases.) pp. 296-299. — A Brockington *Some Characteristics of Old Testament Miracles.* (Note que leur attestation laisse à désirer, insiste en revanche sur leur vraisemblance et crédibilité internes. Caractère dépendant et occasionnel de l'activité des thaumaturges de l'A. T. ; le Christ, au contraire, agit en son nom propre et multiplie les miracles. Accomplissement dans le Christ des signes de l'A. T.) pp. 229-302. — A. Deissmann. *The New Testament in the Light of recently discovered texts of the Graeco-Roman world. V Recapitulation. Problems for future investigation* (fin). (Les tâches qui s'imposent sont de recueillir et d'éditer les textes non littéraires, de les étudier, de composer un Lexique du Nouveau Testament dont M. D. indique le caractère.) pp. 305-310. — S. R. Driver, *Notes on the Book of Judges.* (Suggère quelques corrections au texte massorétique et des traductions nouvelles.) pp. 331-332. — W Ewing. *The Mount of Transfiguration.* (Contre son identification avec l'Hermon.) pp. 333-334. — M. D. Gibson. *The Story of Lazarus.* (Maintient son historicité contre Burkitt et propose deux explications possibles du silence des Synoptiques.) p. 334. — A. Souter. *The Relationship between Titus and Luke.* (Énumère quelques-unes des conséquences qui résulteraient du fait (suggéré dans le n° de Mars) que Luc et Tite étaient frères. Tite fut associé à saint Paul dès le temps du voyage à Jérusalem mentionné Actes xi, 30 (identifié avec celui de Galates, ii, 1-3) et prit part à la première mission. C'est lui qui aurait renseigné Luc pour cette période.) pp. 335-336. = **Mai.** — Fr. Blass. *The Origin and Character of our Gospels* (à suivre). (L'acceptation ou le rejet de l'Évangile n'est pas affaire de science mais de foi. Une question, qui concerne la science, c'est celle de l'origine de nos Évangiles. Ils viennent d'Orient mais avec des garanties de vérité que n'offre pas le commun des histoires orientales.) pp. 345-347. — G. Findlay. *The Inner Life of Jeremiah* (suite). (Décrit la quatrième période de la vie de Jérémie.) pp. 351-355. — W. Œsterley. *The Dove with the Olive leaf.* (La tourterelle est l'oiseau d'Ichtar et son symbole. En cette dernière qualité, elle est souvent figurée au-dessus d'un arbre qui pourrait être un olivier. Dans le récit babylonien du déluge, la tourterelle, qui est mentionnée, et la branche d'olivier, s'il en était question, devaient symboliser l'intervention d'Ichtar.) pp. 377-378. — W. Stevenson. *Was the Ark Jehovah's Throne?* (La réponse affirmative implique que le mot *arôn* signifie tout ensemble coffre et siège. M. St. signale le même fait en ce qui concerne les mots *scrin* et *box.*) pp. 379-380. — E. Boys Smith. *Titus and Luke.* (Appuie la suggestion de Souter ; Luc est le frère de Tite qui paraît être l'aîné.) pp. 380-381. = **Juin.** — J. Rendel Harris. *Marcion and the Canon.* (Insiste sur l'importance des Prologues Marcionites découverts par De Bruyne. Croit qu'ils ont été écrits en grec et qu'ils sont contemporains

de Marcion lui-meme.) pp. 392-394. — Fr. Blass. *The Origin and Character of our Gospels.* (à suivre). (Étudie l'origine de Marc et de Luc. Marc semble avoir composé son Évangile vers 48, Luc vers 52-54. Au cours de son travail, M. B. déclare que Jean l'Ancien de Papias est le même personnage que Jean l'Apôtre, que la Babylone de la Iª Petri est Babylone sur l'Euphrate et non pas Rome.) pp. 395-400. — G. Findlay. *The Inner Life of Jeremiah* (fin). (Décrit la dernière phase de la vie du prophète.) pp. 412-414. — A. Sayce. *The Purchase of the Cave Machpelah.* (Analyse archéologique de Genèse xxiii.) pp. 418-422. — C. Johns. *The Babylonian God Ninib.* (A l'appui de la lecture *Urashtu* pour l'idéogramme *Ninib*, allègue le nom propre *Arûsathmar* que lit M. Cowley sur les papyrus araméens d'Assouan, et qui, traité comme mot Perse, signifierait : lance illustre.) pp. 428-429. — E. König. *Has the Name Jahweh been discovered on the Babylonian Monuments?* (Le nom que Delitzsch transcrit : *Ia-'a-ve-ilu* serait à lire : *Iahmi-ilu* = que Dieu protège. Le nom *Ia-um-ilu* doit contenir un nom divin plus court apparenté à Éa.) pp. 429-430.

HIBBERT JOURNAL (THE). Avril. — E. A. Garvie. *Personnality in God, Christ, Man.* (Énumère les éléments constitutifs de la personnalité humaine, établit que Dieu est personnel au premier chef, propose une explication de l'union du divin et de l'humain dans le Christ. Bien loin d'exclure dans le Christ toute personnalité humaine, l'union se réalise, et progressivement par la réalisation complète de cette personnalité humaine.) pp. 558-571. — R. J. Ryle. *The neurotic theory of the miracles of healing.* (La réalité historique des guérisons miraculeuses rapportées dans l'Évangile s'impose de plus en plus à la critique. Or l'explication neurotique de ces guérisons (cure par action mentale, suggestion, foi) se voit amenée à rejeter l'un après l'autre tous les éléments des récits évangéliques. Difficile, dans ces conditions, de la considérer comme efficace.) pp. 572-586. — Ch. E. Ovenden. *The forgiveness of Sin.* (Expose d'abord les difficultés qui se peuvent élever contre l'idée de rémission du péché par voie de rédemption, celle de l'inutilité d'un pareil moyen et d'autre part celle de son inefficacité, et de son caractère révoltant. Accorde que plusieurs manières d'entendre la rédemption choquent la raison. S'attache à l'établir Entreprend une apologie de la rédemption telle qu'elle a été accomplie par le Christ.) pp. 587-599. — Fr. Palmer. *The Christ of the fourth Gospel.* (Le IVe Évangile a-t-il un caractère historique ? Ce n'est ni un procès-verbal des faits ni une sténographie des discours de Jésus. Toutefois, il semble que les discours du IVe Évangile représentent en réalité une note caractéristique de l'enseignement de Jésus. Preuves : des logia de couleur semblable ont été retrouvés en Égypte ; S. Paul, et la Iª Joannis traduisent une conception semblable du Christ ; les premières générations chrétiennes ont ratifié, par leur acceptation, cette manière de représenter Jésus. Le IVe Évangile nous donne, non une photographie du Christ, mais un portrait synthétique et où se trouve exprimé l'élément supra-historique de la personnalité du Maître.) pp. 506-623. — G. Galloway. *What do religious thinkers owe to Kant?* (Ni une doctrine, ni même des solutions positives, mais des suggestions,

des idées : celle des limites de la science ; celle de la distinction entre la raison pratique et la raison pure, entre la connaissance et la foi ; l'importance qu'on attribue présentement à la catégorie des valeurs morales, l'idée de valeur, les jugements de valeur.) pp. 639-659.

IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Avril. — J. M. Harty. *The living Wage. Its ethical Basis.* (Expose d'après l'encyclique de Léon XIII les principes moraux sur lesquels se fonde le droit strict de l'ouvrier au salaire suffisant pour l'entretien de sa vie individuelle ; affirme le droit strict de l'ouvrier au salaire familial, estimé d'après les besoins de la famille-type, cinq ou six personnes, mais reconnaît que Léon XIII n'a pas proclamé ce droit.) pp. 176-189. — J. Mac Rory. *The Authorship of the third Gospel and the Acts.* (Expose, d'après le livre récent de M. Harnack, les preuves de la composition du 3e Évangile et des Actes par S. Luc.) pp. 190-202. — J. Mac Caffrey. *Irish episcopal Elections in the Middles Ages.* (Le système épiscopal introduit en Irlande par S. Patrice ne différait par essentiellement de l'organisation continentale. Le monasticisme de l'Église Irlandaise a été fortement exagéré. Le régime des élections épiscopales a connu les mêmes abus et subi la même évolution, à peu près, que dans le reste de l'Église d'Occident.) pp. 203-218. — J. A. Ryan. *Certain Problems of industrial Justice.* (L'auteur prend occasion d'un compte rendu de son livre : *A Living Wage*, dans le n° de Juillet 1906 de l'*Irish Th. Q.* par le Dr. Mac Donald pour reprendre l'examen de certaines questions soulevées : 1° Pourquoi le droit au salaire suffisant pour vivre n'a-t-il pas pour conséquence celui de se saisir du bien d'autrui quand on n'obtient pas ce salaire ? 2° Pourquoi un Hottentot ou un Boshiman, qui est lui aussi une personne, n'a-t-il pas le droit d'exiger un salaire suffisant pour lui assurer le confort auquel l'ouvrier a droit dans nos pays ? 3° Les ressources de l'Amérique suffiraient-elles, s'il fallait donner à tous les ouvriers le salaire suffisant pour vivre ? Le R. Ryan répond à ces difficultés.) pp. 219-241. — P. J. Toner. *Repetition of Extreme-Unction.* (D'après le Dr. Mac Donald le droit de réitérer l'E.-O. au cours d'une même maladie est motivé, non pas par le fait qu'un nouveau péril de mort s'est produit, mais parce que la précédente Onction, donnée alors qu'en réalité il n'y a pas péril prochain, se trouve avoir été invalide. Le R. Toner repousse cette explication. Il estime qu'elle se rattache aux vues de saint Bonaventure, de Scot et des Scotistes et que ces vues et la pratique correspondante sont en contradiction avec l'usage ancien de l'Église.) pp. 247-250.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. t. XXI, 4 — Kan. Dr Michael Glossner. *Zur Bibel-und Babelfrage.* (Résume et critique brièvement les principaux résultats des dernières études de Hommel, Gunkel, Nikel, Bäntsch, Marti, Jeremias) relatives au probleme de l'influence littéraire de Babylone sur la Bible. Le but de l'article est d'orienter le lecteur dans la bibliographie sur cette question. Glossner prend position contre les idées évolutionnistes de l'école

de Wellhausen et autres.) pp. 385-414. — FRIEDR. KLIMKE, S. J. *Die Philosophie des Monismus*, (fin). (Le monisme n'a pas été prouvé. La preuve peut-elle être faite ? C'est impossible. D'une part, il est nécessaire d'admettre un principe conscient, spirituel, absolu et extérieur au monde, cause créatrice et régulatrice du monde empirique. D'un autre côté, la notion qui sert de principe au monisme, celle d'un devenir absolu qui n'a pas de cause, implique une contradiction et est une absurdité au point de vue logique. Ces raisons valent contre tout système moniste. Cependant le système moniste, appelé monisme théorique de la connaissance, envisageant la réalité du monde qui nous entoure d'une autre manière, exige un nouvel examen. Suit l'exposé et la critique des deux formes principales de ce monisme idéaliste : l'immatérialisme ou idéalisme objectif et l'immatérialisme subjectif ou monisme de la conscience.) pp. 415-436 — JOSEPHUS A SPIRITU SANCTO, C. D. *Ueber die Arten der Kontemplation*. (Rétablit d'après les auteurs classiques de la théologie mystique des âges passés (S. Denys l'Aréopagite jusqu'à S. Jean de la Croix) la notion traditionnelle de contemplation, et démontre que les divisions de la contemplation, introduites par les auteurs mystiques postérieurs : contemplation acquise et infuse (Philippe de la Ste Trinité, Vallgornera, O. P., Joseph du St-Esprit, Ezquerra, Ribet) contemplation ordinaire et extraordinaire (Schram, O. S. B.) sont incompatibles avec cette notion. Il n'y a qu'une seule espèce de contemplation : le regard surnaturel de l'esprit élevé au-dessus de toute image et de toute réflexion, regard simple, pur, aimant, sur Dieu, présent à l'âme, mais ne déchirant pas devant elle le voile dont l'enveloppe la foi.) pp. 436-484.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 14 Mars — WILLIAM JAMES. *Pragmatism's Conception of Truth*. (Le pragmatiste comme l'intellectualiste admet la définition de la vérité comme l'accord de nos idées avec le réel, mais il donne de cet accord une interprétation expérimentale : être vrai, c'est guider vers le réel ; vérité et vérification sont une seule et même chose.) pp. 141-155 — H. W. WRIGHT. *The Classification of The Virtues*. (Esquisse d'une classification des vertus d'après un principe non plus statique, mais dynamique, conformément aux idées évolutionnistes : le développement moral de la personnalité.) pp. 155-160. = **28 Mars.** — R. S. WOODWORTH. *Non-Sensory Components of Sense Perception*. (Un grand nombre de perceptions sensibles comportent des éléments qui ne sont réductibles ni à des sensations, ni à des synthèses de sensations, ni même à des images. Ce sont des qualités d'une nature particulière dues à une réaction mentale excitée par la sensation.) pp. 169-176. — FRANK C. DOAN. *Humanism and Absolute Subconsciousness*. (L'humanisme se refuse à identifier l'absolu avec l'inconscient. S'il y a une expérience absolue, il faut, pour qu'elle entre en contact avec l'homme, qu'elle soit en proie aux mêmes crises que lui, tout en ayant plus de vigueur et plus de sagesse.) pp. 176-183. = **11 Avr.** — JOHN DEWEY. *The Control of Ideas by Facts*. I. (La théorie fonctionnelle propose une solution du problème logique de l'accord entre les idées et les faits qu'aucune épistémologie

moniste, qu'elle soit réaliste ou idéaliste, n'a pu arriver à résoudre. Cette solution consiste à identifier la correspondance par rapport aux faits avec le succès de l'idée considérée comme plan d'action.) pp. 197-203. — F. C. French. *A Factor in the Evolution of Morals.* (L'institution du tabou, en dehors de son influence sur le domaine objectif de l'éthique, a eu pour effet essentiel d'amener le premier éveil de la conscience morale, du sentiment de l'obligation.) pp. 203-209. — Charles Hughes. *Feeling Analysis and Experimentation.* (Critique des méthodes actuellement suivies dans l'étude psychologique des sentiments : indication d'orientations nouvelles.) pp. 209-215. = **25 Avr.** — Evander Bradley McGilvary. *The Stream of Consciousness.* (Le fait de la continuité du courant de la conscience nettement affirmé par James est en contradiction avec sa doctrine de la multiplicité du moi. L'unité du moi pendant la durée d'une même veille est directement perçue, car non seulement nous avons conscience d'un objet, mais nous avons conscience d'être conscients.) pp. 225-235. — Discussion. F. C. S. Schiller. *The Pragmatic Cure of Doubt.* (Mr Russell n'a sans doute pas un véritable désir d'être convaincu, car il demande que le pragmatisme s'impose à lui comme vrai, sans faire l'essai du pragmatisme, ce qui est une condition impossible.) pp. 235-238. — John E. Russell. *A Reply to Dr Schiller.* (Faire l'épreuve du pragmatisme pour arriver à la conviction qu'il est vrai au sens pragmatique est une chose absurde et impraticable. S'il faut faire un choix entre le pragmatisme et le scepticisme et si ce choix doit être raisonné, il faut admettre la nécessité d'un motif rationnel qui incline à ce parti, avant l'essai expérimental. Ce motif, Mr Russell ne l'a pas encore découvert.) pp. 238-243. = **9 Mai.** — John Dewey. *The Control of Ideas by facts.* II. (Le dualisme de la pensée et de l'objet ne se manifeste que lorsqu'il se produit une perturbation dans un système de valeurs. Si la réalité était complètement donnée, il n'y aurait ni idée, ni réflexion : la réflexion a pour but de rendre à la réalité ce qui la caractérise comme telle.) pp. 253-259. — B. H. Bode. *Realism and Objectivity.* (L'avenir du néo-réalisme restera compromis tant qu'il ne pourra justifier l'extension du concept d'objet à des phénomènes tels que des volitions et des émotions et tant qu'il ne substituera pas une nouvelle manière de comprendre le rapport de la qualité presque avec la qualité actuelle de l'objet physique aux alternatives habituelles qu'il rejette.) pp. 259-263. — James H. Tufts. *Garman as a Teacher.* (Garman considérait que l'enseignement de la philosophie devait amener chaque étudiant à résoudre pour son compte personnel le problème de la vie ; aussi a-t-il renouvelé suivant le cours des idées les éléments de ses leçons et s'est-il efforcé de donner à ses disciples une méthode de pensée plutôt qu'une solution.) pp. 263-267. = **23 Mai.** — John E. Boodin. *The Ultimate Attributes of Reality.* (La réalité ne peut être définie par moins de quatre attributs: la matière ou énergie, le temps, l'espace et la direction.) pp. 281-289. — *Discussion :* William James and John E. Russel. *Controversy about Truth.* (James. La vérité d'une idée ne peut être definie que par la direction vers la réalité qu'elle nous fournit. — Russell. Être vrai et être vérifiable sont choses distinctes. Une idée, fût-elle invérifiable pour nous, est vraie dès lors que son objet existe et qu'elle le

représente. — JAMES. L'accord d'une pensée avec un objet ne suffit pas à réaliser la vérité ; il faut de plus que cette pensée tende à représenter cet objet, et comment cela, si l'accord est invérifiable ? — RUSSELL. Sans recourir à l'expérience de l'Absolu ou à des intermédiaires empiriques, il suffit que l'intention de représenter l'objet existe dans l'esprit de celui qui possède l'idée. — JAMES se borne alors à constater la différence irréductible des deux points de vue intellectualiste et pragmatiste.) pp. 289-296.

MIND. Avr. — F. H. BRADLEY. *On Truth and Copying*. (Faire consister la vérité dans une copie de la réalité ou la caractériser par une relation avec quelque chose d'extérieur à elle-même, une fin par exemple, c'est émettre des opinions insoutenables qui ont leur source dans la même erreur fondamentale : la séparation de la vérité, de la connaissance et de la réalité. La vérité est la réalité,elle cherche à devenir la réalité entière et ainsi elle ne se distingue de la réalité que comme ce qui est incomplet se distingue de ce qui est complet.) pp. 165-180. — C. SPEARMAN. *An « Economic » theory of Spatial Perception*. (Toutes les sensations, de quelque nature qu'elles soient, sont localisées plus ou moins distinctement. Bien que les sens réagissent, s'influencent réciproquement, ils ne s'empruntent pas l'un à l'autre leur puissance de localisation. La loi immuable qui préside au développement de la localisation est celle du maximum d'économie mentale.) pp. 181-196. — F. C. DOAN. *The Phenomenal Sanctions of the Moral Life*. (Le ressort de la vie morale, c'est le « ton de sentiment » qui accompagne les actes de connaissance et de volonté. La vie morale ne peut être concrètement sanctionnée par une expérience absolue ; il faut s'attacher aux éléments disparates présentés dans les perceptions de chaque jour, s'inspirer aussi de l'expérience passée de la race humaine pour se tracer un plan de conduite qui d'ailleurs n'aura rien de définitif.) pp. 197-208. — A. M. BODKIN. *The Subconscious Factors of Mental Process considered in Relation to Thought*. (Le sentiment accompagné de conscience obscure qui précède la connaissance proprement dite n'est pas dépourvu d'objet ; mais c'est en cas de conflit que l'idée arrive à se distinguer de la réalité. Nous passons de la conscience obscure à la connaissance claire lorsque nous essayons dans « l'aperception » de reconnaître un objet et de lui assigner une place dans le monde idéal déjà construit. L'organisation des impressions sensibles ne se fait d'ailleurs pas uniquement par la pensée, elle résulte aussi, comme dans certaines habitudes, de l'activité corporelle subsconciente dans une large mesure.) pp. 209-228. — *Discussions*. — G. E. MOORE. *Mr Joachim's " Nature of Truth "* : (Si le langage de Mr Joachim signifie ce qu'il semble vouloir dire, il contient la négation de l'indépendance totale ou partielle de certains faits, de certaines vérités vis-à-vis de l'expérience et cette négation n'est pas justifiée.) pp. 229-235. — G. F. STOUT. *Mr Prichard's criticism of Psychology*. (Le psychologue qui ne s'occupe des objets qu'en tant qu'ils sont connus, n'est pas obligé d'admettre, comme le prétend Mr Prichard, que toute leur réalité réside dans le fait d'être connus) pp. 236-243. — F. C. S. SCHILLER. *Psychology and Knowledge*. (Relève et examine les divers postulats sur lesquels

reposent les critiques de Mr Prichard contre la psychologie actuelle.) pp. 244-248. — R. B. PERRY. *Prof. Taylor's Treatment of Space and Time.* (Critique l'application de la distinction du « perceptuel » et du « conceptuel » imaginée par le Prof. Taylor à la question de l'espace et du temps.) pp. 249-253.

MONIST (THE). AVT. — HENRY WHITE. *Christian Science : Medievalism Redivivus.* (La religion nouvelle prêchée par Mrs Mary Baker G. Eddy sous le nom de « Science Chrétienne » et qui compte actuellement en Amérique près de deux millions d'adhérents déclarés, consiste essentiellement à affirmer que le Christianisme procure la santé du corps aussi bien que celle de l'âme et à remplacer la connaissance rationnelle par la foi dans le traitement des maladies. Son succès est dû à une réclame habile et aux guérisons obtenues. Il faut voir dans celles-ci un effet de l'illusion des malades sur leur véritable état ou des coïncidences curieuses. La « Science Chrétienne » est une supercherie peut-être inconsciente et certainement dangereuse.) pp.161-185.— E. T. BREWSTER. *The Evolution of Christian Science.* (La « Science Chrétienne » qui est une religion plus encore qu'un système thérapeutique, n'est pas plus irrationnelle que toute autre religion. Elle est encore trop récente pour être rationalisée ; mais le travail d'adaptation commence déjà. Les guérisons dont elle se vante sont analogues à celles obtenues par suggestion.) pp. 186-199. — EDITOR. *Christian Science and The Reason of its Strength.* (La force de la « Science Chrétienne » réside dans son pouvoir de suggestion et dans le point d'appui qu'elle a choisi, l'influence de l'esprit sur la matière.) pp. 200-208. — G. GORE. *A Scientific View of Human Choice.* (Le choix humain ne diffère pas essentiellement du choix automatique que l'on remarque dans le reste de la nature ; c'est un acte de mouvement qui a pour cause l'universelle motion qui se répand à travers les corps et l'espace tout entier.) pp. 220-229.— EDITOR. *Friedrich Nietzsche.* (Malgré ses prétentions à l'objectivité, l'idéal de Nietzsche, le type du surhomme où il avait réuni les qualités qui lui manquaient le plus, est un des plus subjectifs. Cet idéal n'est pas réalisable par les moyens que Nietzsche préconise et l'histoire nous montre que les grands meneurs d'hommes se sont appuyés sur la morale courante.) pp. 230-251. — A. H. GUNGLOSEN. *A Few Historical Data of The Modern Science of Language.* (La conception de l'unité substantielle des langues par une philosophie dualiste a empêché les progrès de la linguistique jusqu'au commencement du XIXe siècle. Elle s'est ensuite rapidement développée sous l'influence des idées nouvelles introduites par Eichhorn, les deux Schlegel, Bopp, Grimm et de Humboldt.) pp. 252-271. — *Criticisms and Discussions.* — E. O. SISSON. *Universality the Ground Idea in Ethics.* (L'universalité qui est l'idée fondamentale en éthique, se présente sous trois formes, la loi, l'interdépendance et l'amour.) pp. 294-299. — C. W. BRANCH. *The Endemic Religious Insanity of the Island of Saint-Vincent.* (Description des rites de l'initiation et des cérémonies religieuses chez les « Pénitents » de l'île Saint-Vincent (Petites Antilles). — Met en relief le caractère hypnotique de ces pratiques.) pp. 299-310.

MONTH (THE). Avril. — H. Thurston, S. J. *The early Cultus of the blessed Sacrament.* (Il n'existe pas d'attestation précise d'un culte privé rendu à la réserve Eucharistique pendant les onze premiers siècles.) pp. 377-390. = **Mai.** — S. F. Smith. *Mr. R. J. Campbell and the New Theology.* (Critique l'ouvrage récent du R. Campbell : *The New Theology*, Londres, 1907.) pp. 449-467. = **Juin.** — H. J. S. *The Higher Pantheism.* (Le Christianisme n est pas moins ouvert que le Pantheisme au sentiment de l'unité de toutes choses dont il donne une interprétation plus juste et plus bienfaisante.) pp. 600-611. — H. Thurston, S. J. *The early History of Church Bells* (Incline à penser que les cloches actuelles dérivent des clochettes dont les missionnaires Irlandais en Germanie et saint Patrice lui-même se servaient pour convoquer leurs auditeurs. Antérieurement, les mots *signum* et *campana* désigneraient des sortes de gongs.) pp. 634-637.

MUSÉON (LE), 1 et 2. — E. Beauvois, *Le Paradis de l'Atlantique.* (Les Celtes connaissaient une Ile des Seigneurs et des Héros, où Cronos enchaîné attendait l'heure de reparaître pour rétablir l'âge d'or A cette île les Grecs donnaient le nom d'Ogygie qu'ils avaient emprunté aux Celtes. Il semble que dès avant notre ère, cette île fut identifiée à l'Islande. Une croyance semblable existait chez plusieurs peuples de la côte américaine, du Canada au Mexique ; seulement ces peuples situaient l'île des Héros non plus à l'ouest mais à l'est. M. B. pense que l'Amérique fut découverte et colonisée par des Celtes hellénisés dès le début de notre ère et que les croyances américaines relatives à l'Ile sacrée sont d'origine celtique. La Tula des peuples de l'Amérique centrale serait la Thulé des écrivains classiques, l'Islande.) pp. 41-99.— Ph. Colinet. *Analyse d'un Essai de synthèse psychologique de la science du langage.* (Cet Essai est l'Étude de J. van Ginneken. S. J., parue dans les *Leuvensche Bijdragen* sous ce titre : *Grondbeginselen der Psychologischen Taalwetenschap. Eene synthetische proeve.* M. Ph. C. caractérise ainsi cette Étude : « C'est un essai d'explication psychologique de la nature et des procédés du langage, considéré non seulement dans sa constitution physique, mais aussi dans ses éléments idéologiques. ») pp. 174-221.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE. 1er Juin. — L. Baille S. J. *Langage et concepts théologiques.* (Le langage théologique est un langage scientifique ; ce langage résume, dans de courtes formules, toute une tradition, toute une métaphysique et toute une vie.) pp. 308-318.

PENSÉE CONTEMPORAINE (LA). Avril. — *De l'agnosticisme et de ses contraires : L'ontologisme*, etc. (Également opposée à l'ontologisme et à l'agnosticisme, la théorie scolastique de l'origine des idées rend compte de la connaissance de l'Être divin qui nous est seule possible, savoir la connaissance analogique. Il paraît à l'auteur que Mgr Mercier n'a pas raison d'affirmer « qu'il n'y a pas de science proprement dite de l'immatériel ». Il lui paraît également que, dans de récentes controverses,

M. Sertillanges a trop exagéré ce qu'il y a de négatif dans notre connaissance de Dieu.) pp. 385-405. — Dr Surbled *La mémoire du cœur.* (Établit la distinction entre la mémoire cognoscitive et la mémoire affective en se basant particulièrement sur les cas pathologiques d'amnésie.) pp. 406-413. = Mai. — *L'occultisme et la Science : Examen des conclusions de M. le Dr Grasset.* (M. Grasset n'a pas démontré que tout dans l'hypnotisme est « désocculté », ni que le piritualisme est en voie de l'être ; il a tort de négliger les indications de la théologie et de la philosophie chrétienne relatives aux phénomènes extraordinaires dont il s'occupe.) pp. 432-465. — Dr Surbled. *Mémoire et intelligence.* (Les faits abondent pour établir que les facultés supérieures de l'esprit ne sont pas fonctions du cerveau : un des plus manifestatifs est celui des amnésiques, chez lesquels la mémoire sensible disparaît, tandis que la mémoire intellectuelle demeure.) pp. 466-474.

PHILOSOPHICAL (THE) REVIEW. Mars. — Frank Thilly. *Causality.* (Ce qui constitue l'essence de la notion de causalité, ce n'est ni l'idée de succession temporelle, ni l'idée de force, mais l'idée de fondement, de raison (ground). Quant aux questions concernant l'origine et la valeur de cette notion, on ne peut y répondre qu'en considérant la causalité comme un postulat de la pensée.) pp. 117-135. — Charles M. Bakewell. *The Ugly Infinite and the Good-for-Nothing Absolute.* (L'antinomie entre l'Absolu et l'Infini, entre le stable et le fluide, apparaît dès les premiers temps et se poursuit à travers l'histoire de la philosophie. Actuellement, l'infini est en grande faveur, mais on ne saurait prouver que la conception de l'Absolu, soit statique, soit surtout dynamique, n'ait pas été utile et ne le soit pas encore.) pp. 136-143. — Ralph Barton Perry. *The Conception of Moral Goodness.* (Pour définir la bonté morale, il est nécessaire d'envisager plusieurs ordres de valeurs, les unes matérielles ou potentielles purement extrinsèques à l'ordre moral, les autres intrinsèques, mais simples ; d'autres, enfin, résultant de la différentiation et de l'affiliation d'intérêts simples, valeurs morales proprement dites. Les intérêts d'ordre inférieur n'acquièrent une valeur morale que dans leur relation avec les intérêts d'ordre supérieur.) pp. 144-153. — George H. Sabine. *The Concreteness of Thought.* (La pensée est essentiellement une fonction d'organisation concrète, car elle interprète l'expérience en la différenciant et en l'intégrant tout à la fois ; l'abstraction n'est pour elle qu'un moyen.) pp. 154-169. — B. A. G. Fuller. *The Theory of God in Book A of Aristotle's Metaphysics.* (Bien que le Dieu d'Aristote ne soit qu'un mythe au point de vue métaphysique, par sa nature et son entière separation d'avec le monde, il garde toute sa valeur au point de vue moral et psychologique comme limite du mouvement qui tend du possible à l'actuel, du chaos de la sensation et de l'aperception au cosmos du monde complètement rationalisé et ordonné.) pp. 170-183. = Mai. — Oscar Ewald. *Contemporary Philosophy in Germany.* (Revue des principales publications philosophiques parues en Allemagne en 1906. Le trait le plus frappant du mouvement actuel est un retour à la spéculation post-Kantienne. On voit se repro-

duire l'évolution qui a conduit de Kant à Hegel, en passant par Fichte. Ce n'est pas toutefois un simple recommencement ; on tend de plus en plus à établir la valeur des principes logiques en la rendant indépendante des phénomènes psychologiques qui nous les manifestent. Renaissance du romantisme qui semble devoir affaiblir l'influence de Nietzsche en faisant refleurir le sentiment religieux.) pp. 237-265. — E. B. Mc. Gilvary. *Pure Experience and Reality.* (S'il est certain que sans expérience il n'y a pas pour nous de réalité, il ne s'ensuit pas que la réalité doive toujours être contemporaine de l'expérience, comme le prétend le Prof. Dewey, autrement la connaissance du passé comme tel serait contradictoire. La réalité de l'objet est reconnue, non pas créée par l'expérience ; la connaissance est intuitive au premier degré, puis devient représentative et comporte alors une référence transsubjective.) pp. 269-284. — George H. Sabine. *The Material of Thought.* (Ce n'est pas, comme le veut Rickert, la multiplicité des êtres réels qui suscite le travail de la pensée, c'est le désaccord de faits nouveaux avec une théorie déjà existante (si rudimentaire qu'elle soit) et s'appliquant à un certain nombre de faits. L'organisation de la théorie et la découverte et l'explication des faits doivent suivre une marche parallèle.) pp. 285-297. — Bernard C. Ewer. *Determinism and Indeterminism in Motives.* (Au point de vue psychologique, bien que le choix soit délimité par les motifs présents, le motif le plus fort ne précède pas le choix, mais se confond avec lui ; d'autre part, au point de vue logique, l'idée d'uniformité, qui est un des aspects frappants de la nature, n'est pas vraie de la totalité de l'univers, encore moins de la totalité des éléments du choix humain. Donc, ni le déterminisme, ni l'indéterminisme ne sont absolus ; ce sont des conceptions complémentaires.) pp. 298-311.

RAZON Y FE. Avril. — L. Murillo. *El cuarto Evangelio y la critica contemporanea.* (Expose et réfute les arguments de Harnack, Bousset, Jülicher, Loisy contre l'authenticité du 4e Évangile.) pp. 413-433. — E. Ugarte de Ercilla. *Método psicológico experimental. Experimentación.* (Est-il possible d'appliquer l'expérimentation aux phénomènes proprement psychologiques? La sensation a comme sujet et *concause* efficiente l'organe animé. Donc puisqu'il est possible d'appliquer l'expérimentation à l'organe, il sera possible aussi, du moins *en principe*, de l'appliquer à la sensation elle-même.) pp. 476-492. — **Juin.** — L. Murillo. *Valor historico del Cuarto Evangelio.* (Il y a évidemment des différences entre le 4e Évangile et les Synoptiques. Les systèmes mis en avant, pour les expliquer par les critiques qui nient la valeur historique du 4e Évangile, peuvent se ramener à trois. Le premier défendu par Baur, Loisy et, au fond, par Harnack et Jülicher « les explique en admettant que le 4e Évangéliste n'hésita pas à employer la *fiction consciente.* » Le second, admis par Holzmann « préfère les expliquer par une *évolution* qui, commençant dans les synoptiques, atteint, dans le 4e Évangile, son plus haut degré. » Le troisième, représenté par B. Weiss, suivi plus ou moins par le P. Calmes, les explique par une *ampliation* des dialogues et discours de Jésus faite par l'auteur du 4e Évangile. Les deux premiers

s'appuient sur cette commune base fondamentale : *le Christ des synoptiques est un homme, le Christ du 4e Evangile est un Dieu.* » Mais cette base est fausse. Le Christ des synoptiques, lui aussi, est Dieu (*Matt.* I, 23 ; V, 21-48 ; XI, 25-30 ; XXII, 42-46, etc.) Pour réfuter le troisième, « il suffit d'admettre que l'évangéliste gardait dans sa mémoire le sens et les concepts des discours » du Sauveur. D'ailleurs il est clair que saint Jean parle en historien : « il emploie un langage objectif et catégorique ; il désigne les personnes, les lieux et les temps pour appuyer son récit ; il utilise des documents et des témoignages pour fortifier de plus en plus le caractère objectif de ses descriptions. ») pp. 441-458.

REVUE AUGUSTINIENNE. Avril. — A. Catoire. *Le Scepticisme contemporain. Attitude de la philosophie incrédule.* (De plus en plus, les esprits incrédules interrogent la nature et écoutent sa voix, et, de plus en plus, il leur semble que l'esprit humain, dépouillé de ses habitudes ancestrales, est muet sur la question de l'absolu philosophique et religieux. L'histoire primitive des origines n'existe pas ou n'existe plus, et l'autorité de l'Église et de la Bible n'est pas recevable aux yeux de ces esprits inquiets. Aussi la mode est-elle aux conjectures évolutionnistes plus ou moins ingénieuses.) pp. 401-415. — P. Gilardin. *Les Criminalistes et la Morale.* (Les criminologues ont échoué quand ils ont prétendu fonder la morale de l'irresponsabilité ou étayer le déterminisme d'arguments inédits. Les bases de la morale traditionnelle sont demeurées inebranlables, ils les ont même affermies.) pp. 434-449. = Mai. — J. Deligny. *Les origines de la fête de l'Assomption.* (En toute hypothèse, l'Assomption n'en demeure pas moins, sinon la toute première, du moins l'une des plus anciennes fêtes de la Sainte Vierge.) pp. 529-539. — A. Alvéry. *L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur.* (Ce n'est point la charité incréée, mais l'amour humain du Sauveur qui est l'objet propre de cette dévotion. L'auteur le prouve par des raisons théologiques.) pp. 540-572. = Juin. — E. Buytaers. *La divinité du Christ dans saint Paul.* (On a essayé de restreindre les témoignages scripturaires favorables à la divinité de Jésus-Christ. L'histoire y contredit formellement et probablement la syntaxe et le contexte. Le texte de saint Paul (Ep. ad Rom. Ch. IX, 5) affirme bien la divinité de Jésus-Christ.) pp. 676-691. — S. Charrier. *Le pouvoir pénitentiel des martyrs.* (Pratiquement, il paraît bien que la prérogative des martyrs pénitenciers alla grandissant d'Irénée à Callixte ; que ce Pape lui donna son plein épanouissement ; puis qu'on émonda peu à peu les abus, jusqu'à ce que, les épines étouffant l'arbre, Rome et Cyprien mirent la cognée à la racine.) pp. 692-709.

REVUE BÉNÉDICTINE. Avril. — D. A. Wilmart. *L'Ad Constantium liber primus de S. Hilaire de Poitiers, et les Fragments historiques,* [à suivre]. *L'Ad Constantium Liber Primus* n'est comme tel, qu'une fiction littéraire dont il faut tenir pour responsables les premiers collecteurs des œuvres de saint Hilaire au Ve siècle : le premier élément qui entre dans sa composition est la lettre adressée par le concile de Sar-

dique aux empereurs, et considérée comme perdue.) pp. 149-179. — D. G. Morin. *Le Te Deum, type anonyme d'anaphore latine préhistorique?* (Critique de l'ouvrage de D. Cagin. « Le *Te Deum* est une doxologie du même genre que le *Gloria in excelsis*..., mais inspirée davantage de l'anaphore antique. Latine d'origine, elle a cependant été rédigée sous un mélange d'influence orientale, vraisemblablement aux environs de 400. La tradition irlandaise, l'attribuant à un évêque Nicet, peut contenir un fond de vérité : le candidat le plus sérieux à la paternité du *Te Deum*... serait en ce cas Nicéta de Remesiana.) pp. 180-223. — D. D. De Bruyne. *Un manuscrit complet du IIIe Livre d'Esdras.* (Bib. royale de Bruxelles, nos 9107-9110, se rapproche du manuscrit 4 de la Mazarine, mais n'en est pas une copie.) pp. 254-257. — Id. *Le Prologue inédit de Pélage à la Première Lettre aux Corinthiens.* (Publication de ce texte d'après plusieurs mss.) pp. 257-263.

REVUE BIBLIQUE. Avril. — M. J. Lagrange. *La Crète ancienne.* (Se propose de dresser un tableau d'ensemble des résultats obtenus par les fouilles récentes en Crète. Le premier article est consacré aux Palais Crétois, et spécialement à celui de Cnosse découvert par M. A. Evans. Il traite successivement de l'architecture, de la continuité de la civilisation Crétoise à l'époque Minoenne (de 4000 à 1500 av. J.-C., environ), de l'art. Importantes illustrations.) pp. 163-206. — A. Van Hoonacker, *Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Osée.* (Corrections et éclaircissement relatifs aux passages suivants : *Osée*, x, 9-10; xi, 4; xi 6-7 ; xii, 4-7 ; xiii, 1-2.) pp. 207-217. — H. Coppieters, *Le Décret des Apôtres* (*Act.* xv, 28-29). II. Authenticité. (Étudie principalement et critique les difficultés élevées récemment par MM. Resch et A. Seeberg, contre l'authenticité du décret des Apôtres dans sa rédaction orientale ; elles sont jugées peu solides. Examine ensuite les difficultés qui naissent de la comparaison d'*Actes* xv avec *Galates* ii. Conclut que le décret est authentique et qu'il fut porté à la date indiquée par S. Luc.) pp. 218-239. — P. Dhorme, *I Samuel*, Ch. xiii. *Critique textuelle et littéraire.* (Ce chapitre xiii appartient à la source J. Le V. 1 est d'introduction tardive ; le V 2 se rattache au ch. xii et appartient à E. Le V. 3 commence en réalité le récit du Jahviste et se soude très bien au ch. xi. Saül n'a pas quitté Gilgal d'où il ne part qu'au V. 15 (restitué d'après les Septante.) C'est Jonathan qui dirige le coup de main contre Géba (V. 3.) Grâce à ces corrections, l'incident rapporté 8-15a est bien en situation ; nul doute non plus qu'il ne soit du Jahviste.) pp. 240-253. — L. Delaporte. *L'Évangéliaire Heracleen de Homs.* (Quelques renseignements sur un Évangéliaire de la cathédrale jacobite de Homs comprenant les quatre Évangiles suivant la recension que Thomas d'Héraclée fit de la version Philoxénienne en 616. M. D. annonce qu'il a pu en prendre une photographie complète et qu'il l'utilisera pour une nouvelle édition de la version héracléenne.) pp. 254-256. — M. J. Lagrange, *Les Papyrus Araméens d'Éléphantine.* (Analyse avec citations les papyrus publiés par MM. Sayce et Cowley. Le P. L. estime que ces documents proviennent d'Éléphantine et non d'Assouan. L'écriture même de ces papyrus est importante puisque la Bible a été transcrite et écrite en

partie dans ce caractère). pp 258-271. — P Dhorme, *L'Arbre de vérité et l'Arbre de vie.* (Précise la nature et la position de ces deux arbres mythiques de la Chaldée, ainsi que l'identité des divinités qui les gardent.) pp. 271-274.

REVUE CATHOLIQUE DES ÉGLISES. Mars. — J. Calvet, *Leibniz et la question de l'Église.* (Étudie ce point d'histoire d'après le livre récent de Jean Baruzi *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris 1907. « La vie de Leibniz a été dominée par un rêve d'union qui apparait d'abord grandiose et embrassant la terre entière, qui se réduit peu à peu, s'allège des chimères, et aboutit à une vision d'unité dans le protestantisme. ») pp. 129-156.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Avril. — E. Vacandard, *Tertullien et les trois péchés irrémissibles. A propos d'une récente controverse.* (La théorie d'après laquelle les péchés d'impudicité, d'homicide et d'idolâtrie auraient été pendant quelque temps exceptés des pardons de l'Eglise, reste malgré les assauts du P. Esser et de M. d'Alès, solide et inébranlée.) pp. 113-131. = 1er Mai. — A. d'Alès et E. Vacandard. *La réserve des trois cas et l'édit de Calliste. Suite d'une controverse.* M. d'Alès soutient que dans le *De Pœnitentia* Tertullien offrait à tous les pécheurs sans distinction, la réconciliation ecclésiastique. La preuve se fait surtout par l'étude comparative de l'expression *restitutio peccatoris* dans le *De Pœnitentia* et le *De Pudicitia*. Quant aux accusations de Tertullien et d'Hippolyte contre le pape Calixte elles sont le fruit de la colère. M. Vacandard, même après cet article ne voit rien à changer à ses précédentes conclusions.) pp. 337-367. = 15 Mai. — P. Godet. *Ch. Jos. Hefele*, (Résume sa vie et son œuvre scientifique.) pp. 449-474. T. Bourgine. *Jésus et l'idéal de l'ouvrier.* (Pas un mot de l'Évangile ne renferme le moindre blâme contre la propriété, la moindre affirmation d'un communisme obligatoire, le moindre encouragement à la lutte des classes, au nivellement social, à la révolte contre les autorités légitimes. Jésus n'est donc pas, au sens socialiste et révolutionnaire, l'idéal de l'ouvrier.) pp. 475-485. = 1er Juin. — A. Lemonnyer O. P. *La forme artistique des récits de la Genèse.* (L'autonomie et l'individualité des récits de la Genèse, leur brièveté, leur ordonnance impeccable, la division du drame en scènes minuscules, le petit nombre des personnages, la simplicité du style, le peu d'intérêt que prennent leurs auteurs à la psychologie des héros dont ils content les actions extérieures, l'indifférence des narrateurs pour le trait pittoresque et pour la nature, suggèrent l'hypothèse, que ces récits sont d'origine populaire et lui donnent une sérieuse probabilité.) pp. 561-596. — A. Lefebvre. *La notion du surnaturel.* (Est surnaturel tout ce qui est spécifié par une relation qui le réfère au surnaturel incréé comme à son terme.) pp. 577-588. — J. Pernoud *Un historien de Jésus.* (Réunit les détails que contiennent les Épîtres de saint Paul au sujet de l'histoire de Jésus.) pp. 589-606. = 15 Juin. — L. Maisonneuve. *La notion du miracle.* (Critique des articles de M. Le Roy. La connaissance atteint des êtres, sépare des choses, qui

sont des êtres réels, des choses séparées. La puissance obédientielle est une réalité. Il n'est pas contradictoire que dans la série des êtres apparaisse un fait dépassant les forces naturelles, car il n'y a rien d'immuable dans les rapports que soutiennent entre elles les créatures, le pouvoir des forces qu'elles déploient est limité, et la perfection de l'univers est relative.) pp. 675-693.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Avril. — D. Chrys. Baur, O. S. B. *L'entrée littéraire de saint Chrysostome dans le monde latin.* (S. Jérôme, le premier, le cite en 392 et 404. Les Pélagiens, ayant cru trouver un appui pour leur doctrine dans les œuvres de S. Chrysostome, le citèrent. Sous leur influence Anien traduisit plusieurs de ses ouvrages : les *Sept homélies sur S. Paul*, 415-419 ; l'homélie *Ad neophytos* les homélies *incerti interpretis ; le Commentaire sur S. Matthieu*, 419-420. S. Augustin revendiqua contre Julien d'Eclane, l'orthodoxie du docteur grec. Lui qui, en 405, ne connaissait rien de ses œuvres, possédait, en 421, une homélie en grec et bon nombre d'ouvrages traduits en latin.) pp. 249-265. — P. Doncœur, S. J. *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception.* (à suivre.) (Vers la fin du XIIIe siècle le Saint-Siège sans donner positivement son adhésion à la fête de la Conception de la Sainte Vierge, « ne lui ménage plus les marques d'une significative tolérance. » Il semble pourtant plus probable « que jusqu'en 1315 ou 1320, la fête ne parut pas dans les usages liturgiques dit Romains, approuvés par le pape. ») pp. 266-285.

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. Mars-Avril. — L. de la Vallée Poussin. *Introduction à la pratique des futurs Bouddhas par Çantideva.* (Chapitre VI, traduit du sanscrit et annoté.) pp. 27-116. — G. Herzog. *La conception virginale du Christ.* (« Le dogme de la conception virginale a fait son apparition vers la fin du premier siècle, dans les communautés chrétiennes d'origine hellénique. » Son but était de « rendre compte du titre de Fils de Dieu.» Quand le système des hypostases et le modalisme eurent fourni d'autres explications cette première solution « semblait condamnée à disparaître par défaut d'emploi » ; elle demeure parce qu'elle « avait jeté de profondes racines dans la confiance des fidèles. ») pp. 117-133. — F. Cumont. *Notes de Mythologie manichéenne.* (I. La séduction des archontes. Ce mythe licencieux, exactement rapporté par saint Augustin, a été emprunté par Mâni aux anciennes croyances mazdéennes ; il essaya d'en faire un épisode de la lutte entre ses deux principes éternels. Sa grossièreté devait choquer les Latins. — II. L'omophore. C'était un génie colossal soutenant la terre sur ses épaules. On retrouve un personnage similaire dans l'iconographie des mystères de Mithra, et plus anciennement dans celle de la Mésopotamie. « Mâni s'est donc approprié une vieille croyance très populaire chez les Sémites et qui avait même pénétré dans le mazdéisme. ») pp. 134-149. = Mai-Juin. — H. Hemmer. *La doctrine des douze Apôtres* (Ἡ ΔΙΔΑΚΗ). (« Le mode de composition très

probable de la *Didachè* ne permet pas d'y voir un écrit entièrement original... De même que l'auteur a très vraisemblablement fondu dans sa composition un écrit préexistant, qui a formé la trame de la première partie, il est possible que, dans les deux autres parties, il ait fait des emprunts à différents textes. » Cet écrit « est certainement originaire de l'Orient, » peut-être de la Syrie ou de la Palestine. Il fut composé plus probablement vers l'an 70 ou 90. — La Didachè « apporte des renseignements souvent uniques sur la pratique des premières communautés chrétiennes, sur le baptême, les jeûnes, les temps de la prière, l'eucharistie, le ministère de la parole, la hiérarchie, la pénitence. ») pp. 193-239.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Mars-Avril. — G. Paris. *Le conte du trésor au roi Rhampsinite.* [à suivre] (Étude de mythologie comparée, publiée d'après un manuscrit inédit, avec préface de M. G. Huet. Le récit d'Hérodote (II, 120-124) a des pendants, pleins d'ailleurs de variantes considérables, dans les *littératures* grecque, latine médiévale, française, italienne, hollandaise ; dans les récits *populaires* des Allemands, des Scandinaves, des Slaves et des Celtes ; enfin des récits semblables ont été recueillis dans le cœur de l'Asie, dans le *Kandjoue* thibétain, chez les Ostiaks, les Kirghiz ; en tout, dix-huit variantes, en treize langues, du Ve siècle avant notre ère, jusqu'au XIVe siècle. Dans quels rapports sont-elles entre elles et avec la forme primitive?) pp. 151-187. — Jean Réville. *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France.* [17 Avril 1907] (Le nouveau professeur dit quels seront son esprit, sa méthode, son plan. Il s'agit d'utiliser les travaux accomplis dans chacun des cantons particuliers de l'histoire religieuse, pour la construction d'une histoire plus vaste, qui fixe les relations historiques mutuelles de ces diverses religions, et leur influence sur leurs milieux respectifs. L'étude des origines chrétiennes rend apte à la pratique de la méthode historique critique dans les champs les plus étendus. Il faut particulièrement étudier, dans les diverses formes religieuses, ce qui est *religieux spécifiquement*, pénétrer jusqu'aux « sentiments et aux émotions qui ont engendré les multiples manifestations de la religion chez les populations dont il s'agit, et jusqu'aux expériences intimes qui en ont fait la valeur pour elles. » Nature spéciale de l'instinct et des besoins religieux, leur conditionnement par l'état de civilisation du milieu ambiant.) pp. 188-205. — M. Nicolas. *Sur la Volonté primitive : l'essence divine d'après le Báb.* [note] (Réponse à M. Huart. R. H. R. LIII]. Le Báb n'admet pas, à la manière chrétienne, la descente [*hulul*] de Dieu dans sa personne. Il y a une différence essentielle : la personne, toute humaine, du Báb, n'est que le *miroir* où se reflète, non l'essence de Dieu, absolument inaccessible à la connaissance, mais la *Volonté primitive*, première création de Dieu, créée *ex nihilo* et qui, créant elle-même la création, se réfléchit dans les prophètes, qui en sont le miroir. Aucune place pour une incarnation. pp. 208-212.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. Mars-Avril.

J. Lebreton. *Le nouveau traité de S. Irénée.* (C'est un exposé populaire de la foi chrétienne et de ses preuves: moins didactique que l'*Adversus Haereses*, ce traité, tout en maintenant l'importance de la tradition, a un caractère plus intimement religieux. La doctrine des deux ouvrages est à peu près la même. A signaler cependant dans la Démonstration une dépendance plus étroite vis-à-vis de S. Justin, surtout dans la question des théophanies; des emprunts à la littérature rabbinique; un retour vers une conception spirituelle du règne du Christ, remplaçant un millénarisme intransigeant.) pp. 127-142. — F. Nau. *Étude sur le Testament d'Adam et les Talismans d'Apollonius de Tyane.* (Montre que les fragments du *Testament d'Adam* qui « supposent que Dieu à révélé à Adam les noms des heures du jour et de la nuit et l'emploi de chaque heure » ne sont qu'un extrait des *Talismans* d'Apollonius de Tyane.) pp. 158-174. = **Mai-Juin.**— E. Mangenot. *La conception virginale de Jésus.* (Examine les difficultés élevées par M. Herzog contre la croyance à la conception virginale. Ce dogme est antérieur à l'époque que lui assigne M. H. L'explication qu'il propose de son apparition est insoutenable. La manière dont il rend compte de son maintien ne l'est pas moins.) pp. 197-230. — C. Huit. *Platon et le spiritualisme chrétien.* (Analyse des principales vérités de la religion naturelle affirmées par Platon dans son Dialogue, le Phédon : existence de Dieu, spiritualité de l'âme, loi morale, vie future.) pp. 231-241.

REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE. Mars, 1907. — E. Le Roy. *Comment se pose le probleme de Dieu?* (Pourquoi les preuves classiques de l'existence de Dieu ne suffisent plus? — Aucune de ces preuves n'établit l'existence d'une cause première transcendante.— Elles ne deviennent de vraies preuves de Dieu que par un recours inévitable à l'argument ontologique. Elles reposent toutes sur le postulat du morcelage: le monde des corps est un agrégat d'individus radicalement distincts. La distinction du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, l'affirmation du primat de l'acte sur la puissance partent du même postulat de la pensée commune. Or la critique montre que la matière ainsi morcelée n'est que le produit d'une élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours...) pp. 129-170. — G. Remacle. *Note sur le problème du mal.*(Loin que l'existence réelle du mal soit, comme on le pense généralement, une objection, grave pour les uns, décisive pour les autres, à l'existence de Dieu, elle prouve au contraire l'existence de Dieu, Être parfait: elle exige nécessairement celle-ci. Il faut (malgré l'apparent paradoxe) supposer un Dieu, qui dispense l'être, pour comprendre que le Mal — à savoir ce qui, *de soi*, devrait ne pas exister — *existe* cependant, c'est-à-dire participe à l'être... Il n'y a pas la moindre contradiction entre la perfection et l'infinie bonté de Dieu et le fait de la possibilité et de la réalité du mal si, à cet acte de don gratuit de l'existence faite à la négation, nous attribuons comme fin de permettre à celle-ci de s'élever un jour à la nature positive absolue de Dieu.») pp. 171-185. — M. Winter. *Introduction à la theorie des fonctions.*(Détermine le champ d'application de la Logistique.

« La logistique constitue une branche *restreinte*, mais indispensable de la mathématique générale. La pensée mathématique se heurte à des problèmes réels, à des faits pour la solution ou l'explication desquels la réduction des méthodes mathématiques ordinaires aux méthodes logistiques n'apporte aucun avantage. La logistique, en tant qu'explication universelle, doit être condamnée au même titre que n'importe quelle métaphysique, parce que, s'exerçant hors de son champ d'application, elle reste un pur jeu d'esprit sans utilité scientifique. ») pp. 186-216. — J. Grosjean. *Arthur Hannequin et son œuvre.* (1° Historien de la Philosophie : son jugement sur l'évolution de la pensée philosophique de Descartes à Kant. Aucun des quatre ou cinq fondateurs de la philosophie moderne ne l'avait conquis aussi complètement que Kant. — 2° Historien des Sciences : l'historien des sciences doit trouver et formuler les lois de l'évolution de la science, *réfléchir* à la façon dont ce travail se poursuit, dont les concepts scientifiques se font et se défont. — 3° Sa Théologie religieuse : le métaphysicien doit chercher si et dans quelle mesure la philosophie peut justifier le sentiment religieux, tel qu'il se présente historiquement ; si les états de toutes sortes que l'analyse y découvre ont un fondement d'objectivité. Le Kantisme qui est d'une certaine façon « la forme la plus haute et la plus subtile du Christianisme », par sa doctrine du phénomène et du noumène (nature et surnature, science et croyance) n'a pas seulement garanti la possibilité de la vie religieuse, il en a légitimé et fondé à tout jamais l'inspiration maîtresse. — Quant aux croyances positives des Églises, elles peuvent invoquer certaine orientation de notre pensée, des besoins de la vie, des expériences individuelles ou sociales, des témoignages de l'histoire, des inspirations, des vérifications qui n'ont peut-être de pleine valeur que pour le croyant, mais qui en ont une très réelle et très suffisante pour lui.) pp. 217-255. = **Mai.** — E. Borel. *La logique et l'intuition en mathématique.* (Montre, par des exemples empruntés à chacune des branches de la mathématique, que l'invention ne consiste nullement en une « logique discursive »; l'invention proprement dite, l'invention vraiment féconde consiste, en mathématique comme dans les autres sciences, dans la découverte d'un point de vue nouveau pour classer et interpréter les faits. — Vient ensuite la recherche de la démonstration des propositions particulières que l'on pressent être vraies et qui sont nécessaires pour l'édification complète de la théorie ; ici intervient parfois la logique discursive. — Enfin la logique proprement dite intervient dans l'exposition et l'enseignement.) pp. 273-283. — V. Boy. *La Vision.* (L'œil est capable de discerner les profondeurs, comme le croit la vulgaire. Critique de la thèse illusionniste et associationniste de la localisation : le toucher apprend à l'œil à ordonner ses sensations dans l'espace. Les faits nous conduisent à découvrir dans la vision le pouvoir d'assigner aux sensations projetées un ordre d'éloignement ; le pouvoir de localiser est primitif. Les sens se prêtent un mutuel concours, mais seulement pour préciser leurs propres notions et non pour les échanger et se les emprunter.) pp. 284-326. — L. Weber. *La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral* [suit]. (« Si les stoïciens sont passés maîtres dans l'art de systématiser et de coordonner les diverses tendan-

ces de l'âme à l'action ou à la réaction, c'est que leur doctrine, dans son ensemble, était une suggestion permanente de cet idéal, en évoquant l'ordre universel et le gouvernement du λογος. On ne peut avoir avec intensite conscience de l'ordre universel sans s'ordonner soi-même et sans se systématiser suivant la raison, habitudes qui ne sont autres que la volonté réfléchie et fort différentes des énergies explosives ou impulsives qu'on donne souvent a tort en exemple, dans la vie courante, comme des modèles de la puissance du vouloir. ») pp. 327-347. — A. Léon. *La notion du Réel.* (Cette notion telle qu'elle se présente dans la pensée adulte, et sa distinction d'avec l'idéal ou irréel positif, ont leur source dans les lois mêmes de notre pensée, en tant que cette pensée est bornée, inadéquate et enfin libre. L'irréel n'est pour nous qu'un autre nom du confus, ce qui est resté jusqu'à présent étranger ou rebelle à l'organisation.) pp. 348-362. — P. Boutroux. *La théorie physique de M. Duhem et les mathématiques.* (M. Duhem admet que les théories physiques ont été adoptées en vertu d'un choix, et ce choix reposait sur l'intuition « qui devine la forme de la théorie à établir. » Il pense que la valeur d'une théorie physique est chose subjective et passagère. Par contre il exige que la théorie, en elle-même, soit un produit pur-sang de la logique, garanti contre toute influence étrangère. Comment justifier une pareille exigence ? Pourquoi ne pas laisser le choix et l'intuition présider à la construction des théories ?) pp. 363-376. — J. Wilbois. *La Pensée catholique en France au commencement du XXe siecle.* (Les faits - les tendances : 1° en histoire et en exégèse [*a.* un type d'histoire du dogme : la Rédemption ; *b.* la notion de l'Église d'après M. Loisy ; *c.* l'adhésion à l'Église comme méthode de travail : le R. P. Lagrange — l'école de science sociale de l'abbé de Tourville. —] 2° en philosophie et en théologie : [*a.* l'apologétique issue d'une critique des sciences : M. Le Roy ; *b.* issue d'une philosophie de l'action : M. Blondel et le R. P. Laberthonnière — la théologie de ce dernier.]) pp. 377-400.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Mai. — J. Halleux. *Les preuves de l'existence de Dieu* (suite.) (Il existe quelque chose d'absolu, de nécessaire, d'éternel, principe des changements que comporte l'évolution de l'univers. Ce principe ne s'identifie pas avec la substance des choses.) pp. 149-165. — F. Van Cauwelaert. *L'empirio-criticisme de Richard Avenarius.* (Analyse sa théorie des séries vitales indépendantes et dépendantes.) pp. 165-182. — G. Legrand. *Ampère et Maine de Biran. La théorie des rapports.* (Ampère distingue deux grandes catégories de rapports. Les uns dépendent de la nature des termes entre lesquels nous les apercevons, de telle sorte que, ces termes venant à changer, les rapports changent. Les autres subsistent indépendamment des termes entre lesquels ils sont aperçus, de telle sorte que ces termes peuvent changer, sans détriment pour la permanence des rapports. Cette théorie est d'un réalisme outré.) pp. 183-196. — C. Sentroul. *Les preambules de la question Kantienne.* (Par la façon spéciale dont il a compris la collaboration des sens et de l'intelligence qui aboutit à la formation d'un concept a priori, par sa doctrine de la compénétration

de l'intuition sensible et des concepts, par la solution conceptualiste du problème des universaux, par l'élimination des jugements analytiques, Kant a cantonné la connaissance utile et extensive, exclusivement sur le terrain des vérités qui sont à la fois universelles, nécessaires et d'ordre réel.) pp. 197-219.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN, I. — L. Guerrier. *Un « Testament (éthiopien) de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » en Galilée.* (Il s'agit d'un écrit apocalyptique qui figure comme appendice au Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le ms. éthiopien 51 de Paris et dans le ms. oriental 793 de Londres. La scène se passe en Galilée ; d'où le titre proposé. M. G. donne l'analyse de cette apocalypse, qui ne contient rien de nouveau, et réserve les questions d'origine et de date.) pp. 1-8. — F. Nau. *Analyse de deux opuscules astrologiques attribués au prophète Esdras et d'un calendrier lunaire de l'A. T. attribué à Esdras, aux Égyptiens et même à Aristote.* (Les 2 premières « pièces n'ont rien de bien caractéristique ; elles montrent seulement qu'il se trouva un ou deux auteurs pour attribuer à Esdras le genre de pronostics que devait vulgariser plus tard notre Mathieu de la Drôme. » Le calendrier lunaire offre plus d'intérêt. On y rattache aux divers jours de la lune la naissance ou la mort de personnages bibliques en ajoutant des pronostics appropriés. Ce semble être le remaniement par un Sémite d'anciens pronostics égyptiens. Tous ces écrits sont en grec. Le dernier remonte à une époque où l'esclavage était encore en pleine vigueur.) pp. 14-21. — F. Tournebize. *Étude sur la conversion de l'Arménie au christianisme ainsi que sur la doctrine et les usages de l'église arménienne primitive* (à suivre.) (L'évangélisation de l'Arménie apparaît comme une simple hypothèse pour le premier siècle ; cette hypothèse devient de plus en plus probable à mesure qu'on avance dans le second ; elle apparaît comme un fait à peu près incontestable vers 190-195.) pp. 22-42. — F. Nau, *Histoires des Solitaires égyptiens* (à suivre.) (Publie le texte grec avec traduction des Apophthegmes des saints vieillards d'après le ms. Coislin 126 (A), fol. 158 et sq. dont la première partie a été éditée par Cotelier.) pp. 43-69. — S. Vailhé. *Les Eglises Saint-Étienne à Jérusalem.* (Prend occasion de la découverte récente d'une inscription grecque relative à saint Étienne dans la vallée du Cédron (Cfr. *Revue Biblique*, 1907, Avril, p. 276) pour revenir sur la question des églises du Protomartyr à Jérusalem. Conclut qu'il y en avait deux ; l'une dans la vallée du Cédron sur le lieu de la lapidation, élevée sans doute par Juvénal avant 439 ; l'autre élevée par Eudoxie au nord de la ville en 460 et dans laquelle furent transportées les reliques du saint qui reposaient jusque-là au Cénacle.) pp. 70-89. — L. Leroy. *Note sur deux ouvrages de Severe Ibn Al-Moqaffa, évêque d'Achmounaim.* (Ces ouvrages sont la *Réfutation de Said Ibn-Batriq* (Eutychius) que M. Chébli vient de publier dans la *Patrologie orientale* et *L'Histoire des Conciles* que l'auteur se prépare à éditer dans la même collection. Le second est de 951 après Jésus-Christ ; le premier est un peu antérieur.) pp. 90-95. — F. Nau. *Une ancienne traduction latine du Bélinous arabe* (Apollonius

de Tyane) *faite par Hugo Sanctelliensis et conservée dans un ms. du XIIe siècle.* (Signale les particularités de cette traduction. Elle a été faite sur une version hébraïque. De qui est cet ouvrage traduit successivement du grec en syriaque par Sergius (de Reschaina), 536 après Jésus-Christ, du syriaque en arabe par Honain ben Jshaq, d'arabe en hébreu et enfin d'hébreu en latin ? C'est un ouvrage d'Apollonius de Tyane interpolé, ou plutôt un ouvrage d'Apollonius de Laodicée dans la traduction arabe duquel on a introduit à tort, en un endroit, le mot Tyane.) pp. 99-106.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Avril. — WILLIAM JAMES. *Les énergies humaines.* (Les hommes possèdent des trésors d'énergies que seuls quelques individus exceptionnels poussent aux limites de leur usage. L'auteur étudie par quelles excitations, idées, efforts, nous pouvons arriver à déployer ces énergies de réserve.) pp. 317-339. — A. DE GOMER. *Autonomie de l'activité volontaire* 1er art. (Entreprend de démontrer, en interprétant rationnellement les faits, que l'activité volontaire est irréductible à tout déterminisme phénoménal. Dans ce 1er article, l'auteur étudie l'origine de la notion d'activité et montre que le sentiment de l'effort subjectif (effort musculaire et effort d'attention) est irréductible au sentiment de quelque fonction musculaire ou nerveuse. C'est dans l'expérience de l'effort volontaire que nous prenons conscience d'une activité transcendante relativement aux énergies organiques dont elle provoque les manifestations.) pp. 340-358. — A. FARGES. *Le doute méthodique peut-il être universel ?* (Le philosophe peut chercher à découvrir la vérité ou à la démontrer aux autres, c'est-à-dire pratiquer la méthode d'invention ou la méthode de démonstration. Dans la méthode d'invention un doute universel est conseillé et même exigé pour la vérification de nos premières certitudes : il n'est ni réel, ni positif, mais fictif et négatif, en ce sens que nous nous imposons de ne rien préjuger ni pour ni contre l'aptitude de nos facultés cognitives, avant de les avoir vues à l'œuvre, en action de connaître avec évidence. — Dans la méthode de démonstration, le doute n'est plus permis sur certains postulats points de départ de toute discussion, savoir : 1° l'existence du sujet capable d'atteindre le vrai ; 2° l'existence d'un objet ; 3° un critère : l'évidence, et par suite tous les premiers principes légitimés par leur propre évidence.) pp. 359-371. = **Mai.** — PROF. WILLIAM JAMES. *Le courant de la conscience.* (Le premier fait concret et le plus important que l'expérience intérieure nous donne est celui-ci : nous avons toujours conscience de *quelque chose ;* les états de conscience se succèdent en nous. Ce « courant de la conscience » a quatre caractères que l'auteur n'étudie présentement que d'une manière générale : 1° chaque « état » tend à faire partie d'une conscience personnelle ; 2° dans toute conscience personnelle, les états sont en perpétuel changement : 3° chaque conscience personnelle est à peu près continue ; 4° elle ne s'intéresse qu'à certaines parties de son objet à l'exclusion des autres ; elle accueille et rejette à chaque instant ; en un mot, elle *choisit.*) pp. 425-449. — CH. BOUCAUD. *L'histoire du droit et la philosophie de*

l'action. (La philosophie du droit est éminemment une philosophie de l'action. Critique de l'opinion vulgaire qui ne voit dans les codes qu'une « raison écrite » œuvre exclusive des législateurs. Un coup d'œil sur le panorama de l'histoire comparée du Droit, montre « qu'un code est le terme d'une longue évolution historique, l'épilogue d'une « action » en plusieurs actes, le dernier mot d'une longue phrase prononcée par l'histoire. ») pp. 450-460. — A. DE GOMER. *Autonomie de l'activité volontaire* (2e art.) (Le travail volontaire échappe à la loi de la conservation de la force, sous la forme d'une constante constituée par la somme de deux variables : l'énergie actuelle et l'énergie potentielle ; dans l'ordre des reflexes psychiques et des actes intentionnels, l'action extériorisée peut être identique, alors que les antécédents (sensations, images, idées) sont différents ; l'organisation progressive des réflexes et du caractère empirique suppose une mémoire latente de l'expérience antérieure, qui ne pourrait être actualisée sous la forme du souvenir et de la prévision, si elle n'avait pour siège qu'un substrat matériel. De ces considérations l'auteur conclut l'existence d'un pouvoir, ne se manifestant sans doute que dans et par l'organisme, mais irréductible aux conditions organiques de ses manifestations.) pp. 461-488 = Juin. E. SCHIFFMACHER. *L'idée de Dieu et l'idée du Cosmos*. (L'esprit humain se confie au jugement par analogie dans la conduite de la vie pratique comme dans la direction de la recherche scientifique, dès lors pourquoi se défierait-il des analogies du monde divin et du monde humain que présente la théologie naturelle ? Les idées théologiques et les idées scientifiques ne sont pas identiques sans doute, mais seulement analogues, ce qui suffit à baser les notions théologiques sur la connaissance de la réalité et ainsi à leur assurer un caractère scientifique.) pp. 541-555. — A. DE GOMER. *Le libre arbitre*. (L'auteur a précédemment montré l'impossibilité d'admettre un déterminisme phénoménal matériellement conditionné de l'activité volontaire ; en ce dernier article, il établit l'irréductibilité de cette même activité volontaire au déterminisme affectif ou intellectuel ; c'est dans l'effort spécial que comporte l'intervention de l'activité avertie, dans le conflit des impulsions et des motifs réfléchis, que se révèle expérimentalement le libre arbitre.) pp. 556-567. — P. CHARLES. *Le perceptionisme*. (Critique la théorie du perceptionisme, naguère défendue dans la *Revue de Philosophie* par M. Dehove ; fait valoir divers arguments contre cette même théorie et conteste que Spencer, Fouillée, Bergson soient favorables au perceptionisme, comme le prétend M. Dehove.) pp. 632- 640.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Avril. — G. PALANTE. *Anarchisme et individualisme : Essai de psychologie sociale*. (Entendu au sens subjectif et psychologique, l'Individualisme est un esprit de révolte antisocial : sentiment pessimiste d'une compression douloureuse résultant de la vie en société, volonté de s'insurger contre le déterminisme social ambiant et d'en dégager sa personnalité. L'Anarchisme est un dogmatisme social optimiste, basé sur le principe de l'importance absolue du développement humain et sur le principe altruiste qui se traduit sur le

terrain économique par le communisme anarchiste. L'auteur compare entre eux les systèmes d'idées et de sentiments issus de ces deux attitudes opposées.) pp. 338-365 — J. Sageret. *De l'esprit magique à l'esprit scientifique (fin)* « L'esprit magique a pour caractère essentiel une humanisation générale de l'univers, un subjectivisme presque absolu par lequel l'homme, sujet, se voit dans tous les objets. » L'esprit scientifique s'est développé aux dépens de l'esprit magique par la déshumanisation des choses, qu'il a fallu opérer, petit à petit, depuis les origines jusqu'à notre temps.) pp. 366-382. — A. Bauer. *La transformation des idées et le public.* (Les idées fondamentales en esthétique, en morale, en religion, en philosophie et en droit ne sont pas immuables. Elles se transforment — l'expérience historique le prouve — au gré des sentiments engendrés par le milieu social, aux diverses époques de l'histoire.) pp. 383-408 — **Mai.** — B. Bourdon. *La perception du temps* (Tout phénomène psychologique est susceptible de s'accompagner d'une perception de durée. L'auteur étudie les conditions de la perception proprement dite du temps. Cette perception directe n'a lieu que dans les courtes durées ne dépassant pas quelques secondes. L'appréciation du temps se fait par des moyens indirects quand il s'agit de longues durées. Bien que le temps et l'espace soient très souvent associés dans notre expérience, il n'y a pas cependant ressemblance de nature entre les deux.) pp. 449-491. — L. Duprat. *La spatialité des faits psychiques.* (A l'encontre de M. Bergson qui exclut de l'activité psychique tout élément « extensif », l'auteur pose la spatialité et le caractère extensif de tous les états psychiques. L'espace n'est pas la forme des phénomènes extérieurs seulement, il est la condition nécessaire de la distinction de tous les phénomènes, de leur synthèse comme de leur multiplicité.) pp. 492-501 — Th. Ribot. *Sur une forme d'illusion affective.* (Étudie ces faits d'illusion intérieure et subjective, où l'individu jugeant lui-même ses sentiments, se forme une opinion erronée de leur nature et de leur valeur. Ces illusions ont des causes secondaires : la faiblesse du jugement, l'impossibilité d'une comparaison directe, la suggestion sous ces diverses formes ; et une cause fondamentale : l'impossibilité de connaître notre vie subconsciente dans son intégralité. Elles peuvent être utiles : se concevoir autre *avec efficacité* est source d'action et de progrès.) pp. 502-517. — Dr Rogues de Fursac. *Notes de psychologie religieuse : Les conversions.* (Étudie quelques cas de conversion religieuse parmi la population galloise et croit devoir conclure que la conversion est le produit de trois facteurs : la prédisposition congénitale qui vient de la race, l'éducation, l'influence du milieu ambiant. Toute conversion suppose une crise qui d'ordinaire est brusque et aiguë ; mais toute vie religieuse ne suppose pas une conversion.) pp. 518-529. — **Juin.** — J. J. Van Biervliet. *La Psychologie quantitative* (deuxième étude) *La Psychophysiologie.* (Après avoir, dans ses études précédentes, examiné et jugé les travaux de Weber, de Fechner et des psychophysiciens, l'auteur étudie, avec la même methode, les travaux de l'école psychophysiologique de Wundt. Dans une première partie, il examine les recherches entreprises sur le temps de réaction ; dans une deuxième partie, les recherches portant principalement sur la phase

psychologique de ce temps de réaction et sur la durée des opérations intellectuelles proprement dites. Il conclut en disant que les travaux de psychophysiologie, entrepris jusqu'ici pour mesurer la durée des phénomènes conscients, donnent des indications plutôt que des résultats. Malheureusement, à cause de la nature des questions étudiées, à cause des préoccupations métaphysiques qui les hantent, les psychophysiologistes rencontrent et rencontreront toujours des difficultés presque insurmontables.) pp. 560-592. — E. Bernard Leroy. *Nature des hallucinations.* (Ni l'intensité des représentations, ni leur localisation dans l'espace ni la richesse des détails imaginés, ni l'exagération pure et simple de l'attention, ne suffisent à caractériser ou à expliquer l'hallucination, mais deux conditions paraissent nécessaires pour la rendre parfaite. — En premier lieu, un mode de succession particulier des groupes d'images : au lieu de se succéder selon les lois psychologiques normales de l'association des images et en même temps de paraître obéir à la volonté du sujet, de se modifier à son gré sous les efforts d'attention volontaire, ces groupes d'images apparaissent comme plus ou moins indépendants de ces lois. — En second lieu, une sorte de déclanchement spontané de l'attention automatique... Ces deux conditions ont une source unique : exagération de l'attention automatique, *corporelle*, avec diminution de l'attention volontaire.) pp. 593-619. — L. Dupuis. *L'hallucination du point de vue psychologique.* (L'auteur critique les diverses théories sur l'hallucination ; il caractérise celle-ci comme une désagrégation spécifique de la conscience personnelle. L'esprit humain n'aurait que deux façons essentielles d'être halluciné, parce qu'il n'aurait en lui comme possibles que deux diathèses morbides principales, correspondant à l'altération de ces deux aspects de l'activité psychologique que M. Janet a appelé la *synthèse mentale* et la *fonction du réel*. Parmi les hallucinations, les unes seraient caractérisées par la tendance à sortir du moi et à établir la conscience monoïdéique, les autres se formeraient au cœur du moi, et devraient être considérées comme des efflorescences tardives du sentiment d'incomplétude, comme l'une des phases embryogéniques de la personnalité délirante.) pp. 620-643.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Avril. — L. Labauche. *Le dogme des dons préternaturels.* (En recherche les fondements dans l'Écriture et les Pères et montre qu'il n'est pas en contradiction avec les données de la science.) pp. 5-19. — J. Cartier. *Brunetière apologiste* (suite). (Il utilise le positivisme de Comte pour édifier son Apologétique La croyance est utile à l'homme, elle correspond à un besoin de sa nature. La croyance exigée par la morale est religieuse. La religion est surnaturelle, collective, autoritaire. Le Protestantisme est synonyme d'intellectualisme, d'isolement et d'anarchie.) pp. 20-35. — J. Guibert. *Cinquième Leçon d'Apologétique. Ceux qui ne croient pas en Dieu.*) Le nombre des athées est fort restreint. Certains athées ne sont que des insouciants ou ont été rendus incrédules par des causes morales.) pp. 39-45. — 15 Avril. — A. de Boysson. *Le règne de Dieu d'après l'Evangile.* (Conclusion : le mot règne de Dieu, dans l'Évangile, n'a pas

une signification restreinte à tel ou tel point particulier, il désigne l'ensemble de la religion chrétienne, de la vie nouvelle apportée par Jesus, telle qu'elle se manifestera en l'autre.) pp. 65-75. — J. CARTIER *Brunetière apologiste* (suite). (Surnaturel, collectif, autoritaire, le catholicisme présente bien les notes essentielles d'une religion. De plus, c'est une religion qui s'adapte merveilleusement aux aspirations du monde moderne vers la démocratie et à nos traditions nationales.) pp. 75 86. — H. LESÊTRE. *Récits de l'Histoire Sainte. Le Sinaï.* (1° la manifestation divine, 2° la vue de Dieu, 3° la voix de Dieu, 4° le veau d'or, 5° la législation mosaïque, 6° valeur de la législation mosaïque.) pp. 87-93. = **1er Mai.** — F. PRAT. *La morale de saint Paul.* (La morale de saint Paul, s'appuie d'un côté sur la volonté positive de Dieu, proclamée par le Christ, promulguée par les apôtres, librement acceptée par les neophytes dans le premier acte de foi ; de l'autre, sur la régénération baptismale et sur les relations nouvelles qu'elle produit.) pp. 129-147.— J. CARTIER. *Brunetière apologiste.* (Examine la solution de Brunetière aux objections faites contre la Révélation et l'Église.) pp. 147-166. — J. GUIBERT. *Dieu est-il inconnaissable ?* (Nous connaissons Dieu par voie de déduction, l'analogie nous révèle sa nature et nous pouvons en affirmer certains attributs.) pp. 169-175. = **15 Mai.** J. LEBRETON. *Dogme et Critique.* (Discute la thèse générale de M. Le Roy (*Dogme et Critique*) sur la signification et l'interprétation des formules dogmatiques et l'explication qu'il propose du dogme de la résurrection de Jésus-Christ, conclut que les hypothèses de M. Le Roy ne semblent pas compatibles avec les données de la foi.) pp. 193-221. — Ph. PONSARD. *Apologétique pratique de Mgr d'Hulst.* (Recherche dans ses Lettres de direction à quel point il a compris que la Foi est en même temps qu'un assentiment intellectuel une vie et une grâce et à quel point il a connu le Dieu sensible au cœur.) pp, 222-229. — H. LESÊTRE. *Les récits de l'Histoire Sainte. Du Sinaï à Jéricho.* (1° le séjour au désert, 2° les miracles du désert, 3° le passage du Jourdain, 4° la prise de Jéricho.) pp. 230-235.=**1er Juin.** — L. LABAUCUF. *L'Apologétique du Dogme du péché originel.* (Les uns admettent que par suite de la faute primitive, la nature humaine fut : *spoliata in donis gratuitis et vulnerata in naturalibus* ; les autres qu'elle fut . *spoliata in gratuitis scilicet gratia stricte dicta et vulnerata in naturalibus, scilicet orbata donis præternaturalibus.* Ces deux solutions — en mitigeant la première — peuvent être utilisées dans l'apologétique du dogme du péché originel.) pp 257-271.— A. PACAUD. *La certitude religieuse d'après la philosophie d'Ollé-Laprune.* (Les vérités d'ordre moral sont complexes, austères et obscures. Pour les percevoir, il faut d'une part ne pas mettre d'obstacle pour les empêcher d'apparaître, et d'autre part le vouloir et les aimer positivement. Sa théorie philosophique s'harmonise avec la doctrine catholique sur l'acte de foi.) pp. 271-281.= **15 Juin.** A. DURAND. *L'Évangile de l'Enfance.* (Examine la crédibilité positive et la valeur historique des textes concernant l'enfance de Jésus) pp. 321-339. — H. LESÊTRE. *Les récits de l'Histoire Sainte. Josue et le Soleil.* (1° le récit, 2° l'ancienne interprétation, 3° examen du texte, 4° observation générale.) pp. 351-356. — A. HAMON. *Sainte Thérèse est-elle une hystérique?* (Ses

hautes qualités intellectuelles et morales rendent son état d'âme inexplicable par la simple névrose.) pp. 357-366.

REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES ET DE LA SCIENCE CATHOLIQUE. Avril. — H. Goujon. *Psychologie de l'acte de foi.* (Montre comment la foi naturelle est un acte de connaissance intellectuelle ; obscur intrinsèquement, lumineux extrinsèquement, libre ; puis il étudie dans la foi surnaturelle le rôle de l'intelligence dans la connaissance des préambules théoriques, historiques, celui de la volonté, enfin la nécessité des grâces spéciales et en quoi elles consistent.) pp. 377-398. — G. Labeyrie. *Rôle de la volonté dans la connaissance.* IX. *Pragmatisme et Humanisme.* (Après avoir exposé la doctrine du Pragmatisme et de l'Humanisme, l'auteur conclut : « Il paraît que tout devrait être changeant et évolutif, tout, le monde, Dieu et nous-mêmes. Il paraît que l'action et la vie requerraient cette universelle contingence et cette plasticité universelle. Tout se fait, tout devient sans cesse. Donc pas de vérité fixe, pas de certitude arrêtée, pas de propositions inébranlables. Dès lors nous sommes condamnés au scepticisme et à l'agnosticisme. Et ce serait la fin des philosophes, ce serait même la fin de la philosophie.) pp. 425-454. = Mai. — E. Mangenot. *L'inspiration de la Sainte Écriture.* (Retrace l'histoire du dogme de l'inspiration chez les catholiques.) pp. 473-504. — C. Labeyrie. *Rôle de la volonté dans la connaissance.* (L'erreur des pragmatistes consiste dans leur affirmation de l'universelle contingence. Notre immutabilité foncière se manifeste dans notre pensée et dans notre vouloir.) pp. 514-545. = Juin. — H. Goujon. *La Psychologie de l'acte de foi.* (L'acte de foi est un jugement intellectuel produit sous l'influence de grâces actuelles : la volonté y intervient nécessairement mais librement : pour croire, la volonté a besoin de la grâce. L'auteur analyse ensuite la foi des enfants, de l'honnête homme, la certitude et la dignité de l'acte de foi, les conditions de la légitimité de la preuve subjective, le subjectivisme traditionnel et scolastique.) pp. 561-594. — E. Thamiry. *L'immanence et les raisons séminales* (suite) (Examine l'hypothèse de l'évolution brusque et celle de l'évolution par les raisons séminales.) pp. 592-605.

REVUE THOMISTE. Mars-Avril. M. Th. Coconnier. *La Charité d'après saint Thomas d'Aquin.* Montre comment pour saint Thomas, l'amour est essentiellement l'union affectuelle de l'aimant et et de l'aimé.) pp. 1-17. — R. P. Gardeil. *La crédibilité et l'Apologétique* (fin). (Avec un point de départ purement naturel, l'Apologétique morale n'aboutit pas à une détermination objective précise de la foi ; dans l'hypothèse du surnaturel, elle ne vaut que pour ceux qui sont déjà chrétiens. L'Apologétique fidéiste ne fournit pas des motifs de crédibilité, ni même des raisons de croire, elle donne seulement des motifs pour ne pas douter et nier, elle établit l'âme dans un état pratique d'attente tutioriste.) pp. 18-35. — R. P. A. Mercier. *Les actes surnaturels.* (Une opération vitale est surnaturelle quand Dieu s'en fait à un degré quelconque le sujet ou l'objet. Dieu ne saurait être par lui-même sujet d'opération vitale dans

la créature : il ne se fait tel que par l'intermédiaire de formes produites tenant sa place. Dieu peut se faire et se fait principe objectif d'opération vitale dans la créature, et par lui-même et par l'intermédiaire d'objets créés auxquels il s'unit et qui le représentent.) pp. 36-58. — A. Farges. *Le critère de l'évidence.* (L'erreur ne vient pas de l'objet évident, dont l'évidence ne trompe jamais ; elle vient du jugement qui, par manque d'attention ou par une indiscrète précipitation, dépasse ce qu'il voit d'évident, confondant les degres de lumière, confondant l'évidence interne avec une évidence externe, confondant l'évidence fragmentaire d'une ou plusieurs parties avec l'évidence du tout.) pp. 59-72 = Mai-Juin. — R. P. Hugon. *Foi et Révélation.* (Examine la notion de la révélation divine et ce qui la distingue de l'illumination surnaturelle et de la foi, montre qu'il n'y a pas de foi sans révélation et que Dieu accorde à toutes les âmes de bonne volonté la connaissance de la révélation surnaturelle.) pp. 137-154. — R. P. Montagne. *Théorie de l'automatisme conscient.* (Expose les principaux arguments sur lesquels elle s'appuie.) pp. 155-174. — T. Richard, *Procédés oratoire et scolastique.* (Il n'existe de rapport d'identité ni pour le fond, ni pour la méthode entre l'éloquence et la scolastique. Le savant et l'orateur ne poursuivent pas le même but.) pp. 175-196

RIVISTA DI SCIENZE I. — F. Raffaele. *Il concetto di specie in biologia : 1° Avanti e in Darwin.* — (Avant Linnée, ce concept demeure très vague A partir de Linnée, il désigne une forme fixe créée par Dieu Mais Linnée et Cuvier tombent dans l'arbitraire dès qu'il s'agit de differencier les especes en particulier. Lamarck et Quatrefages lui font subir quelque modification, et l'espèce devient la collection des individus descendant dun couple primitif. Mais cette façon d'envisager l'espèce ne comporte aucune preuve ; celle tirée de l'infécondité entre deux espèces est contredite par les faits. Darwin, se basant sur l'évolution, conçoit l'espèce comme un genre en formation. Il a exagéré la théorie de la sélection naturelle, dont l'utilité est néanmoins manifeste. La guerre faite au darwinisme a été souvent injuste.) pp. 70-93. — H. E. Ziegler. *Die natürliche Zuchtwahl.* (La théorie de *l'évolution* est incontestable dans ses grandes lignes. Personne, aujourd'hui, parmi les Botanistes et les Zoologues ne la recuse. Il n'en va pas de même de la theorie de la *sélection naturelle*. Cependant peut-on contester serieusement que la « lutte pour la vie » aboutisse à une sélection naturelle, analogue à la sélection artificielle que pratiquent les hommes, dans la culture des plantes l'élevage des animaux domestiques ? Seules survivent les formes les mieux adaptées aux conditions extérieures de l'existence. Si par ailleurs on admet que la variation des genres soit soumise à des causes intrinsèques, cela n'entame en rien la théorie de la sélection naturelle. Car celle-ci ne doit pas expliquer toutes les propriétés de l'organisme. Le fait est qu'elle explique les principales, et cela suffit. Quant à la théorie de Lamarck suivant laquelle on expliquerait les variations des genres par la transmission héréditaire de quelques variations subies à l'origine par des individus, elle est totalement insuffisante.) pp. 94-101.

— C. Supino. *Il carattere delle leggi economiche.* (Deux écueils sont à éviter dans la détermination des caractères des lois économiques : assimiler ces lois aux lois naturelles, ou les faire dépendre entièrement de la volonté humaine. En les assimilant aux lois naturelles, on en arrive à leur donner une rigueur et une exactitude dont elles ne sont pas susceptibles ; en en faisant l'équivalent d'une mesure législative, établie par les hommes, on s'interdit de pouvoir faire jamais la science des phénomènes économiques. Les lois économiques sont des lois *sui generis*, ni absolues, ni arbitraires. Ce sont des lois hypothétiques qui doivent être tirées de l'expérience. Il y en a de *statiques*, et il y en a de *dynamiques*. Ces dernières sont innombrables et concernent toutes les branches de l'économie politique et sociale. Les premières peuvent se ramener à trois catégories : 1° les unes décrivent simplement les différentes manifestations des phénomènes économiques ; 2° d'autres expriment la connexion régulière de ces phénomènes, telle qu'elle résulte de l'expérience ; d'autres enfin sont des lois de causalité ; elles signalent les raisons logiques des faits économiques.) pp. 102-120. — W. Cunningham. — *Impartiality in History.* (L'impartialité en histoire est de fait impossible pour toutes sortes de raisons, dont voici les principales : d'abord l'histoire n'est pas donnée toute faite, mais reste à faire ; en second lieu, l'historien ne peut se dépouiller de sa propre personnalité ; enfin le mot « d'impartialité » est peu scientifique, car, en supposant que l'écrivain s'efface volontairement devant les faits, il ne tient pas compte de ses penchants inconscients. Au lieu de supprimer la personnalité de l'écrivain, il vaut mieux la développer en la réglant. C'est ainsi que l'historien devra indiquer ses sources ; dire clairement le but qu'il s'est proposé en écrivant. De la sorte il sera possible de critiquer sa manière de recueillir les faits, et son sens historique dans le classement qu'il en aura fait, et le jugement qu'il aura porté à leur sujet.) pp. 121-128.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Avril. G. Gutope. *La fede nella divinità del Cristo durante l'età apostolica* (suite-à suivre). (Les miracles du Sauveur, y compris sa résurrection, pouvaient n'être pas suffisants pour prouver sa divinité. Il l'a révélée — des documents historiques en témoignent — à ses disciples en des actes et des paroles par lesquels il s'attribue *en propre*, avec l'humanité qu'il a incontestablement, des privilèges qui n'appartiennent qu'à Dieu. Vis-à-vis du Père, le Christ se présente comme fils, non par adoption, mais par nature ; les premiers disciples, réfléchissant sur certains actes, certaines paroles du Christ, concluent à sa divinité, sans lui attribuer les titres spécifiquement divins, ce qui viendra un peu plus tard.) pp. 149-282. — **Mai.** — U. Mannucci. *Su le recenti teorie circa l'evoluzione storica dei sacramenti.* (suite-à suivre). (Les sacrements ne dépendent pas des mystères païens. Recherche la date d'apparition de chacun d'eux dans l'histoire. Harnack se trompe en attribuant à Pierre Lombard, dans la théologie des sacrements, la fixation du nombre sept. Le nombre des sacrements a été fixé en même temps que leur définition, il faut en chercher la trace plutôt dans la pratique que dans le témoi-

gnage théorique d'un auteur.) pp. 329-352 = Juin. — V. Ermoni. *La teologia di San Paolo* (suite-à suivre.) (Saint Paul parle du Saint Esprit comme d'une personne, non comme d'une faculté divine. Il est, pour lui, le principe de tous les dons et de toutes les œuvres surnaturelles. C'est dans l'A. T. qu'il faut chercher les sources de sa doctrine. Saint Paul ne traite pas directement la question trinitaire, mais il suppose continuellement la Trinité. Il admet que le Christ est à la fois Dieu et homme ; le subordinatianisme qu'on lui reproche n'est pas fondé.) pp. 413-431. — L. Chiesa. *Il parallelismo psicofisico e le sue interpretazioni nelle diverse scuole filosofiche* (suite-à suivre). (Après avoir sommairement décrit les trois formes les plus typiques de la pensée contemporaine : philosophie de l'immanence, philosophie de la contingence et pragmatisme, qui toutes aboutissent à l'agnosticisme métaphysique, expose huit arguments invoqués en leur faveur et qui tendent à établir l'impossibilité d'une interprétation métaphysique solide et vraie du parallélisme psychophysique aussi bien que de tout autre fait.) pp. 432-453.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Avril. — B. Ricci. *Giove, Iahve, Cristo* (suite-à suivre). (II. Bref exposé de la religion des Chinois, des Japonais, des Indous, des Perses, des Égyptiens, des Chaldéens, des Assyriens, des Phéniciens.) pp. 338-349. — A. Gemelli O. F. M. *Del valore dell' esperimento in psicologia* (à suivre). (L'expérience et les méthodes d'analyse quantitative se sont introduites difficilement dans la psychologie ; cependant la psychologie expérimentale peut exister et peut avoir une grande influence sur la philosophie. Étude sur ses origines et son développement historique.) pp. 365-383. — A. Cellini. *La sconfitta delle porte di Hades.* (suite-à suivre) Examine les termes *porte* et *Hadès* et conclut que l'expression « les portes de Hadès » équivaut à celle-ci « les puissances de la mort » ou « les puissances des démons ») pp. 384-391. — **Mai** — A. Cellini *La sconfitta...* (fin). (Examine l'expression *non prævalebunt.* Conclut qu il vaut mieux prendre l'expression Hadès dans toute son ampleur, le sens serait : ni la mort, ni les puissances de Satan ne prévaudront contre l'Église) pp. 462-470. — A. Gemelli. O. M. *Spiritismo, medianismo, occultismo.* (Sur le spiritisme, les médiums et l'occultisme. « *du point de vue scientifique*, nous ne savons que peu de chose, peut être rien ».) pp. 471-476. — B. Ricci. *Giove, Iahve, Cristo.* (suite-à suivre) (III-V. Bref exposé des religions grecque, romaine, celte, germaine et scandinave.) pp. 487-502. = Juin. — A. Gemelli, O. M. *Del valore dell' esperimento in psicologia.*) (Il faut distinguer la physiologie de la psychologie. Le déterminisme psychologique de ceux qui veulent faire de la psychologie un département de la physiologie se heurte à la difficulté d'établir un lien de cause entre les phénomènes matériels et les phénomènes psychiques.) pp. 585-599 — Dr Surbled. *La memoria ed il suo lobo cerebrale* (Le Dr. Marie a découvert le lobe cérébral de la mémoire : le lobe temporo-pariétal gauche. Il en fait un centre non pas *sensoriel*, mais *intellectuel.* Cependant des exemples prouvent que la mémoire peut être empêchée, sans que l'intelligence le soit.) pp. 600-612. — B. Ricci.

Giove, Iahve, Cristo (suite à suivre.) (L'école rationaliste qui mettait l'hénothéisme au terme de l'évolution polythéiste, est contredite par l'école ethnographique. L'auteur, sans nier l'hénothéisme, le regarde comme un reste de la révélation primitive.) pp. 613-615.

SLAVORUM LITTERÆ THEOLOGICÆ. 2. — P. Sinthern. *De causa papæ Honorii*. (Honorius n'a pas émis *ex cathedra* une definition fausse. Il n'a pas été hérétique, il n'a pas enseigné l'hérésie. Il n'a pas enseigné l'erreur des Monothélites. La condamnation portée par le 6e Concile œcuménique n'atteint pas l'infaillibilité pontificale.) pp. 147-194.

STUDI RELIGIOSI, Mars-Avril. — M. S., *Razionalismo e Razionalisti. Una questione di vocabolario*. (Précise le sens philosophique et historique de Rationalisme et proteste contre l'application de ce terme aux travaux des protestants allemands et anglais indistinctement et, surtout, aux travaux critiques et historiques des Catholiques sur la Bible.) pp. 213-215. — S. Minocchi, *Le Profezie d'Isaia*. (Introduction à l'ouvrage que vient de publier M. M. : *Le Profezie d'Isaia, tradotte e commentate*, Bologne, 1907. Le livre d'Isaïe, tel qu'il nous est parvenu, est le résultat d'un long travail de compilation auquel ont collaboré des rédacteurs divers. Les ch. 40-55 sont l'œuvre d'un prophète du temps de l'exil et semblent avoir été composés vers 546, sauf les Poèmes du Serviteur de Iahvé qui sont un peu postérieurs et qui pourraient être du Psalmiste auquel M. M. attribue, vers la même époque, la majeure partie des Psaumes Davidiques. Les ch. 56-66 sont contemporains des prophéties connues sous le nom de Malachie, un peu avant l'arrivée d'Esdras et de Néhémie. Dans les ch. 1-35, indépendamment des oracles signés, beaucoup de prophéties anonymes sont d'Isaïe.) pp. XI-LIII.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT, 2. — I. J. de Bussy. *Over het voorwerp van de zedelijke beoordeeling* (à suivre). (Le jugement moral, incluant approbation ou désapprobation, ne porte pas, à proprement parler, sur les actions, mais sur les caractères des hommes, ou, plus exactement, sur la représentation, sur l'idée que nous nous faisons de ces caractères. Pour résoudre la question : comment formons-nous nos jugements moraux ? il faut, par conséquent, au préalable, résoudre cette autre : Comment arrivons-nous à nous faire une idée du caractère des hommes ? On y arrive en se basant non sur leurs actions, mais sur les motifs intrinsèques qui les font agir.) pp. 173-207.

ZEITSCHRIFT FUR ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT, 1907, HEFT 1. — Aug. von Gall. *Bernhard Stade*. (Notice biographique sur le défunt directeur de la Revue, et liste de ses écrits.) pp. I-XIX. — N. Messel. *Die Komposition von Lev. 16*. (M. divise ainsi ce chapitre : 1e : 3a. 5-10 (A), morceau où le commencement et la fin manquent ; 2e : 2

3ᵃ ; 4 ; 11 (12ᵇ) ; 14-16ᵃ ; 17-28 (B) ; 3° : 12 ; 16ᵇ ; 25 ; 4° : 29-34ᵃ. A et B appartiennent à la plus vieille couche de P. Le point de départ de cette évolution cérémonielle, l'offrande du bouc pour Azazel, était originairement un sacrifice, puis le passage eut lieu d'un rite religieux populaire à des rites d'expiation du système prophéto-sacerdotal.) pp. 1-16. — NOORDTZIJ. *2 Samuel 8, 3-6.* (La lutte de David contre Hadad-ézer, roi d'Aram Soba, et la soumission de Damas. N. combat l'identité de cette lutte avec celle du chap. X, 15-19 Ordre chronologique des luttes de David contre les Ammonites et les Syriens.) pp. 16-22. — A. VON GALL. *Hyksos.* (L'auteur discute le sens et l'écriture du Ὑκσως de Manéthon, et l'interprétation de Josèphe (*contra Apionem*, I, 14). Les Hyksos ne sont rien autre chose que les princes ou les scheicks des nomades *Schôsu*, c'est-à-dire les scheicks bédouins) pp. 23-25. — DIJKEMA, *Zu Psalm 45.* (D. rapproche du psaume du Cantique des cantiques. C'est également, à l'origine, un chant d'amour pour une noce quelconque, de la même époque, IIIᵉ ou IIᵉ siècle av. J. C. Le verset 18ᵇ est une doxologie prédisant la gloire future d'Israël ; la terre et les peuples appartiendront à la communauté juive comme l'épouse à l'époux. Ainsi une interprétation allégorique fit admettre ce chant dans le Psautier.) pp. 26-32. — MARMORSTEIN. *Midrasch der vollen und defektivenSchreibung.* (L'auteur étudie les diverses recensions et fragments de ce Midrasch. dont plusieurs ont été trouvés par lui. Il publie le texte de trois fragments.) pp. 33-48. — EB. NESTLE. *Alttestamentliches aus den griechischen Synaxarien.* (D'après le Synaxaire de Constantinople, édité par Hipp Delehaye, au mois de mars se rattachent le commencement, le milieu et la fin du monde ; origine des dates de Noël, de l'Epiphanie ; le 8 Novembre, fête de la σύναξις τῶν ἀσωμάτων ; le 9 Octobre, commémoraison d'Abraham et de Loth. etc.) pp.49-56. — TH. HOUTSMA. *Textkritisches.* (Sur *Isaïe*, VI, 5 ; *Isaïe*, XXXI, 5 ; *Thrènes*, IV, 14 ; *Psaume* XXXII, 4 ; *Néhémie*, II, 13 ; *Néhémie*, X, 30.) pp. 57-59. — ED. KOENIG. *Bezeichnet der Nebî'im in Jes. 3, 2, der " Sachwalter "?* (K. rejette cette traduction de *Nebîim* par " avocat ", contre Winckler, dans " *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient* ". Il discute les raisons de celui-ci et ne les trouve pas fondées sur l'histoire d'Israël. Il nie, en ce qui concerne Israël au moins, le principe : « Politisch und religiös ist eins für den Orient. ») pp. 60-68. — HERM. L. STRACK. *Die Zahl der Buchstaben im hebräischen Alten Testament.* (D'après un poème de Saadia Gaon, ou de Saadia ben Joseph Bekhor Schor (1178), il y aurait dans l'A. T. 792.077 lettres. Ce nombre, trop petit, n'est peut-être que celui des lettres des Prophètes et des Hagiographes.) pp. 69-72. — J. B. SELBST. *Zu den* ΝΩΕ-*Münzen von Apamea.* (Discussion sur la fameuse pièce numismatique, ses diverses reproductions, la leçon ΝΕΩ au lieu de ΝΩΕ.) pp. 73-74. — CH. BRUSTON. *Jérémie fut-il prophète pour les nations?* (B. se range à l'avis de Stade (ZATW, 1906) sur ce point que Jérémie n'était pas prophète « pour les nations ». (לגוים, I, 5). Mais il n'admet pas la lecture לגוי, « pour ma nation ». Il propose de considérer גוים comme contracté de גאוים, « grands ».) pp. 75-78. — KARL CRAMER. *Der Begriff* צדקה *bei Tritojesaia.* (Le sens de ce mot est fort discuté ; Duhm le rend par « justice des œuvres », tandis que, chez le Second Isaïe, ce serait tou-

jours la δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. En examinant les passages divers où il est employé, et critiquant les diverses opinions, C. conclut qu'il y a, à un certain degré, identité d'acception de צדק dans le Second et le Troisième Isaïe; mais chez ce dernier, *Tsedâqa* prend aussi le sens de la « justice des œuvres », condition pour que Dieu exerce sa justice judiciaire en faveur de son peuple.) pp. 79-99. — C. H. Cornill. *Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap.* I. (Toujours à propos de Jéremie " Völkerprophet " et de l'article de Stade, C. rejette (comme ci-dessus Bruston) la lecture נביא, et défend sa propre interprétation contre le reproche d'être faible au point de vue de la méthode " literarhistorisch " : Jérémie était bien *prophète pour des peuples étrangers,* pour autant que ceux-ci étaient en rapport avec Israël.) (Cet article, écrit avant la mort de Stade, finit par un hommage à la mémoire du distingué savant.) pp. 100-110. — Eb. Nestle. *Miscellen.* p. 111-121.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE, 2. — J. Stufler, S. J. *Die Sündenvergebung bei Origenes.* (1. D'après Origène, l'Église n'est pas une institution, n'ayant comme membres que des Saints ou les élus : elle renferme aussi dans son sein des âmes imparfaites et des pécheurs. Le pécheur qui a perdu la grâce du baptême n'est pas exclu de l'Église, mais il a le devoir strict de confesser au prêtre ses péchés pour en obtenir le pardon. 2. Origène n'a jamais, comme Hippolyte et Tertullien, dénié à l'Église la faculté d'absoudre des *crimina capitalia* ; il n'a jamais prétendu que ces crimes entraînaient pour le coupable l'exclusion perpétuelle de l'Église ; au contraire, il a défendu avec vigueur que le prêtre a le droit et le devoir d'accorder le pardon à tout pécheur repentant qui lui accuse sa faute, fut-il tombé même dans le péché le plus grave. L'auteur démontre ces deux thèses. — la première contre Harnack, la seconde contre Döllinger et Funk, au moyen de témoignages puisés dans Origène même. Il examine les textes qu'on a coutume d'opposer à la deuxième thèse et donne de ces textes une explication nouvelle plus conforme à la pensée d'Origène telle qu'elle se révèle dans les autres écrits.) pp. 193-228. — E. Dorsch, S. J. *Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche* (7e art. et fin). (L'école d'Antioche . elle ne rejette pas l'allégorie prise en soi, mais combat la portée que lui attribue Origène. Résultat final des recherches de l'auteur. Selon les Pères, l'Écriture ne peut errer, pas même dans le moindre de ses versets ; les Pères conçoivent l'histoire biblique comme le récit de faits réels. La vérité de ces faits peut être présentée par différentes expressions et dans des formes variées, empruntées à l'usage ou librement choisies par l'auteur sacré : mais de ce fait aux larges théories de Lagrange et de Hummelauer la distance est grande. Les récits de la Bible constituent pour les Pères une partie intégrante de l'Écriture ; ils sont même objet de foi.) pp 229-266. — *Analekten.* J. Stufler, S. J. *Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Busze nach Tertullian.* (Contre Funk, *Theol. Quartalschr.* 1906, p. 554 sv. ; les effets du baptême sont autres que les effets du sacrement de pénitence ; mais, d'après Tertul-

lien, la différence ne consiste pas en ce que le baptême nous met en communion avec l'Église et que le sacrement de pénitence efface uniquement le péché devant Dieu, sans réconcilier le pécheur avec l'Église. D'après Tertullien et les autres Pères, le baptême n'enlève pas seulement tous les péchés, mais encore les châtiments temporels qui sont la suite du péché ; et cela, sans aucun effort pour le pécheur, en un instant ; il confère en outre à l'âme une splendeur virginale propre. Le sacrement de pénitence ne libère pas avec certitude de toutes les suites du péché, ne dispense guère d'un effort laborieux et ne rétablit jamais l'innocence baptismale perdue. Et c est, selon Tertullien et les Pères, la différence d'effets pour l'un et l'autre sacrement.) pp. 372-376. — J. Hontheim, S. J. *Eine neue Ubersetzung von Job, 19, 25-27.* (Critique de la traduction nouvelle donnée de ce passage par Ch. Bruston, *Zeitschr. für alttest. Wissenschaft*, 1906, S. 143 ; elle n'a pas à reculer devant les traductions ordinaires, elle les surpasse même sous bien des rapports, mais la théorie de la justification de Job que Bruston nous y présente n'est pas acceptable. Le P. Hontheim trouve dans ce passage la doctrine de la résurrection de la chair et de la rémunération après cette vie. Il revient sur l'interprétation qu'il a donnée dans son étude sur le livre de Job (*Das Buch Job*, p. 183) et la complète par quelques remarques touchant le v. 19, 27 c.) pp. 376-386.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT, II. — J. Kreyenbühl. *Der Apostel Paulus und die Urgemeinde.* (à suivre). (Rejetant l'authenticité de la péricope *Matthieu* xvi, 13-19 (promesse de Jésus à Pierre), M. K. entreprend de déterminer son origine. L'explication de Grill lui paraît inacceptable ; il accueille la suggestion de Réville d'après lequel cette parole serait née dans un milieu pétrinien et araméen, mais voudrait préciser. Il commence par décrire la situation de Paul vis-à-vis de la communauté primitive araméenne, et, par l'étude du conflit Galatique, s'efforce de préciser en quoi consistait la doctrine propre de l'apôtre et quels étaient ses rapports avec les Douze, spécialement avec Pierre). pp. 81-109. — H. V. Soden, *H. v. S.'s Ausgabe des Neuen Testaments. Die Pericope von der Ehebrecherin.* (Réponse aux critiques formulées dans le n° précédent du *Zeitschrift f. N. W.* par M. H. Lietzmann) pp. 110-124. — P. Corssen. *Die Abschiedsreden Jesu in dem vierten Evangelium.* (Examine la difficulté créée par *Jean*, xiv, 31 : Levez-vous ; sortons. Wellhausen pense la supprimer en déclarant que les ch. 15-17 n'appartiennent pas à la rédaction primitive. Cette solution n'est ni fondée, ni efficace. Celle qui consiste à rejeter la phrase susdite à la fin des discours dont l'ordre primitif aurait été bouleversé n'est pas plus satisfaisante. Il y a, au contraire, des raisons de penser que cette phrase a été introduite tardivement dans le texte de Jean.) pp. 125-142. — W. Wagner. *In welchem Sinne hat Jesus das Prädikat ἀγαθὸς von sich abgewiesen?* (Donne d'abord la préférence au texte de Marc et Luc sur celui de Matthieu. Expose les diverses interprétations, puis suggère le sens de propice, clément, bienveillant. L'usage païen du temps tendait à faire de ces sortes de prédicats des titres divins

l'usage biblique tendait à réserver à Dieu le titre de bienveillant, clément. pp. 143-161. — A. HARNACK. *Zu Mc 5, 11-13* (Cite un passage de saint Augustin, *De haeres.* 57, rapportant que, d'après les Massiliens l'on voit sortir de la bouche d'un homme que l'on purifie une truie avec ses petits. Les démons-pourceaux de Marc pourraient être conçus comme sortis du possédé guéri.) p. 162.

Le gérant : G. STOFFEL.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 3 309

L'Encyclique

« Pascendi dominici gregis »

L'ENCYCLIQUE que le monde catholique attendait depuis quelque temps déjà a paru à la date du 8 septembre. Nos lecteurs en ont, sans nul doute, le texte entre les mains. Tous, eux et nous, nous l'avons lue avec l'entière et cordiale soumission que réclame l'autorité souveraine dont elle est revêtue et que faciliterait, s'il en était besoin, la haute inspiration surnaturelle qui l'anime. Dans la parole de son Vicaire, manifestement c'est la voix du Christ lui-même que nous entendons. Ce n'est pas assez d'avoir lu ni même relu ce document capital. Nous aurons à cœur d'en faire une étude personnelle approfondie. La gravité des intérêts en cause, l'exceptionnelle valeur de l'exposé des doctrines modernistes qu'il contient, la difficulté même, malgré la lumière qu'il projette sur elles, d'en toujours bien saisir le sens exact et toute la portée, nous en font un devoir.

Dès la première page de l'Encyclique, le Souverain Pontife esquisse le portrait de ceux auxquels il applique l'épithète de modernistes. On ne saurait négliger la lumière que contient ce passage : « Loquimur, Venerabiles Fratres, de multis e catholicorum laicorum numero, quin, quod longe miserabilius, ex ipso sacer-

dotum coetu, qui fucoso quodam Ecclesiae amore, nullo solido philosophiae ac Theologiae praesidio, immo adeo venenatis imbuti penitus doctrinis quae ab Ecclesiae osoribus traduntur, Ecclesiae ejusdem renovatores, omni posthabita modestia animi, se jactitant, factoque audacius agmine, quidquid sanctius est in Christi opere impetunt, ipsa haud incolumi divini Reparatoris persona, quam, ausu sacrilego, ad purum putumque hominem extenuant. »

Suit un exposé synthétique et organique des doctrines modernistes. C'est un chef-d'œuvre et dont la vérité ne se discute pas. Au jugement du Souverain Pontife, les doctrines modernistes consistent essentiellement en une philosophie. Au fond et quelque personnage qu'il fasse, celui de théoricien de la foi, celui de théologien, d'historien, de critique, d'apologète ou de réformateur, le moderniste n'est jamais, à proprement parler, qu'un philosophe. L'Encyclique insiste avec force sur ce point et en fait la preuve avec précision. Et cette philosophie qui, d'une certaine manière, est tout le modernisme, trois mots suffisent à la caractériser : agnosticisme, immanentisme, évolutionisme religieux. C'est elle qui, envahissant les divers domaines de la science religieuse, y impose tyrannique ment ses points de vue, y dicte à priori les conclusions, y fausse les procédés scientifiques, confond tout, contamine tout, gâte tout. Le résultat, c'est qu'il n'y a plus ni théologie, ni histoire, ni exégèse, ni apologétique, ni quoi que ce soit de distinct et de déterminé, mais toujours et partout, une sorte de vague philosophie religieuse dont il n'est pas excessif de dire qu'elle est « le rendez-vous de toutes les hérésies ». Et voilà, déclare le Souverain Pontife, ce qui est absolument intolérable, ce que les intérêts essentiels de la Foi Chrétienne, ceux de la science elle-même, font un devoir de condamner énergiquement.

C'est vrai ! Cela est devenu intolérable. Qu'il y ait en philosophie, en théologie même, en histoire et en exégèse surtout, des difficultés anciennes auxquelles on peut souhaiter de donner des solutions de plus en plus adéquates, des problèmes nouveaux que nous avons le devoir d'examiner avec prudence et modestie, qu'il soit nécessaire d'apporter toujours plus de sérieux et de rigueur dans nos travaux scientifiques, que la tâche nous incombe, comme à nos Pères, de maintenir active et influente la pensée catholique et d'accroître encore, s'il se peut, sa puissance humaine de rayonnement, en vérité, personne ne le conteste. Mais pas ainsi, de grâce ; pas ainsi. Ces chemins modernistes dont le Saint Père vient, d'une main si sûre, de repérer le point de départ et de tracer les lignes tortueuses ne mènent qu'aux abîmes. Cette pseudo-philosophie dont on a fait le principe et le critérium de la recherche scientifique est destructive de toute science véritable.

Le modernisme étant essentiellement une maladie de la pensée philosophique, l'on ne s'étonnera pas que, parmi les remèdes proprement intellectuels que prescrit S. S. Pie X, figurent, en première ligne, l'étude et l'enseignement de la philosophie de saint Thomas. Souhaitons que, sur ce point en particulier, sa parole soit entendue. Veut-on nous permettre de dire toute notre pensée ? Pour que l'ordre du Pape porte ses fruits, il y faudra de notre part plus que l'obéissance matérielle avec laquelle on exécute une consigne, plus même qu'une soumission purement passive de l'esprit. Un effort personnel et prolongé, un commerce direct avec la pensée du Maître et de ses Commentateurs autorisés sont indispensables. Ce n'est qu'à ce prix qu'on peut espérer s'assimiler la doctrine philosophique et théologique de saint Thomas, en saisir la valeur, en pénétrer toute la portée, découvrir ce qu'elle contient de virtualités à développer, ce qu'elle offre d'aspects peu aperçus à mettre en lumière, ce qu'elle comporte d'applications aux

problèmes actuels. Entrons donc dans cette étude avec docilité d'abord, mais avec sympathie aussi, avec toute notre activité d'esprit et sans perdre de vue les questions nouvelles dont le temps où nous vivons nous impose, que nous le voulions ou non, l'examen et la solution. Est-ce ainsi que nous avons tous répondu à l'ordre, ancien déjà, de Léon XIII ?

C'est donc l'heure, et plus que jamais, de travailler. Pas de récriminations, le moins possible de vaines polémiques personnelles, mais du travail, soutenu, paisible, à la lumière des condamnations portées par le Saint-Siège, à celle spécialement de ce catalogue d'erreurs, si précis et si mesuré, publié en juillet dernier par le Saint-Office, à la lumière aussi des directions positives que contient l'Encyclique. Efforçons-nous d'être, de plus en plus, de ceux dont parle le Souverain Pontife : « ... Quique in doctrinis probandis improbandisque medio tutoque itinere eant. »

La Rédaction.

Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas

La philosophie de saint Thomas, on l'a dit assez souvent, est une philosophie intellectualiste. Mais, on ne le remarque pas toujours suffisamment, il y a intellectualisme et intellectualisme. Sans parler de la doctrine de Hégel, qui va jusqu'à identifier le réel et le rationnel, ce qui est et ce qui doit être, le fait accompli et le droit, le succès et la moralité; l'intellectualisme d'un Spinoza admet une telle conformité de la pensée ou de la pure raison et de l'être, qu'il doit nier radicalement la contingence et le libre-arbitre : tout existe par la nécessité toute géométrique de la nature divine, sans que Dieu ait à choisir. L'intellectualisme d'un Leibnitz fait une place à la contingence et au choix, mais à un choix nécessaire d'une nécessité morale; en Dieu comme dans l'homme, l'élection est infailliblement déterminée par le principe de raison suffisante. Cette doctrine de la nécessité morale se trouve, sous une forme plus ou moins précise, chez un assez grand nombre de philosophes intellectualistes antérieurs et postérieurs à Leibnitz, et peut paraître la conséquence inévitable du principe de la subordination de la volonté à l'intelligence. — Nous voudrions rechercher quelle est sur ce point la doctrine exacte de saint Thomas et quelle valeur conserve aujourd'hui cette doctrine.

IMPORTANCE DU PROBLÈME DEPUIS SAINT THOMAS

Faut-il subordonner l'intelligence à la volonté, ou la volonté à l'intelligence? Telle ou telle subordination admise, jusqu'où doit-elle s'étendre? Cette question avait pour saint Thomas et son

école une importance capitale, les luttes entre thomistes et scotistes ne permettent pas d'en douter. Mais, il convient de le rappeler au début de cette étude, pour en marquer l'actualité et pour prévenir toute confusion entre la doctrine thomiste et des doctrines postérieures, à partir de Descartes et de Leibnitz et surtout avec la philosophie critique, ce problème a pris une importance qu'il n'avait jamais eue dans l'histoire de la philosophie. « Entre Aristote et Kant, la question est de savoir si l'on doit attribuer la suprématie à la volonté ou à l'intelligence (1). » Encore Kant est-il amené, par son rationalisme formaliste, et, en particulier par l'application de la catégorie de causalité, à ne pouvoir faire une place à la liberté dans le monde des phénomènes, et à n'admettre qu'une liberté nouménale. Mais l'idée volontariste fait son chemin. Le système de Fichte peut être appelé une philosophie de la liberté : l'absolu n'est pas ce qui est, mais ce qui doit être, et ce qui doit être c'est la liberté. Dans sa dernière philosophie, par réaction contre Hégel, Schelling élève la volonté au-dessus de la raison. Schopenhauer déclare la vivante volonté supérieure à cette logique hégélienne qui n'est pour lui qu'une série d'abstractions. Lequier et Ch. Sécrétan s'efforcent, chacun de leur côté, de ramener à ce débat tous les problèmes philosophiques; et l'un et l'autre, à l'exemple de Kant, subordonnent la métaphysique à la morale. La thèse intellectualiste et la thèse volontariste sont poussées jusqu'à leurs dernières conséquences ou prétendues conséquences. L'intellectualisme, qui pose en principe la subordination de la volonté à l'intelligence, ne doit-il pas admettre que toutes les démarches du vouloir sont prédéterminées par l'intellect? Ne faut-il pas revenir à la vieille doctrine de Socrate, de Platon, la vertu est une science, celui qui agit mal, au fond, c'est celui qui ignore, ou, comme disait Spinoza, celui qui ne parvient pas à se faire des idées claires? L'aboutissant normal de l'intellectualisme n'est-il pas la négation du libre-arbitre? — Selon ces mêmes philosophes, si l'on veut réintroduire la liberté, il faut en fin de compte rejeter l'absolue nécessité des premiers principes comme lois de l'être, subordonner en tout et pour tout l'intelligence au vouloir, en Dieu tout au moins, et dire avec Descartes que si les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et s'il n'y a pas de montagnes sans vallées, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Si l'on ne met la liberté au

1. Boutroux. *Etudes d'Histoire de la Philosophie*, p. 203.

sommet de tout, selon Sécrétan (1), comme selon Lequier (2), elle n'a de place nulle part; si elle n'est tout, elle n'est rien. La nécessité est construite par les abstractions de l'esprit : Dieu, comme l'avait dit Descartes, est une absolue liberté. Cela admis, Sécrétan n'hésite pas à sacrifier au libre-arbitre la prescience divine : Dieu veut ignorer les futurs libres. Lequier, tout en prétendant rester fidèle au catholicisme et renouveler la théologie, lui aussi nie la prescience (3). — Certains apologètes contemporains ne conservent-ils pas encore à l'heure actuelle l'ambition de l'auteur de la *Recherche d'une première vérité :* faire de « la liberté le dogme fondamental du catholicisme (4) »?

Nombreux sont les philosophes qui se sont ralliés plus ou moins complètement à cette solution libertiste (5). Charles Renouvier

---

1. Ch. Sécrétan. « D'avance j'ai confessé que la Liberté et la Nécessité sont le dilemme suprême. D'avance j'ai dit que si je me prononçais pour la liberté divine, c'est essentiellement afin de rendre raison de la liberté humaine dont la raison se fonde, à mes yeux, sur l'autorité du devoir ». *La Philosophie de la Liberté.* 2e éd. t. I, liv. XV, p. 370. — L'être absolu, pour être *ratio sui* ou *causa sui,* doit être l'absolue liberté, liberté d'être libre. « Substance, il se donne l'existence; vivant, il se donne la substance; esprit, il se donne la vie; absolu, il se donne la liberté... L'esprit fini est à la fois esprit et nature, et non pas seulement esprit. La perfection de l'esprit serait d'être pur esprit, sans nature : l'esprit pur n'est que ce qu'il se fait, c'est-à-dire qu'il est l'absolue liberté... *Je suis ce que je veux;* cette formule est donc la bonne. » *Ibid.,* pp. 361-364.

2. J. Lequier. « La vérité fondamentale a été confiée à la garde de la conscience humaine. C'est dans l'ardeur du combat entre la passion et le devoir que l'on contemple en face les deux termes de l'alternative qui en est l'essence. » *La Recherche d'une première vérité* (fragments posthumes) p. 82-85. — Cf. Revue philosophique, 1898, p. 139.

3. « Dieu a lui-même restreint sa science à l'égard de nos actes; il n'a pu consentir à créer l'homme libre sans consentir à ignorer au moins en un sens l'usage qu'il ferait de sa liberté ». Lequier. *Ibid.,* p. 214-6.

4. C'est le titre du livre VIII de la *Recherche d'une première vérité.*

5. Boutroux. « En lui (en Dieu) la puissance ou la liberté est infinie; elle est la source de son existence, qui de la sorte n'est pas sujette à la contrainte de la fatalité. *L'essence divine,* coéternelle à la puissance, est la perfection actuelle. Elle *est nécessaire d'une nécessité pratique,* c'est-à-dire *mérite absolument d'être réalisée,* et ne peut être elle-même que si elle est *réalisée librement.* » *Contingence des Lois de la Nature,* 2e éd., p. 156. C'est moi qui souligne.

Brochard. *De l'Erreur,* 2e éd., p. 265. « Dire que tout dans le monde est objet de science, ou, ce qui revient au même, que tout est soumis à la loi de causalité, c'est se représenter le monde uniquement sous forme de pensée, c'est dire que la pensée est la mesure de l'être. Mais de quel droit trancher ainsi la question et éliminer un élément qui nous est donné au même titre que celui qu'on préfère? On se met d'ailleurs, en prenant ce parti, dans l'impossibilité d'expliquer le libre-arbitre qui existe au moins à titre d'apparence, sans parler du problème de l'erreur, qui est, on l'a vu, insoluble dans cette hypothèse.... Il est vrai que c'est au premier abord une singulière hardiesse que d'admettre l'existence d'un élément irréductible à la pensée, et comme disent les Allemands, *illogique.* Cependant, cette conception présente certains avantages sur la précédente. En outre, *tandis que l'intellectualisme ne peut faire aucune place au libre arbitre, la philosophie de la liberté peut faire une place à la nécessité...* Rien n'est qui ne soit intelligible; mais il ne suffit pas qu'une chose soit intelligible pour être réelle, il faut encore

et les néo-criticistes ont reproduit pour la défendre tous les arguments des pyrrhoniens : rien n'est certain, toute affirmation est croyance libre. Longtemps les néo-criticistes nous ont ramené au fameux dilemme par lequel Lequier a cru pouvoir établir qu'il faut choisir librement entre la nécessité et la liberté toutes les deux indémontrables. On nous l'a souvent répété : liberté et nécessité ne peuvent se partager l'empire, il faut choisir. Comme son maître, Ch. Renouvier se décidait librement en faveur de la liberté, parce qu'elle exige la moindre dépense de croyance et donne le plus grand résultat : 1° elle fonde la science : la science est créée par un coup de libre-arbitre, car même dans le détail aucune proposition prétendue démontrée n'est absolument certaine ; 2° elle rend possible la morale, puisque sans elle on ne conçoit pas le devoir. Ce devoir il ne peut être question d'en prouver l'existence, mais c'est un devoir de croire librement au devoir — « Je renonce, avait dit Lequier, à poursuivre l'œuvre d'une connaissance qui ne serait pas la mienne. J'embrasse la certitude dont je suis l'auteur. *La formule de la science : faire. Non pas devenir, mais faire, et en faisant se faire....* La liberté est la condition qui rend possible l'œuvre à la fois imparfaite et admirable de la connaissance humaine, et l'œuvre du devoir qui en découle, et c'est assez peut-être pour nous assurer qu'elle n'est pas une vaine conception de notre orgueil (1). »

Cette thèse est poussée aujourd'hui jusqu'à ses dernières conséquences par les représentants de la « philosophie nouvelle », M. Bergson et ses disciples, MM. Le Roy et Wilbois. La vérité est essentiellement variable ; elle est librement faite et librement acceptée. « L'esprit n'est jamais en face que de lui-même, de ses degrés et moments. Le monde est son œuvre, et lui-même, en tant que fait, est son œuvre encore. En cela, l'idéalisme est le vrai, j'entends l'idéalisme de la pensée-action (2). » *La Pensée-action* « se fonde sur soi-même et ne présuppose rien... Seule, en effet, l'action est capable de se suffire. Rien n'est posé avant elle, puisque rien n'est posé que par elle. *Elle est position de soi. Qu'on la prenne pour réalité fondamentale, elle devient liberté,*

---

qu'elle soit réalisée par un principe autre que l'idée, c'est-à-dire par la volonté. De plus, la volonté n'est pas déterminée par la valeur intellectuelle ou esthétique des idées. L'essence des choses n'est pas l'intelligible, mais l'intelligible uni à la volonté. Il faut faire une place à l'illogique à côté de l'élément logique ; plus simplement, il faut compléter l'intellectualisme par la philosophie de la liberté. » C'est moi qui souligne.

1. LEQUIER. *Op. cit.*, p. 82.

2. LE ROY. *Bulletin de la société française de Philosophie*, 1904, p. 166.

car rien ne la conditionne, tout se rattachant au contraire à elle, et dès lors, elle apparaît bien comme un point de départ, comme un commencement premier (1). » — On croirait lire une traduction de Fichte, avec cette différence toutefois que Fichte, beaucoup moins paradoxal que M. Le Roy, définit ainsi le moi absolu et universel et non le moi individuel. Selon la Philosophie nouvelle, « axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue. L'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs (2). »

La liberté admise par M. Bergson n'est autre chose pourtant que la spontanéité absolue. L'acte libre est celui « qui émane du moi et du moi seulement, à l'exclusion d'une influence extérieure quelconque (3). » Cette doctrine rappelle à certains égards celle de Hume, pour qui il n'y a pas plus de liberté au sens propre du mot que de nécessité. Selon M. Bergson, la liberté n'est pas le pouvoir de se décider entre deux alternatives, il n'y a pas d'indifférence active entre deux partis possibles, mais « si notre action nous a paru libre, c'est parce que le rapport de cette action à l'état d'où elle sortait ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre et ne devant plus se reproduire jamais (4). » — « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, » disait Héraclite, et de ce point de vue faut-il s'étonner que la liberté soit partout? — Comme le reconnaît M. Jean Weber lui-même, qui se réclame de M. Bergson, « on a reproché à cette théorie, non sans quelque raison, d'échapper aux difficultés (du libre-arbitre) par une définition arbitraire : j'appelle libre tout acte que j'accomplis; alors je suis libre, puisque tous mes actes, par définition, sont libres (5). »

M. Jean Weber tire d'ailleurs les conséquences morales de la théorie libertiste et anti-intellectualiste de M. Bergson. Ces conséquences constituent l'amoralisme le plus radical. Reproduisons ces affirmations souvent citées : « La morale en se plaçant sur le terrain où jaillit sans cesse, immédiate et toute vive, l'invention, en se posant comme le plus insolent empiétement du monde de l'intelligence sur la spontanéité, était destinée à recevoir de con-

---

1. *Ibid.*, p. 162. C'est moi qui souligne.

2. Le Roy. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 305. Cf. *Études*, mars 1907. *La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »*, par J. de Tonquédec.

3. *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, ch. III, p. 127 à 138.

4. *Ibid.*, p. 181.

5. *Revue de Mét. et de Mor.*, 1894, p. 539.

tinuels démentis de cette indéniable réalité de dynamisme et de création qu'est notre activité... En face de ces morales d'idées, nous esquisserons la morale, ou plutôt l'*amoralisme du fait*.... Nous appelons « bien » ce qui a triomphé... Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout.... L'homme de génie est profondément immoral, mais il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral... Dans ce monde d'égoïsmes étrangers les uns aux autres, le « devoir » n'est nulle part et il est partout : car toutes les actions se valent en absolu... L'acte est à lui-même sa loi, toute sa loi... Le pécheur qui se repent mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la loi, il était indigne de pécher; le criminel impuni que le remords torture, qui vient se livrer et avouer, mérite le châtiment, car il n'a pas été assez fort pour porter d'une âme impassible le terrible poids du crime (1). »

Tel est le nihilisme radical auquel devaient aboutir les philosophies de la liberté. Chez MM. Bergson et Le Roy, comme l'a remarqué M. Jacob, non seulement nous n'avons plus la vérité et la nécessité au sens de Kant, mais nous n'avons plus la vérité et la nécessité au sens de Spencer, « ici toute norme intellectuelle disparaît ou cesse d'être autre chose qu'un artifice, un symbole infidèle qui trahit ce qu'il symbolise et qui ne peut même s'appeler un mensonge vrai, ἀληθινον ψεῦδος. » (2).

On le voit, l'anti-intellectualisme des partisans de la « Philosophie nouvelle » rejoint l'intellectualisme absolu de Hégel. Ces systèmes extrêmes se rencontrent et devaient se rencontrer, car l'un et l'autre admettent l'union des contraires dans le devenir selon la formule de leur père commun Héraclite : « Chaque chose est et n'est rien, rien n'est, tout devient ». De ce point de vue, nécessité et liberté s'identifient. Hégel ramenait le réel au rationnel, le fait au droit; les anti-intellectualistes ramènent le rationnel au réel, le droit au « fait accompli ». Les uns et les autres doivent accorder que le succès est à la fois la vérité et le bien. Pas n'est besoin de dire : la force prime le droit, elle est le droit. — Ces deux doctrines extrêmes ruinent toute morale, l'intellectualisme absolu la supprime, parce qu'il nie la liberté; le libertisme, institué pour la sauvegarder, la supprime de même, parce qu'il nie le

1. *Ibid.*, p. 549... 560.

2. Jacob : « La Philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 181.

caractère absolu de la vérité et se déclare impuissant à fonder le devoir.

A dire vrai, nous ne croyons pas que le problème du libre-arbitre ait fait beaucoup de progrès dans les temps modernes. On s'est peut-être trop souvent complu dans des antithèses dramatiques qui séduisent l'imagination et donnent l'illusion de la profondeur; dans la prétention de définir *univoquement* le dernier fond de l'être par l'un ou l'autre de ces deux termes : intelligence ou volonté. — De plus les modernes n'ont pas toujours suffisamment profité des recherches de leurs prédécesseurs sur les rapports de la volonté et de l'objet qui la spécifie. Nous aurons même l'occasion de montrer que la division des facultés devenue classique depuis Kant et les éclectiques (intelligence, sensibilité, et volonté), division qui implique l'abandon de la définition traditionnelle de la volonté : volonté = appétit raisonnable, a conduit les modernes à éliminer, dans le problème du libre-arbitre, le principe même de solution, savoir : cet objet formel de la volonté, le bien sous la raison de bien, ou son objet adéquat, le bien universel.

Les philosophes contemporains auraient encore à profiter, croyons-nous, des spéculations d'Aristote et de saint Thomas sur ce problème, de la synthèse réalisée par cette « philosophie chrétienne » que M. Boutroux déclarait naguère « si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails qu'elle semblait constituée pour l'éternité (1). » Une pareille synthèse construite par des théologiens du point de vue intellectualiste pouvait-elle éliminer la liberté? L'Église affirme l'existence de la liberté divine et humaine aussi bien que le caractère absolu de la Vérité et de la nature de Dieu. Tout théologien catholique, Scot lui-même, doit reconnaître avec Leibnitz, contre Ockam et Descartes, que c'est « déshonorer » Dieu de prétendre qu'il a « établi la distinction du bien et du mal par un décret purement arbitraire.... Pourquoi ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe des orthodoxes? » (Théod. II, § 176 et 177). — Par ailleurs l'Église affirme l'absolue liberté de l'acte créateur: « Deus *liberrimo consilio* ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam » (C. Vatic. c. I, sess. III.); comme elle affirme le libre-arbitre de

1. Boutroux. *Grande Encyclopédie*, art. Aristote. *Études d'Histoire de la Philosophie*, p. 202.

l'homme dans sa doctrine du mérite et du démérite et des justes châtiments de Dieu. Il est défini, au moins depuis la condamnation du Jansénisme, que la seule spontanéité (libertas a coactione) ne suffit pas pour mériter (1).

Un théologien spéculatif est dès lors particulièrement intéressant à étudier sur cette question, puisqu'il ne peut avoir la fantaisie de sacrifier l'un ou l'autre de ces deux termes : Vérité et liberté ; pour lui la conciliation s'impose. Et chose remarquable, contrairement à la plupart des philosophes contemporains, saint Thomas ne prétend pas seulement rester fidèle au principe de l'intellectualisme en sauvegardant la liberté ; mais il prétend faire dériver la liberté et une véritable liberté de la raison même. C'est là ce que nous voudrions expliquer. Il s'agit de préciser le caractère de l'intellectualisme thomiste et de montrer en quoi il diffère de l'intellectualisme absolu.

LE PROBLÈME DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

Pour déterminer le caractère d'une philosophie construite, il faut rechercher ce qu'elle donne comme sa vérité fondamentale. Mais dans tout système on peut distinguer, comme dans le Platonisme, une dialectique ascendante et une dialectique descendante. Dès lors, il y a deux espèces de vérités fondamentales : les vérités fondamentales de l'ordre analytique ou régressif, ordre selon lequel nous remontons des faits à la Cause première, à l'Absolu ; et puis les vérités ou mieux la vérité fondamentale de l'ordre synthétique ou progressif, ordre selon lequel nous redescendons de l'Absolu pour expliquer les phénomènes. — Les vérités fondamentales de l'ordre analytique ou ascendant sont, pour nous, les faits d'expérience interne et externe et les premiers principes de la raison. La vérité fondamentale de l'ordre synthétique est la définition analogique de l'Absolu ou de Dieu. Selon saint Thomas et la tradition, c'est l'Absolu conçu comme l'Être même, *Ipsum esse* (2) ; selon Leibnitz, c'est l'Absolu conçu comme l'Intelligence même (3) ; selon Descartes et Sécrétan, c'est

1. Innocent XII et Alexandre VII ont condamné comme hérétique la proposition de Jansénius : « Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. » DENZINGER, n° 968.

2. F. DEL PRADO, *De Veritate fundamentali Philosophiae christianae*. Fribourg, Suisse, p. 60, 89.

3. « Leibnitz ne fait point, comme Platon, dépendre l'intelligence de la vérité. Mais placé au point de vue moderne de la glorification de la personnalité, il voit dans une intelligence et une volonté le support indispensable de la vérité (Erdm. 562 b) ». BOUTROUX, *La Monadologie*. Notice, p. 84.

l'Absolu conçu comme la pure liberté (1). Cette vérité fondamentale de l'ordre synthétique, étant le point de départ de la déduction et l'aboutissant de la recherche analytique, apparaît comme le centre du système et c'est à elle qu'il faut regarder si l'on veut discerner dans ce système ce qui vraiment le caractérise. Sans aller si loin que Sécrétan, on peut donc affirmer que les principaux problèmes philosophiques posés d'abord au sujet de l'homme, comme celui de la liberté, n'apparaissent dans tout leur jour que lorsqu'on les pose dans l'Absolu, malgré les irrémédiables imperfections de notre connaissance analogique.

Nous examinerons donc la solution thomiste du problème du libre-arbitre dans l'homme d'abord, et ensuite en Dieu. La première partie fera l'objet de deux articles : A. — *La liberté humaine se déduit de la raison.* Nous nous contenterons, dans ce premier article d'exposer la théorie de saint Thomas, sans nous préoccuper de répondre à l'objection du déterminisme intellectualiste. — B. — *Le principe de raison suffisante et la liberté;* réponse à l'objection de Leibnitz; pour être dérivée de la raison, la liberté n'est pas soumise au déterminisme de la « nécessité morale ». — Dans un troisième article, nous examinerons la solution de ce problème en Dieu; et nous nous efforcerons de montrer comment cette doctrine de la liberté se concilie avec le seul intellectualisme, qui, selon nous, se puisse admettre, le conceptualisme réaliste aristotélicien, dont nous aurons à déterminer le véritable caractère.

1° Théorie de la liberté dans l'homme.

A. — LA LIBERTÉ SE DÉDUIT DE LA RAISON.

« TOTIUS LIBERTATIS RADIX EST IN RATIONE CONSTITUTA »

DE VERITATE 24-2

Si nous étudions la philosophie de saint Thomas dans ses points de départ analytiques, nous y voyons une doctrine nettement intellectualiste. Nous sommes en présence d'une philosophie qui admet la dépendance de l'intelligence à l'égard de l'être, la valeur ontologique des lois de la pensée, la subordination de la pratique à la théorie, de la volonté à l'intelligence, « nihil volitum

1. Ch. Sécrétan, *La philosophie de la Liberté*, 2e éd., t. I, XV leç., p. 364.

nisi præcognitum. » D'une façon générale, dans un être doué de connaissance, l'appétit suit la connaissance du bien (S. Theol. I^a 80. 1), et, selon que cette connaissance est sensible ou intellectuelle, il faut distinguer l'appétit sensitif (irascible et concupiscible, principe des passions) et l'appétit rationnel ou volonté (I 80. 2). La volonté apparaît ainsi comme ayant sa racine dans l'intelligence. « Voluntas consequitur intellectum » (I^a 19. 1.) (1).

Le plus grand nombre des philosophes modernes, depuis Kant et les éclectiques, après avoir adopté la classification des facultés due à l'influence de J.-J. Rousseau (intelligence, sensibilité, volonté), se refusent à identifier l'appétit raisonnable et la volonté et reprochent vivement à Platon, à Aristote et à Leibnitz de les avoir confondus. La principale raison sur laquelle ils s'appuient, c'est que si la volonté se confond avec l'appétit raisonnable, c'en est fait de la liberté, car tout appétit est nécessaire. Nous allons voir que la notion moderne de la volonté supprime au contraire le principe de solution du problème du libre-arbitre et empêche de voir dans la liberté une conséquence de la raison (2).

Reid, Kant, Cousin et Renouvier, s'efforçant de montrer que la volonté n'est pas un appétit, ont prétendu qu'on peut vouloir sans désirer. C'est manifestement contraire aux faits, toute volition suppose une fin, et la notion de fin implique la notion de bien. Le bien peut être honnête, utile ou délectable, mais toujours désirable. La volonté n'est autre que l'appétit rationnel, c'est là sa définition.

La volonté ainsi définie, quel sera son objet formel et adéquat? Ce ne saurait être tel bien déterminé, telle ou telle espèce de bien délectable, utile ou honnête; si la volonté suit l'intelligence, elle peut se porter sur toute chose dans laquelle l'intelligence pourra découvrir la raison de bien, sur toute réalité que l'intel-

---

1. C'est ainsi que nous citerons la *Somme théologique* sans indiquer le titre de l'ouvrage.

2. Ce n'est pas la seule confusion introduite en psychologie par la classification des facultés de l'âme due à l'influence de J.-J. Rousseau: intelligence, sensibilité et volonté. La sensibilité a pris une place qu'elle n'avait jamais eue auparavant: elle n'était que l'ensemble des facultés appétitives dirigées par les sens externes et internes, *propres à l'animal*; on y a introduit des sentiments intellectuels, moraux, esthétiques, amour du vrai, du bien, du beau, sentiment religieux, qui supposent l'intervention de la raison et sont *propres à l'homme*. L'amour spontané du vrai est l'appétit naturel de l'intelligence pour son objet, l'amour réfléchi du vrai est un acte de volonté, l'amour du bien et l'inclination à aimer Dieu par-dessus toutes choses sont le tréfonds de la volonté (I^a 60. 5). Cette division aujourd'hui classique des facultés est toute superficielle, empirique, phénoméniste, elle isole les faits qui ont les rapports les plus intimes (amour du bien, volition, joies de la conscience) et réunit dans une même classe les faits les plus différents (plaisir charnel et joie de l'union de Dieu).

ligence pourra présenter au sujet raisonnable comme un bien. L'objet formel de la volonté c'est donc le bien en tant que bien; comme l'objet formel de l'intelligence est l'être ou la raison d'être qui fait le fond de toute idée, de tout jugement, le lien de tout raisonnement; comme l'objet formel de la vue est la couleur; comme l'objet formel de l'ouïe est le son. L'œil n'atteint rien que du point de vue de la couleur, l'intelligence n'atteint rien que du point de vue de l'être, la volonté n'atteint rien que du point de vue du bien; elle n'est pas libre de vouloir une chose en tant que mauvaise, pas plus que l'intelligence ne peut connaître « sub ratione nihili »; mais elle peut vouloir tout ce qui a raison de bien, comme l'intelligence peut connaître tout ce qui a raison d'être.

L'objet adéquat d'une puissance ainsi spécifiée ne peut être que le bien dans toute son universalité, le bien universel pour parler au point de vue de l'extension, le bien total et absolu pour parler au point de vue de la compréhension; tout bien particulier ou partiel reste inadéquat à cette capacité infinie d'aimer.

De cette définition de la volonté, saint Thomas va déduire la liberté, comme une propriété d'une nature; mais la volonté ayant son principe dans la raison et étant dirigée par elle dans tous ses actes, la liberté ne se peut déduire de la définition de la volonté, sans se déduire en même temps de la raison. « Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est » (I^{a}, 83, 1). La liberté doit apparaître comme une propriété de l'être raisonnable. « Totius libertatis radix est in ratione constituta » (de Verit., 24, 2), ou selon une formule plus précise : « Radix libertatis sicut *subjectum* est voluntas, sed sicut *causa* est ratio » (I^{a} II^{ae}, 17,1, ad 2). — Nous allons voir en effet 1° que la liberté comme puissance de choisir (potentia ad utrumlibet) a son principe radical dans la raison en tant que celle-ci connaît ce qui fait que le bien est bien, et son principe prochain dans l'amplitude infinie de la volonté spécifiée par le bien universel; 2° que l'élection ou l'acte libre a son principe radical dans l'indifférence du jugement pratique à l'égard de tel bien particulier, et son principe prochain dans l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de ce même bien.

Trop souvent, on présente la preuve thomiste de la liberté sans tenir compte du principe radical ou de la condition immédiate de l'élection : l'indifférence du jugement. On se contente d'envisager le rapport de la volonté spécifiée par le bien universel

avec un bien particulier et inadéquat, et l'on fait reposer la preuve sur cette majeure : un objet inadéquat n'épuisant pas la capacité d'une puissance la laisse dans l'indifférence. En présentant ainsi la preuve, on oublie que la volonté ne se porte sur un objet que si cet objet est jugé bon, et l'on ne remarque pas assez que la modalité de l'acte volontaire dépend de la modalité du jugement. On néglige ainsi le medium formel de la démonstration du libre-arbitre et l'on se met dans l'impossibilité de répondre aux objections déterministes qui reposent sur l'existence en nous d'actes volontaires, indélibérés et fatals, portant sur des biens partiels; ces actes ne s'expliquent en effet, comme nous le verrons, que par l'absence de la condition *sine qua non* de l'élection : l'indifférence du jugement.

C'est dans la I^a 83, 1. « Utrum homo sit liberi arbitrii », que saint Thomas déduit la liberté de la raison; la même doctrine est exposée plus longuement *de Veritate* 24, 1 et 2. — Ailleurs (I^a, 82, 1, 2. — I^a II^ae, 10, 2. — de Veritate 22, 5 et 6), la liberté est étudiée non plus en fonction de sa cause (la raison) mais en fonction de son sujet (la volonté). Les deux aspects de la question sont synthétisés dans l'article magistral du *de Malo*, q. 6, a. 1.

L'essentiel de l'argument par lequel la liberté se déduit de la raison est contenu I^a, 83, 1. Cet argument se ramène au syllogisme suivant : Dans la mesure où le jugement practico-pratique qui règle notre élection est de soi indifférent, dans cette mesure nous sommes libres. Or le jugement de la raison est de soi indifférent à l'égard des biens partiels qui n'ont pas de connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total. Donc l'homme, être raisonnable, est libre à l'égard de ces biens partiels.

La majeure de cette démonstration n'offre pas grande difficulté. Elle contient la définition de la liberté. Un acte libre est celui que la volonté accomplit avec une maîtrise ou une indifférence dominatrice telle qu'elle peut ne pas l'accomplir, si bien que, les circonstances restant rigoureusement les mêmes, la volonté pourra une autre fois suspendre son acte, ne pas agir. Cette indifférence dominatrice de la volonté sera sauvegardée si le principe déterminant immédiat du vouloir est lui-même indifférent. Ce principe est le jugement practico-pratique qui précède l'élection volontaire, le jugement par lequel nous affirmons que tel objet *hic et nunc* est bon pour nous et qu'il est bon de le vouloir. Ce jugement est appelé practico-pratique, parce qu'il porte sur un acte envisagé dans telles circonstances bien déterminées où il va être

accompli, par opposition aux jugements spéculativo-pratiques, comme les préceptes de la morale, vrais en soi partout et toujours indépendamment des circonstances, exemple : il faut faire le bien ; il faut être juste. Le jugement purement spéculatif est celui qui ne concerne en rien l'action, v. g. le principe de contradiction, de causalité, un jugement d'existence quelconque, etc... — Le jugement practico-pratique peut être indifférent d'une indifférence de spécification ou d'une indifférence d'exercice. Il est indifférent d'une indifférence de spécification lorsqu'il peut affirmer la convenance ou la disconvenance de tel objet aimable sous un aspect, haïssable sous un autre aspect (indifférence de spécification contraire), ou encore lorsqu'il peut affirmer la convenance de tel moyen ou de tel autre qui peut lui être préféré en vue d'une même fin (indifférence de spécification disparate). Le jugement est dit indifférent d'une simple indifférence d'exercice lorsqu'il peut affirmer ou ne pas affirmer la convenance ou la bonté de tel objet. Cette dernière indifférence seule est requise pour qu'il y ait liberté ; pour être libre à l'égard d'un objet, il n'est pas nécessaire en effet de pouvoir l'aimer ou le haïr, de pouvoir le préférer à un autre ou lui en préférer un autre, il suffit de pouvoir l'aimer ou ne pas l'aimer. Pour être maître de son acte, il suffit de pouvoir agir ou ne pas agir, émettre ou suspendre son acte.

La mineure de l'argument demande elle-même à être démontrée. Pourquoi le jugement de la raison est-il de soi indifférent à l'égard des biens partiels qui n'ont pas de connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total ? — Saint Thomas pour l'expliquer compare l'homme à l'animal. L'animal se porte fatalemennt sur l'objet que son instinct, d'une façon nécessaire et automatique, lui présente comme convenable ; parfois il semble faire des raisonnements, mais il n'y a là que des consécutions empiriques d'images soumises aux lois de l'association, la représentation reste concrète et individuelle, elle ne s'élève jamais à l'abstrait et à l'universel ; l'animal estime d'une façon tout empirique qu'un objet lui convient à tel moment et non à tel autre, dans la mesure où cet objet répond ou ne répond pas aux dispositions actuelles concrètes et individuelles de son appétit ; il connaît ainsi des choses qui sont bonnes, mais sans savoir d'aucune d'entre elles qu'elle *est bonne*, c'est-à-dire sans en connaître la bonté. Il n'a pas plus la notion de bonté, que celle de vérité, d'unité ou d'être. — L'homme au contraire compare les

biens particuliers qui se présentent à lui avec la raison universelle de bien. Cette comparaison se fait dans le syllogisme pratique où le moyen terme, qui doit réunir les extrêmes, est le bien sans aucune restriction, sans mélange d'imperfection ou de non-bien, seul objet capable de réaliser dans toute sa pureté cette raison de bien que perçoit notre intelligence, et de nous rendre pleinement heureux.

Ce syllogisme pratique se formule comme il suit, en première figure : désignons par M. G. P. le moyen, le grand et le petit terme :

Le Bien (M) voilà ce qui me convient et ce que je veux (G).

Or tel objet particulier, la vie de plaisir par exemple (P), *hic et nunc* est un bien et n'est pas un bien, suivant l'aspect sous lequel je le considère (M).

Donc cet objet particulier (P) *hic et nunc* est ce qui me convient et aussi ce qui ne me convient pas, suivant l'aspect sous lequel je le considère (G).

La conclusion reste indifférente comme la mineure. On peut considérer *hic et nunc* la vie de plaisir du point de vue de ses avantages et du point de vue de ses inconvénients. Il en va de même du devoir, lui aussi a ses deux côtés, l'un par lequel il apparaît en conformité avec la partie supérieure de nous-mêmes, l'autre par lequel il se présente en opposition avec tel de nos appétits inférieurs, ou telle de nos habitudes mauvaises. Dieu lui-même, ici-bas, peut être considéré sous deux aspects contraires : comme le souverain Bien, seul capable de remplir le vide infini de notre cœur, et aussi comme un législateur qui nous impose des préceptes dont l'accomplissement n'est pas sans effort et souffrance, comme un juge qui punit ceux qui transgressent ses commandements. — Nous pouvons avoir la certitude spéculative qu'il n'y a pas de bonheur sans vertu et sans amour de Dieu, cette certitude spéculative subsiste même chez le pécheur et constitue l'advertance dans le péché ; mais s'agit-il de juger pratiquement *hic et nunc*, c'est-à-dire dans telles circonstances, étant données telles dispositions intérieures, la vertu et l'amour de Dieu peuvent être considérés sous deux aspects contraires, nous pouvons aimer Dieu ou nous détourner de lui. — Entre les deux routes du plaisir et du devoir qui se présentent à celui qui cherche le bonheur, il y a liberté de spécification et *a fortiori* liberté d'exercice, tant qu'aucun de ces biens partiels n'apparaît

en connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total.

On le voit, l'indifférence du jugement practico-pratique provient de la disproportion infinie qui existe, dans le syllogisme pratique, entre le petit terme et le moyen; le petit terme est fini, le moyen terme comme le grand est infini. Le fondement de la liberté est donc dans l'intelligence qui connaît la raison de bien et dont le jugement reste par suite indifférent à l'égard de tout objet et de tout acte qui n'est pas exempt de tout mélange de mal ou d'imperfection.

Cette déduction de la liberté n'a de sens évidemment que si l'on admet une distinction de nature entre l'intelligence et les sens, entre l'idée et l'image, l'universel et le particulier. Le nominalisme empiriste, qui nie la différence spécifique de l'homme, doit nier aussi la propriété qui en dérive. « Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est. » (I^a 83. 1.)

Saint Thomas en dérivant ainsi la liberté de la raison, lui assigne ses limites. Il n'y a liberté de spécification qu'à l'égard des biens partiels qui n'ont pas de connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total. C'est ainsi qu'à l'égard du bonheur cette liberté disparaît (1), sous aucun aspect le bonheur ne peut nous déplaire, ou apparaître insuffisant; il y a seulement ici liberté d'exercice, car nous pouvons juger qu'il convient ou qu'il ne convient pas *hic et nunc* de penser au bonheur et de le rechercher (2); encore cette liberté d'exercice est-elle assez relative, puisque nous ne pouvons désirer et vouloir quoi que ce soit sans désirer virtuellement être heureux.

Il n'y a pas non plus liberté de spécification, tout au moins liberté de spécification contraire, à l'égard des biens qui apparaissent évidemment *hic et nunc* comme une condition indispensable du bonheur, savoir : l'existence, la vie, l'usage de nos facultés, « esse, vivere, sentire, intelligere » (I^a 82. 2.; I^a II^ae 10. 1.) Considérés en eux-mêmes, ces biens ne peuvent nous dé-

1. « Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter *se esse completum in bonitate*. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. » De verit. 22, 7. — I^a 82, 1.

2. « Homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ secundum Boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; *quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt.* » De Malo, 6, 1.

plaire ou paraître inutiles; celui-là même qui se tue ne hait pas la vie, mais seulement les maux qui la lui rendent insupportable; il ne se tue, pourrait-on dire, que parce qu'il veut trop jouir de la vie. A l'égard de certains de ces biens, il y a seulement liberté de spécification disparate : si le martyr préfère la mort au reniement de sa foi, ce n'est pas que la vie lui déplaise, au moment même où il la sacrifie il l'aime encore d'une volonté antécédente, tel dans un autre ordre, dit saint Thomas, le marchand qui pour ne pas faire naufrage jette ses marchandises à la mer, malgré son désir de les conserver.

Partant de ce principe qu'il n'y a pas de liberté de spécification à l'égard des biens qui apparaissent en connexion nécessaire avec le bonheur, la plupart des thomistes (1) tiennent comme probable que l'esprit pur, l'ange, ne peut pécher directement contre sa loi naturelle qu'il voit intuitivement inscrite en sa propre essence. A tout point de vue le devoir doit lui apparaître en conformité avec sa nature purement intellectuelle; ici les occasions d'erreur pratique disparaissent, puisqu'il n'y a pas de passion, d'appétit sensitif. La possibilité de pécher n'apparaît pour l'ange que lorsqu'il est élevé à l'ordre surnaturel et doit se conduire d'après la foi. Les préceptes de l'ordre surnaturel, les actes à accomplir *ex gratia, ex beneficio alterius* peuvent déplaire à celui qui se complaît dans la perfection de sa nature et dans sa propre manière d'agir (Iª 63. 3.) — Ainsi Socrate et Platon avaient raison de dire que plus l'intelligence est lucide plus il est difficile d'agir mal, *omnis peccans ignorans;* et saint Thomas a pu conserver une bonne part du Platonisme dans son traité des anges. Il ne s'ensuit pas pour cela que l'esprit pur ne soit pas libre; s'il n'a pas dans l'ordre naturel la liberté d'agir bien ou mal, dans la ligne du bien moral il est libre par rapport aux différents moyens qui n'ont pas de lien nécessaire avec la fin qu'il poursuit; il en est de même des bienheureux surnaturellement fixés dans le bien; il en est de même de Dieu qui tout à la fois est absolument impeccable par nature et jouit d'une souveraine liberté.

Telles sont les limites d'une liberté qui dérive de la raison : pas d'indifférence de spécification devant les biens partiels qui apparaissent évidemment *hic et nunc* comme condition indispensable du bonheur. Mais la liberté d'exercice, la seule qui soit

---

1. Cf. Billuart, nouvelle édition, in-8°, t. II, p. 201. Cette opinion commune chez les thomistes prétend s'appuyer sur deux textes de saint Thomas. Iª 63, 1, ad 3. De Malo, 16, 3.

requise pour qu'il y ait liberté, ne disparaît, selon saint Thomas, que devant l'Essence divine intuitivement connue comme la plénitude de tout bien (Iª 82, 2). Non seulement le Bien absolu, tel qu'il est en lui-même, ne peut apparaître sous aucun aspect comme mauvais ou insuffisant, mais l'acte d'amour qu'il appelle ne présente pas l'ombre de mal, de peine, de lassitude, de disconvenance, et aux yeux de l'intelligence il ne fait qu'un en quelque sorte avec la possession du Bien absolu. Il n'y a donc ici aucune indifférence du jugement touchant l'exercice de l'acte. Conséquemment, il n'y a aucune indifférence dans la volonté au strict point de vue de l'exercice qui relève d'elle; le Bien absolu ainsi présenté est adéquat à sa capacité infinie d'aimer. En vertu de sa nature même, la volonté est portée vers Lui de toute son inclination et de tout son poids; il ne lui reste aucune énergie disponible pour suspendre son acte; il n'y a plus ici que spontanéité, la liberté d'exercice disparaît; cette puissance infinie d'aimer ne peut pas ne pas se rendre à l'attrait du Bien infini.

Par rapport à tout autre objet, il y a, au point de vue de l'exercice, indifférence du jugement et conséquemment indifférence de la volonté. La volonté reste maîtresse de se rendre ou de ne pas rendre à l'attrait d'un bien dont la possession actuelle lui est présentée comme avantageuse à certains égards, mais à certains égards seulement. L'homme est libre parce que le jugement pratique qu'il porte sur les biens particuliers est de soi indifférent : « Particularia operabilia sunt quædam contingentia et ideo circa ea *judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum.* Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est » (Iª 83. 1. — Iª 59. 3. — II, C. Gentes, 48). Parti de ce principe que l'appétit de l'être doué de connaissance dépend de cette connaissance, saint Thomas devait conclure que l'appétit libre ou indifférent dépend de l'indifférence du jugement.

Mais ce jugement indéterminé, susceptible de se formuler en affirmative ou en négative, suffit-il du côté de l'intelligence pour que la volonté émette l'acte d'élection? — Les partisans de la liberté d'indifférence au sens de *liberté d'équilibre* pensent que oui. Les Molinistes et après eux quelques cartésiens et Reid soutiennent que la volonté peut choisir sans motif ou les motifs opposés étant égaux. Suarez dit très nettement qu'il n'est pas nécessaire que l'intelligence ait jugé que le parti qu'on va prendre est le

meilleur *hic et nunc* (1). La liberté est définie par ces théologiens : facultas quæ positis omnibus ad agendum praerequisitis, potest agere vel non agere; ce qui veut dire que, même après le dernier jugement, la volonté peut (in sensu composito) ne pas poser l'acte indiqué. — Les disciples de saint Thomas (2), s'appuyant sur les textes les plus formels de leur maître (3), enseignent au contraire que l'élection doit toujours être motivée : *nihil volitum nisi praecognitum* qu'il faut un tout dernier jugement pratique déterminé, lequel est infailliblement suivi de l'acte libre (4).

Prenons un exemple : Selon saint Thomas, celui qui pèche juge spéculativement que la vertu est un bien en soi obligatoire, qu'elle est aussi la condition nécessaire du bonheur, c'est ce jugement spéculatif qui constitue l'advertance dans le péché; il juge même pratiquement que *hic et nunc* la vertu peut être considérée à deux points de vue, *secundum quid est bona*, *secundum quid non bona*. Mais à l'instant précis où il pèche, il juge pratiquement qu'il convient de pécher : hoc *simpliciter* est bonum mihi hic et nunc. C'est ainsi que saint Thomas a compris le « *video meliora proboque* (jugement spéculatif et même jugement pratique

---

1. Si judicet intellectus hoc medium esse utile vel eligibile, etiamsi simul judicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate judicet esse eligendum, imo neque eligibilius alio. » SUARES, Disp. Met. XIX, sect. VI, § 11.

2. « Non sufficit ut intellectus judicet utrumque extremum posse eligi, sed debet *determinate* judicare absolute esse conveniens hic et nunc, omnibus inspectis, eligi quod eligitur, potiusquam oppositum : sicut voluntas absolute totum hoc reflexe vult ». SALMANTICENSES. Cursus Theol., Paris, 1878, t. V, p. 125, n° 16. — BILLUART, IV, p. 127.

3. « Quod quando appetitus videatur cognitiorem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium; est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. *Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui*, qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi, ut tunc, bonum fornicationis actum et sub specie boni ipsum eligit. » De veritate, q. 24, a 2. — Et si nous nous trouvons en présence de *deux moyens également bons* : « nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud. » Ia IIae, q. 13, a. 6, ad 3. Rien n'empêche dans ce cas, si nous voulons choisir, de considérer dans l'un des deux objets une certaine condition par laquelle il l'emporte sur l'autre. Pour réaliser cette condition en faveur d'un des deux partis, les thomistes se contentent du jugement : stat pro ratione libertas. Cf. BILLUART, IV. p. 127.

4. Les thomistes n'acceptent la définition moliniste de la liberté qu'avec une distinction : « facultas quæ positis omnibus ad agendum praerequisitis *tempore* potest agere vel non agere *in sensu composito*; facultas quae positis omnibus ad agendum praerequisitis *natura* potest agere vel non agere *in sensu diviso tantum*. » Et sont prérequis à l'élection d'une simple priorité de nature la prémotion physique et le dernier jugement. Cf. BILLUART, t. IV, p. 78.

indéterminé, dans l'une de ses deux parties) *deteriora sequor* (dernier jugement pratique et élection). » — Il reste à examiner comment l'intelligence passe du jugement indifférent au jugement déterminé.

Dire que l'intelligence est indifférente, c'est dire qu'elle n'est pas ici comme devant un principe premier ou une conclusion nécessaire auxquels elle ne peut refuser son adhésion. Ici, comme dans la foi, l'objet ne la détermine pas suffisamment; et il ne saurait y avoir détermination intellectuelle si la volonté n'intervenait pour suppléer à cette insuffisance dans l'ordre de spécification. Saint Thomas emploie exactement les mêmes termes lors qu'il s'agit d'expliquer le rôle de la volonté dans la foi et dans le dernier jugement pratique. A propos de la foi, il écrit : « intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum » (II^{a} II^{ae} q. 2. a. 1. ad 3). — « Actus fidei est actus intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis » (II^{a} II^{ae} q. 4. a. 1.) — Dans la question consacrée à l'*imperium*, I^{a} II^{ae} q. 17. a. 6, il explique dans quel cas « assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit ». Ce n'est pas seulement dans la foi, mais dans tous les cas où l'objet ne détermine pas suffisamment l'intelligence. S'agit-il d'adhérer à un premier principe, à une conclusion démontrée, la volonté intervient seulement dans l'ordre d'exercice pour appliquer l'intelligence à considérer et à juger; mais s'agit-il de formuler un jugement déterminé avec un motif objectif insuffisant, la volonté doit en outre intervenir d'une façon spéciale pour suppléer à cette insuffisance objective : « Sunt quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam. Et in talibus assensus ipse, vel dissensus *in potestate nostra est* et sub imperio cadit ». — Voilà ce que saint Thomas entend par être maître de son jugement. Or il affirme en maint endroit que l'homme est libre, maître de son élection, parce qu'il est maître de son jugement practico-pratique : « Si judicium cognitivae non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. » de Verit. 24. 2. « Homo non solum est causa sui ipsius movendo, sed judicando, et ideo est liberi arbitrii; ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo ». de Verit. 24. 1. — La volonté détermine donc le dernier

jugement pratique qui sans elle demeurerait indifférent (1).

Au reste, si la volonté n'intervenait ici que dans l'ordre d'exercice, il est manifeste que nous n'échapperions pas au déterminisme des circonstances ; l'homme ne pourrait, les circonstances restant les mêmes, juger une fois qu'il convient d'agir et juger une autre fois qu'il ne convient pas d'agir (indifférence d'exercice). Si dans telles circonstances il est mieux d'agir *ex meritis objecti vestiti*, la volonté aura beau appliquer l'intelligence à considérer les avantages de la non-action, l'intelligence ne pourra jamais juger, les circonstances restant les mêmes, qu'il est mieux de ne pas agir. Si la volonté n'intervient qu'au point de vue de l'exercice dans le tout dernier jugement, on sauvegarde la spontanéité des Jansénistes, mais non pas la liberté d'exercice.

Aussi saint Thomas affirme-t-il toujours à la suite d'Aristote (Iª IIªᵉ 58. 5.) que la vérité du jugement practico-pratique par opposition à la vérité du jugement spéculatif et du jugement spéculativo-pratique se prend « non per conformitatem ad rem sed per conformitatem ad appetitum rectum ». L'appétit est rectifié par la vertu morale, et l'intervention de la volonté dans l'ordre de spécification s'explique alors par l'habitude qui est en elle, habitude à raison de laquelle l'objet a une relation de convenance ou de disconvenance au sujet. Mais répondre par l'habitude pour rendre raison de cette intervention de la volonté, c'est seulement reculer la question ; l'habitude, pas plus que les circonstances extérieures, ne détermine infailliblement notre acte libre ; de plus elle ne peut être invoquée pour le premier acte libre de la vie psychologique, tel que l'étudient les théologiens à propos du péché de l'ange. Comment expliquer alors cette intervention de la volonté ? La réponse à cette question fera l'objet de l'article suivant ; l'objection leibnitzienne tirée du principe de raison suffisante nous amènera à préciser la nature de cette intervention de la volonté, nous verrons qu'elle n'est autre chose que l'élection elle-même, qui doit suivre le jugement au point de vue de la causalité formelle, et qui le précède au point de vue de la causalité efficiente. Ce rapport d'antériorité mutuelle nous apparaîtra comme une des plus intéressantes applications de l'axiome aristotélicien qui contient en raccourci

1. « Circa particularia operabilia, judicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum » (Iª 83, 1). « Cum forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in VI Met., tex. 10 » (Iª, 14, 3).

toute la théorie des quatre causes : *causae ad invicem sunt causae*. Qu'il nous suffise de dire pour l'instant que saint Thomas n'explique pas autrement l'inconsidération volontaire du devoir qui accompagne le péché de l'ange. L'ange a voulu ne pas considérer ; quelle est la cause de ce vouloir ? « Hujusmodi autem, quod est non uti regula rationis et legis divinæ, non oportet aliquam causam quærere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere et non agere ». de Malo q. 1, a. 3. — « *Noluit intelligere ut bene ageret* ». (*Ps.* 35. 4).

Cette intervention de la volonté nécessaire pour vaincre l'indifférence du jugement pratique ne saurait être elle-même infailliblement déterminée par l'intelligence, puisqu'elle ne se produit précisément que pour déterminer l'intelligence. Il reste à montrer contre Leibnitz, nous ne l'oublions pas, que l'influence des circonstances et des dispositions intérieures ne suffit pas à déterminer le jugement, lorsqu'il s'agit d'agir ou de ne pas agir. Nous nous sommes contentés d'exposer ici la thèse de saint Thomas sans nous préoccuper de l'objection intellectualiste ; nous verrons que la réponse à cette objection se déduit du principe même de notre théorie : l'hiatus infini qui sépare le bien universel du bien particulier, le bien total du bien partiel ; et nous conclurons que l'homme est libre parce qu'il est maître de son dernier jugement, parce que, au moment même où il juge, il juge par réflexion qu'il pourrait juger autrement ou tout au moins ne pas juger (1).

C'est ainsi que les plus fidèles disciples de saint Thomas ont compris la doctrine de leur maître. Cajetan a expliqué avec le plus grand soin que la vérité du jugement practico-pratique se prend « per conformitatem ad appetitum non vero per conformitatem ad rem », c'est à ce sujet qu'il montre comment l'appétit peut intervenir au point de vue de la spécification (2). Ailleurs il enseigne formellement que c'est la volonté qui détermine l'intelligence « ad judicandum alterum oppositorum faciendum.... *Voluntas ex se sola flectit judicium quo vult* (3) ». — Les Salmanticen-

1. « Judicium est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim quod est in potestate nostra, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur et cognoscit habitudines de quibus judicat ; unde totius libertatis radix est in ratione constituta ». De Verit., 24, 2.

2. « Consonante vindicta appetitui, in intellectu consurgit quod ratio judicet eam esse convenientem ; (quia ex dispositione appetitus) in ipsa vindicta consurgit relatio convenientiae ad talem appetitum. » in 1a IIae 58, 5.

3. « Absolute loquendo de determinatione intellectus, dicendum simpliciter est quod voluntas determinat intellectum ad judicandum alterum oppositorum faciendum ; sed diversimode in bonis et in malis. Quia cum neutrum opposito-

ses ne parlent pas autrement : « intellectum *ad sic judicandum* voluntas libere applicuit; et quia efficacia illius judicii tota est ex hac libera applicatione, nihil adimit libertas. » (1). Billuart reproduit cet enseignement, t. IV, p. 129. — Et Jean de Saint-Thomas formule aussi exactement que possible la thèse thomiste lorsqu'il écrit : « Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum ad quem movet, sed etiam super judicium a quo movetur; et hoc est necessarium ut voluntas habeat plenum dominium suarum actionum ». (De Anima, XII, 2.) (2).

C'est pour n'avoir pas suffisamment tenu compte de cette indifférence du jugement, principe de l'indifférence du vouloir, qu'on a fait contre la doctrine thomiste des objections comme celle-ci. « Il n'y a rien de plus contestable que le postulat allégué : des objets inadéquats, n'épuisant pas la capacité d'une puissance psychologique, la laissent dans l'indifférence. — Je contemple un chef-d'œuvre artistique, par exemple le *Moïse* de Michel-Ange : beauté réelle, mais limitée, qui n'épuise pas l'idéal du beau, ni la capacité de mes facultés esthétiques. Il y a dans tous les beaux-arts des œuvres dignes d'admiration : une cathédrale gothique, le tableau de la *Transfiguration*, l'*Énéide*... Le *Moïse* ne réalise donc pas toutes les formes de la beauté; il n'en est qu'une expression partielle, et toutefois je l'admire nécessairement, je ne suis pas maître de lui refuser mon admiration. Voilà un démenti infligé au principe général (3). » L'objectant pourrait dire aussi bien : telle conclusion rigoureuse de géométrie ne réalise pas toutes les formes de la vérité, elle n'en est qu'une expression partielle et pourtant j'y adhère nécessairement. A cette objection saint Thomas a déjà répondu : « intellectus ex necessitate movetur a tali objecto, quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo, quod

---

rum habeat rationem mali moraliter, *voluntas ex se sola flectit judicium quo vult;* ad alterum vero oppositorum moraliter malum, voluntas ipsa flectit judicium, sed non nisi concurrente ad hanc flexionem aliquo alio defectu intellectus, saltem non consideratione omnium considerandorum, quae sufficit ad hoc quod *omnis malus ignorans sit*, ut de peccato angeli dictum fuit. » in Ia IIae, q. 77, a. 2, no IV.

1. Salmant., *op. cit.*, t. V, p. 426, § 18. « Si vero petas per quem actum voluntatis fiat talis applicatio? Respondetur posse fieri per eumdem, quem dirigit illud judicium ob mutuam causalitatem in diverso genere quae solet in ea constitui. » *(Ibid.)*.

2. Dans le Christ *comprehensor et viator*, cette intervention de la volonté était toujours ce qu'elle *devait* être, parce que, à raison de la vision béatifique, sa volonté était *foncièrement rectifiée;* il méritait cependant parce que son jugement practico-pratique *ex meritis objecti* demeurait indifférent. Billuart, III, p. 57.

3. Alibert. *La psychologie thomiste et les théories modernes*, p. 320.

potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est in c. art. » (Iª IIªᵉ q. 10. a. 2. ad. 2). Le principe est général : une raison simplement probable ne suffit pas à déterminer l'intelligence; un objet d'une beauté contestable ne provoque pas nécessairement notre admiration; de même un objet dont la bonté, à la prendre *hic et nunc*, est contestable, n'attire pas invinciblement l'appétit.

Mais l'objection prétend s'appuyer sur les faits : « Est-il vrai que les biens partiels laissent notre volonté dans l'état d'indifférence, et ne déterminent pas en elle de mouvement nécessaire? Le prétendre serait méconnaître l'existence du sentiment.... Des biens partiels d'ordre suprasensible provoquent en nous des mouvements affectifs, prime-sautiers, précédant la libre détermination, qui commencent sous la forme de l'attrait et se transforment en désirs : attrait pour un acte de vertu à pratiquer; attraits pour une visite à faire à un ami, pour une lecture de philosophie (1)... » et l'on ajoute que, selon la division thomiste des facultés, ces sentiments ne peuvent avoir pour sujet que la volonté.

Tout thomiste répondra : ce sont là des mouvements indélibérés et non libres de la volonté qui se produisent précisément lorsqu'il n'y a pas réflexion suffisante pour assurer l'indifférence du jugement par la considération des deux partis possibles. «Unde videmus quando judicium caret omni indifferentia et solum est coarctatum ad unum, motus qui sequitur in voluntate est indeliberatus et carens libertate. » J. DE SAINT-THOMAS, de Anima q. 12 a. 2. — Ces mouvements indélibérés n'ont jamais été méconnus par les théologiens, ils ont une place assez importante dans toute théorie de la grâce actuelle suffisante et efficace.

On le voit, dans la doctrine de saint Thomas, le fondement ou le principe radical de la liberté est dans l'intelligence qui connaît la raison de bien et dont le jugement reste par suite indifférent à l'égard de tout objet et de tout acte qui n'est pas exempt de tout mélange de mal ou d'imperfection. Le principe prochain de la liberte est dans l'amplitude infinie de la volonté, par laquelle l'homme détermine en maître son propre jugement. Un bien partiel ne peut jamais exercer sur nous un attrait invincible tant qu'il n'apparaît pas à l'intelligence comme un moyen absolument nécessaire en vue d'une fin qui s'impose absolument.

En dernière analyse, l'homme n'est libre que parce qu'il s'élève

1. *Ibid.*

à la connaissance de l'universel fondé sur l'abstrait; ou mieux, parce que l'abstraction est une propriété de l'idée humaine en tant qu'humaine et non pas en tant qu'idée, l'homme est libre parce qu'il s'élève à la perception de la *raison d'être* et particulièrement de la *raison d'être du bien*, parce qu'il connaît ce par quoi le bien est le bien, *quod quid est boni, seu ratio boni ;* parce qu'il perçoit cette raison de bien qu'il retrouve diversifiée dans le délectable, l'utile et l'honnête. Cette raison de bien, voilà la norme de son jugement, lorsqu'il s'agit d'affirmer si *hic et nunc* telle chose est bonne; dès lors toute indifférence ne doit disparaître que devant la bonté « exempte d'accroissement et de diminution, comme aurait dit Diotime parlant à Socrate, bonté qui n'est point bonne en telle partie, mauvaise en telle autre, bonne seulement en tel temps et non en tel autre, bonne sous un rapport, mauvaise sous un autre, bonne en tel lieu, mauvaise en tel autre, bonne pour ceux-ci, mauvaise pour ceux-là... bonté qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans un animal par exemple, ou dans la terre, ou dans le ciel, ou dans toute autre chose, mais qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même : de laquelle participent toutes les autres bontés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ni la modifie en quoi que ce soit. »

Cette déduction de la liberté repose, on le voit, sur le principe même de la philosophie du concept; elle n'a plus aucune portée pour le nominaliste empiriste qui ramène le concept abstrait et universel à une image commune, qui reste, à la bien considérer, concrète et singulière. Pour l'empiriste, l'homme a une image commune du bien, comme l'herbivore a une image commune de l'herbe; cette image n'est qu'une *moyenne* entre les biens particuliers que l'expérience nous fait connaître, elle n'est pas d'un ordre supérieur à ces biens, elle ne représente nullement cette *raison de bien* qui n'est réalisable dans toute sa pureté que dans le Bien sans mélange et sans limite, dans l'Idée du Bien de Platon. Une pareille représentation tout empirique ne peut fonder la liberté, elle ne suppose pas dans l'appétit qu'elle spécifie une amplitude illimitée; et le syllogisme pratique dans lequel elle entre comme moyen terme n'est pour l'empiriste qu'une tautologie, puisque l'universel est illusoire. Chez nous comme chez l'animal il n'y a qu'un passage du particulier au particulier soumis aux lois de l'association. L'empirisme, en fait de liberté, doit se contenter

du *clinamen* d'Épicure, c'est-à-dire du hasard, ou de la simple spontanéité comme la concevait D. Hume ou comme la conçoit aujourd'hui M. Bergson.

Il reste à examiner si cette théorie de la liberté que nous venons d'exposer permet de résoudre l'objection fondamentale du déterminisme, celle tirée du principe de raison suffisante, sans abandonner du même coup l'axiome intellectualiste : *nihil volitum nisi praecognitum ut conveniens*, comme le font les partisans de la liberté d'équilibre.

(*A suivre*).

Kain. R. Garrigou-Lagrange, O. P.

Le néo-platonisme de Jean Scot

La doctrine de Jean Scot est fortement nuancée de néo-platonisme : c'est un fait admis parmi les historiens de la philosophie. Il suffit pour s'en convaincre de comparer ses idées sur la simplicité divine, sur le mal, sur le retour des êtres à Dieu, avec les doctrines des Alexandrins. Très nette dans son grand ouvrage *De divisione naturae*, cette influence se manifeste aussi dans un travail antérieur, plus spécial et plus restreint, le *De Praedestinatione*.

Jusqu'ici, l'attention des historiens, et cela se comprend, s'est portée à peu près exclusivement sur la première de ces œuvres; la seconde n'a guère été étudiée que pour y trouver la confirmation d'un système exposé ailleurs plus largement. Il paraît pourtant que le *De Praedestinatione* a son caractère propre et marque, dans les idées philosophiques de Jean Scot, une étape qu'il est intéressant de signaler.

Cet ouvrage, par la matière dont il traite, est théologique avant tout. L'auteur veut y montrer contre Gottschalk qu'il n'y a qu'une seule prédestination, celle des élus. Mais, à la différence de ses contemporains, qui usaient surtout de l'argument d'autorité, et pratiquaient les citations plus que les raisonnements, Jean Scot emploie, contre son adversaire, la dialectique et la philosophie. Sans doute, il base sa discussion sur les enseignements de l'Écriture et des Pères, mais à côté il pose quelques notions philosophiques dont il tire des conséquences utiles à sa cause.

Ainsi, par exemple, la nature divine, d'après lui, est essentiellement une, simple et immuable, à ce point qu'il n'y a pas lieu de distinguer en elle des perfections et des opérations diverses : prescience, prédestination, volonté, nature divines sont identiques. De cette simplicité et de cette unité procèdent la

multiplicité des êtres. En Dieu, il n'y a ni genre, ni forme, mais les genres et les formes dérivent de lui, parce qu'il est l'essence première de l'univers. Tout ce qui existe a par lui l'existence; il est la forme suprême de tout (1).

Vers lui, comme vers le principe, se porte toute tendance, tout appétit conscient ou inconscient. Par la connaissance, l'intelligence retourne à lui comme à sa fin, et c'est en cela que consiste la béatitude (2).

Le mal n'est qu'une privation d'être, une corruption du bien. Il n'y a pas de substance mauvaise et le mal ne peut avoir Dieu pour cause (3).

Il n'est pas difficile de reconnaître entre ces affirmations et la doctrine néo-platonicienne des rapports étroits qui décèlent une influence plus ou moins directe de celle-ci sur l'œuvre de Jean Scot. Les quelques notes qui vont suivre ont pour but de déterminer, si possible, le mode dont cette influence s'est exercée, de chercher autrement dit, comment le philosophe palatin a pu entrer en contact avec le néo-platonisme.

Les principaux historiens de Jean Scot, précisément parce qu'ils s'intéressent surtout au *De divisione naturae*, n'ont pas répondu à cette question. Ils traitent de sa formation scientifique et des

---

1. « Summus enim ille intellectus, in quo sunt universa, immo ipse est universa, quamvis diversis significationibus nominum ab ipsa rationali natura, quæ ad inquirendum eum creata est, appelletur, ipse tamen in se ipso unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex. » *De Praedestinatione*, II, 2, MIGNE, P. L., t. 122, c. 361.

« Quid mirum de ipsa ineffabili causa omnium, quæ dum generibus, formis, individuis, numerisque careat, ab ea tamen est omne genus, omnis forma, omne totum, omnis numerus, quoniam ipsa est prima universitatis essentia. Omne quippe, quod est, ab ea hoc est, ut sit; ipsa est forma omnium summa. Quid enim appetit nisi eam omne, quod appetit, principium omnium, sive sciens, sive nesciens? Ab ea est omne totum, quæ in se ipsa est multiplex sine fine, sine numero numerus. Cum igitur ipsa divina substantia, vel essentia, vel natura vel quoquomodo dici potest, in se ipsa unum, individuum, inseparabile sit, unitas enim simplex est atque incommutabilis, variis tamen verborum significationibus nominatur secundum affectus humanæ mentis quibus ad notitiam Creatoris sui redire nititur. » *Ibid.*, II, 3; c. 362.

« Si autem divina natura, summa omnium, quæ sunt, causa multiplex, cum sit simplex et una, saluberrime creditur... » *Ibid.*, III, 2; c. 366.

« Quapropter si unam incommutabilem Dei essentiam, indivisibilemque ejus simplicitatem nomine sapientiæ, nomine scientiæ, ceterisque nominibus, sicut virtutis, potestatis, justitiæ, veritatis, æternitatis, operationis, similibusque non incongrue significamus : necessario sequitur, prædestinationis quoque vocabulo ejusdem inseparabilis essentiæ naturam convenientissime insinuari. » *Ibid.*, II, 6; c. 363.

2. « Proinde si nulla beatitudo est, nisi vita æterna, vita autem æterna est veritatis cognitio, nulla igitur beatitudo est, nisi veritatis cognitio. » *Ibid.*, XVII, 9; c. 430.

3. « ... Nihil aliud est malum, nisi boni corruptio... Malum igitur nec Deus, nec a Deo est... Sed si quis dubitat, nihil esse malum, nisi boni corruptionem, videat quid de hac ratione Augustinus dicat... » *Ibid.*, X, 3; c. 395.

influences littéraires qu'il a subies, sans distinguer les diverses époques de sa vie et leurs conclusions paraissent s'appliquer également à chacune de ses œuvres. S'ils reconnaissent les nombreux emprunts faits aux auteurs latins, à saint Augustin notamment, ils expliquent le caractère propre de Jean Scot par la connaissance qu'il a eue de la littérature grecque, du Pseudo-Denys en particulier (1). Je crois, au contraire, qu'au moment où il écrivit son *De Praedestinatione*, cet auteur était encore, sous l'influence presque exclusive des auteurs latins et surtout qu'il n'utilisait pas, comme il le fera plus tard, les écrits aréopagitiques.

Une opinion déjà ancienne, et aujourd'hui à peu près complètement abandonnée, s'oppose totalement à cette manière de voir. D'après elle, la formation de Jean Scot serait non pas latine, mais grecque avant tout. Il l'aurait reçue en Orient même, soit qu'il fût originaire de ces contrées, soit qu'il les ait connues au cours de voyages entrepris dans un but scientifique. Ces affirmations s'appuient sur un texte attribué par A. Wood à Roger Bacon (2) et sur le caractère spécial de la philosophie de Jean Scot, philosophie qui tranche absolument sur les doctrines et les méthodes du milieu occidental à cette époque.

Il n'y aurait aucun intérêt à relever cette opinion souvent réfutée (3), ou même complètement passée sous silence

---

1. Th. Christlieb. *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena*. Gotha, 1860. « ... Wir werden daher, um die Genesis Seiner Lehre zu finden, auf den Neuplatonismus und besonders auf die pseudo-areopagitischen Schriften zurückzugehen haben », p. 3. — « Eden diese beide Stücke sind es, die die griechische Theologie dem Erig. geleistet hat. Ganz besonders kommen hier Dionysius der Areopagit und sein Kommentator Maximus in Betracht. Hier lernte Erig. eine spekulative Behandlung der Gotteslehre und der damit zusammenhängenden Fragen kennen, wie sie der damaligen abendlandischen Theologie gänzlich fern lag. » S. M. Deutsch. *Scotus, Johannes Eri ugena* dans *Realencyclopadie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XVIII, p. 90-94. Leipzig, 1906. — M. J. Dräseke, dans son excellent travail *Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae libri V*. Leipzig, 1902, s'est occupé uniquement des sources du *De divisione naturae*.

2. *Rogerus* siquidem Baconus, subtilis ille rerum et autorum trutinator, pro fidissimo eum (Joannem) et oculatissimo linguarum interprete (neque temere quidem, nam talis revera fuit *(en note : In glossis suis super Lib. Aristotelis de secretis secretorum*, Ms., f° 4) deprædicat : cui tribuendum porro censet quod libris quibusdam Aristotelicis veris ac genuinis fruimur. « Non reliqui locum (inquit ille Johannes) nec templum in quibus Philosophi consueverunt componere et reponere sua opera secreta quæ non visitavi, nec aliquem peritissimum quem credidi habere aliquam notitiam de scriptis philosophicis quem non exquisivi. » (A. von Wood). *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis*, l. I, 15. Oxford, 1674.

3. Cf. J. Huber. *Johannes Scotus Erigena*, p. 46. Munich, 1861.

par les auteurs, si M. G. Brunhes, dans une thèse récente, ne l'avait encore proposée, du moins comme question à élucider (1). Sans vouloir discuter ici l'authenticité du texte attribué à Roger Bacon, il suffira de relever les témoignages contemporains de Jean Scot qui désignent celui-ci comme Irlandais, et lui attribuent une formation latine. Ils l'appellent *Scottigena* ou d'une façon plus précise *Eriugena* (2). L'Evêque de Troyes, Prudence, qui fut son ami avant d'être son adversaire, affirme qu'il vint d'Irlande en Gaule (3). S'il connaît le grec, sa science n'est pas le résultat d'un séjour dans les pays orientaux, autrement on s'expliquerait mal l'étonnement du fameux Anastase qui a peine à comprendre qu'un *barbare*, malgré les défauts de son œuvre, ait pu traduire les écrits de l'Aréopagite (4). Jean Scot ne nous dit-il pas lui-même équivalemment qu'il a été formé par la culture des lettres latines, quand il s'excuse près du roi des imperfections possibles ou réelles de son œuvre de traducteur? Il s'est appliqué surtout, dit-il, à l'étude du latin, et s'il s'est haussé jusqu'à vouloir faire passer un ouvrage grec dans le langage courant, c'est sur l'ordre du monarque (5).

D'ailleurs il a pu, dans les monastères de l'Irlande, acquérir

---

1. *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne.* Paris, 1903. « A en juger par la critique interne de son œuvre, il apparaît donc comme un Grec, isolé, étranger dans l'Occident. Si l'on ajoute au témoignage qui se dégage de cet examen, le fait que les témoignages qui se rapportent à sa vie, ou se contredisent, ou laissent absolument dans l'obscurité toute la période qui précède son séjour à la cour de Charles le Chauve, (aussi bien que la fin de sa vie d'ailleurs), on est tenté de supposer que ce néo-platonicien, tout à fait incompris des théologiens de l'Occident, était peut-être un Oriental, ou tout au moins qu'il avait fait un séjour en Orient, et qu'il a dû à ce séjour sa formation littéraire et philosophique qui tranche d'une manière si saisissante sur celle des auteurs au milieu desquels les documents historiques l'ont saisi et fixé. Il y a là un problème historique dont l'examen ne rentrait pas dans le cadre de notre étude, mais qui mériterait, nous semble-t-il, de fixer l'attention. » P. 199-200.

2. Voir les textes dans TRAUBE, *Monumenta Germaniae historica.* Poetæ Aevi carolini, t. III, p. 518. Berlin, 1896.

3. « Te solum omnium acutissimum *Galliae transmisit Hibernia...* » MIGNE, P. L., t. CXV, c. 1194.

4. « Mirandum est quoque, quomodo *vir ille barbarus, qui in finibus mundi positus*, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit *alterius linguae dictione longinquus*, talia intellectu capere, in aliamque linguam transferre voluerit : Johannem immo Scotigenam, virum, quem auditu comperi per omnia sanctum. » *Ep. ad Carolum Calvum*, MIGNE, P. L., t. CXXII, c. 1027-1028.

5. « Hinc est quod et ingenioli nostri parvitatem non dedignati estis impellere, nec nos velut otiosos, inertiæque somno sopitos perpessi estis dormire, ne, dum *hesperiis solummodo apicibus studium impendimus*, ad purissimos copiosissimosque Graium latices recurrere, haustumque inde sumere non valeremus. » *Ep. ad Car. Calv.*, P. L., t. CXXII, c. 1031. — « Difficillimum prorsus, orthodoxissime Regum, servulo vestro, *imbecilli valde etiam in Latinis*, quanto magis in Græcis, laborem injunxistis. » *Versio Ambiguorum S. Maximi. Præfatio.* P. L., t. CXXII, c. 1195.

des connaissances que les écoles du continent n'étaient plus à même de fournir (1). Beaucoup de ses compatriotes, nous le savons aujourd'hui, possédaient les premiers rudiments de la langue grecque. Son alphabet leur était familier, des glossaires permettaient d'aborder les textes, et poussés par un engouement juvénile ou une naïve fierté, ils émaillaient de mots grecs leurs compositions latines (2). La culture de Jean Scot, en son plein développement, était évidemment bien supérieure à celle que nous dévoilent les œuvres de ses contemporains; mais il est fort probable qu'elle est due à la pénétration de son esprit aidé par un travail intense. Il paraît même que son étude directe des auteurs grecs est postérieure à son arrivée en France.

De fait, c'est à l'école du palais qu'il trouva les œuvres du Pseudo-Denys, dont il devait être le puissant vulgarisateur dans l'Occident latin. Elles avaient été offertes en 827 à Louis le Débonnaire, au nom de l'empereur Michel le Bègue, par une ambassade venue de Constantinople (3). Mais rien ne nous oblige à admettre que Jean Scot, au moment où il composa son *De Praedestinatione* (851), en avait déjà pris connaissance, car c'est bien plus tard (858-860) qu'il en fit la traduction. Un examen comparatif des idées et surtout de la terminologie des deux auteurs montre même que le philosophe palatin n'était pas encore sous l'influence intellectuelle du Pseudo-Denys.

Et d'abord le nom de l'Aréopagite qui revient si souvent dans le *De divisione naturae* n'est pas cité une seule fois dans le *De Praedestinatione*. Ce silence à lui seul, est déjà significatif, mais il y a plus.

Sur des questions foncières comme celles de l'essence divine et des noms divins, les deux auteurs ont des formules trop divergentes pour qu'on puisse tenter un rapprochement et noter une influence. Denys, en effet, a sur ces points une terminologie trop caractéristique pour n'être pas reconnue chez ses imitateurs. D'après lui, la nature divine dépasse infiniment toute essence, toute substance; aussi, pour exprimer cette éminence, il l'ap-

---

1. Cf. M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, ch. VII et VIII. Paris, 1905.

2. E. Miller, *Glossaire grec-latin de la bibliothèque de Laon*. (*Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXIX, 2e P., pp. 1-230; Paris, 1880.)

3. H. Omont, *Manuscrit des œuvres de S. Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827*. (*Revue des Etudes grecques*, XVII (1904), p. 230-236).

pelle une *hyperessence* une *hypersubstance* (ὑπερούσιον, ὑπερουσιότης, ὑπερύπαρξις.) Ses perfections sont au-dessus de toute mesure, et la même particule ὑπέρ doit en affecter l'expression (ὑπεράγαθος, ὑπεράρχιος ἀρχή, etc.) (1).

Pour le connaître, deux voies s'offrent à l'homme : la théologie affirmative (καταφατική θεολογία) et la théologie négative (ἀποφατική θεολογία) selon qu'on lui attribue certaines perfections créées ou que, s'élevant à l'idée de sa transcendance et écartant de lui tout ce qui est fini, on professe qu'il n'est rien de tout ce qui est (2). C'est pourquoi « les théologiens, sachant cela, tantôt affirment que Dieu n'a pas de nom, tantôt lui donnent tous les noms (3). »

Le *De Praedestinatione* n'offre rien de pareil. Ni les termes affectés du préfixe ὑπέρ, ni la distinction entre la théologie affirmative et la théologie négative ne se trouvent dans cette œuvre. Jean Scot, après avoir noté qu'aucun terme humain ne peut exprimer exactement la nature divine, entreprend néanmoins de classifier les noms appliqués à Dieu dans l'Écriture ou la langue théologique. « Parmi les signes verbaux, dit-il, dont se servent Dieu ou les hommes pour exprimer en langage humain la divinité ou sa providence vis-à-vis des créatures, certains se disent quasi au sens propre, par exemple, le verbe je suis, tu es, il était, être, ou les noms, essence, vérité, force, sagesse, science, dessein et autres de ce genre. Parce qu'ils signifient ce qu'il y a de meilleur dans notre nature, c'est-à-dire la substance et ses accidents les plus dignes, ceux sans lesquels elle ne peut être immortelle, il n'est pas absurde de les rapporter au principe unique et parfait de tous biens, Dieu. D'autres sont comme impropres, c'est-à-dire métaphoriques. La métaphore peut provenir d'une triple source, similitude, contrariété, différence (4). »

---

1. *De div. nom.*, I, 1, 5; II, 4; *De cœlest. hier.*, VII, 4; et *passim.*

2. *De myst. theol.*, II; *De cœlest. hier.*, II, 3, etc.

3. « Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι, καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι, καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος. » *De div. nom.* I, 6; P. G., t. III, c. 596.

4. « Proinde signorum verbalium quibus humanæ locutionis consuetudine ad significandum ipsum Deum aut ejus administrationem in universa creatura utitur divina humanaque industria, quædam sunt quasi propria, quorum exempla sunt in verbis quidem sum, es, erat, esse, in nominibus vero essentia, veritas, virtus, sapientia, scientia, destinatio ceteraque hujusmodi, quæ quoniam in natura nostra quidquid primum optimumque sit, significant, id est ipsam substantiam, et ejus optima, sine quibus immortalis esse non potest, accidentia, non absurde referuntur ad unum optimumque principium omnium bonorum quod est Deus; quædam vero aliena, hoc est translata, quæ tribus sedibus venire solent, a similitudine videlicet, a contrario, a differentia. » *De Praed.*, IX, 2; P. L., t. 122, c. 390.

L'occasion s'offrait pourtant ici d'exploiter les théories de l'auteur des *Noms divins*, car au fond, si les solutions ne coïncident pas, la question est bien la même. Si Jean Scot n'a pas suivi son devancier, il ne faudrait pas attribuer ce fait à une divergence formelle dans les idées des deux auteurs. Elle existe si peu que, plus tard, lorsqu'il aura traduit les écrits aréopagitiques, l'auteur du *De Praedestinatione* adoptera pleinement dans le *De divisione naturae* les idées et la terminologie du Pseudo-Denys (1).

Ainsi donc rien, ni dans l'éducation de Jean Scot, ni dans ce que nous savons de sa carrière littéraire, ni même dans son œuvre ne nous oblige à ranger le Pseudo-Denys parmi les inspirateurs de sa doctrine durant la première partie de son activité scientifique. On peut même, on vient de le voir, constater dans une comparaison des deux écrits des différences suffisantes pour écarter toute idée d'emprunt. Mais il est possible d'ajouter encore quelque chose à cette preuve purement négative et de montrer directement que Jean Scot, à cette époque et dans cet ouvrage, n'a utilisé que des Latins. Son néo-platonisme lui-même proviendrait de la même source.

On peut relever dans le *De Praedestinatione* un certain nombre de citations. Or, parmi elles on ne trouve que des noms latins, aucun auteur grec n'apparaît. Ce n'est pas, comme on a pu le croire, que Jean Scot s'adaptant à la faiblesse de son adversaire, ne voulût pas user de témoignages qui lui seraient étrangers. Pareil ménagement ne semble pas rentrer dans les mœurs littéraires de l'époque, où l'on cherche plutôt à impressionner le lecteur, par la multitude des autorités. D'ailleurs l'auteur, dans ce même traité fait appel à sa connaissance du grec pour accabler Gottschalk par une explication étymologique très contestable (2). S'il avait eu la connaissance, non seulement de la langue, mais de la littérature patristique des Grecs, il n'eût pas manqué de faire montre de sa science.

---

1. « Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; ὑπερουσιος igitur est, id est, superessentialis. Idem bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est: bonitati enim malitia opponitur: ὑπεραγαθος igitur, plus quam bonus, et ὑπεραγαθότης, id est, plus quam bonitas.... » « Duas namque, ut fallor, sublimissimas theologiae partes esse diximus; et hoc non ex nobis, sed auctoritate S. Dyonisii Areopagitae accipiendes, qui apertissime, ut dictum est, bipartitam Theologiam asserit esse, id est, καταφατικην et ἀποφατικην quas Cicero in *intentionem* et *repulsionem* transfert, nos autem, ut apertius vim nominum claresceat, in affirmationem et negationem maluimus transferre. » *De divisione naturae*, l. I, 14; P. L., t. 122, c. 459-462.

2. *De Praedest.*, c. XVIII.

La liste des noms latins qui apparaissent n'est pas longue : saint Augustin, saint Grégoire pape (1) et saint Isidore (2); encore les deux derniers ne sont cités qu'une fois, tandis que l'évêque d'Hippone l'est près de soixante fois. Ce seul fait indique déjà que la doctrine de saint Augustin forme la trame de ce court traité et lui fournit les principaux arguments sur lesquels repose sa thèse.

Sur quelques points, la question du mal (3) et celle de la liberté (4), Jean Scot emprunte les définitions mêmes de saint Augustin, et use, pour exprimer sa propre pensée, de longues citations. A peine ajoute-t-il quelques conclusions ou applications à la matière spéciale dont il traite. La doctrine et jusqu'à la terminologie, tout ici est augustinien.

Dans d'autres cas, les emprunts, pour réels qu'ils soient, sont moins évidents. Il ne s'agit plus cette fois, de citations textuelles, mais d'idées, de principes généraux puisés dans les œuvres de saint Augustin. Sur cette matière, la dialectique du philosophe s'exerce pour en déduire des conclusions particulières, qui parfois ne concordent pas avec la doctrine du maître, ou même sont en complète contradiction avec elle. Ainsi en est-il pour l'exposé de la simplicité divine et les conclusions qu'il en tire vis-à-vis de la prédestination. Saint Augustin, en maints endroits de ses ouvrages, notamment de ceux-là même que lisait et exploitait Jean Scot, le *De civitate Dei*, le *De Trinitate*, ou le *De Vera Religione*, insiste sur cette doctrine, en des termes qui se retrouvent en partie chez Jean Scot (5). Ne relève-t-il pas avec

1. *Ibid.*, c. XVII, 9; P. L., t. 122, c. 425.
2. *Ibid.*, c. III, 4; *ibid.*, c. 366.
3. *Ibid.*, c. X.
4. *Ibid.*, c. VI sq.

5. Jean Scot.

« Quid mirum de ipsa ineffabili causa omnium, quæ dum generibus, formis, individuis, numerisque careat, ab ea tamen est omne genus, omnis forma, omne totum, omnis numerus, quoniam ipsa est prima universitatis essentia.

« Omne quippe, quod est, ab ea hoc est, ut sit; ipsa est forma omnium summa. Quid enim

S. Augustin.

« Nos enim catholici Christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus seu parvus; a quo omnis species seu magna seu parva; a quo omnis ordo seu magnus seu parvus... hæc ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis... Deus itaque supra omnem creaturæ modum, supra omnem speciem, supra omnem ordinem... » (*De natura boni*, P. L., t. 42, c. 553).

« Deus siquidem est rerum universitas, ita quod nulla singularum. » (*Liber de spiritu et anima*, XII; P. L., t. 40, c. 788).

« Summe unum est omnis formæ principium. » (*De Genesi ad litteram liber imperfectus*, X, 32; P. L., t. 34, c. 234).

complaisance dans le *De civitate Dei*, les théories des néo-platoniciens sur Dieu? Et c'est un fait admis par tous aujourd'hui, que l'évêque d'Hippone a largement utilisé Plotin, et que ses ouvrages gardent une trace profonde des influences exercées par l'école alexandrine sur son esprit (1). Rien d'étonnant par conséquent, à ce que Jean Scot, sans avoir connu les Grecs, soit imbu de ces idées. Il faut ajouter pourtant que, dans cette question de la simplicité divine, Jean Scot dépasse le maître qu'il utilise. Ses déductions l'amènent à des conséquences qu'il faut imputer à lui seul. D'ailleurs la forme même, dans cette partie de son ouvrage, dénonce une pensée plus personnelle. Tandis qu'ailleurs il cite copieusement ses autorités, ici on ne remarque rien de pareil. Les pensées se déroulent en une forme dialectique plus serrée; les syllogismes nombreux et à peine voilés donnent au travail un aspect de thèse, et trahissent un esprit plus original et déjà soucieux d'indépendance.

A cette liste des auteurs exploités dans le *De Praedestinatione*

---

appetit nisi eam omne, quod appetit, principium omnium, sive sciens, sive nesciens?

« Summus enim ille intellectus, in quo sunt universa, immo ipse est universa, quamvis diversis significationibus nominum ab ipsa rationali natura, quæ ad inquirendum eum creata est, appelletur, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex. » (*Ibid.*, II, 2).

« Omnis enim species ab illo est. Quis est autem hic, nisi unus Deus, una veritas, una salus omnium et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est. » (*De Vera religione*, XI, P. L., t. 34, c. 131, 132).

« Ipse omnis appetitionis est finis. » (*De Civitate Dei*, L. X, 3; P. L., t. 41, c. 280).

« Cæterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiæ multiplex (*Sap.*, VII, 22), eo quod multa in se habeat; sed quæ habet, hæc et est, et ea omnia unus est. Neque enim multæ, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam et infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quæ per ipsam factæ sunt. » (*De civitate Dei*, XI, 10; P. L., t. 41, c. 327; cf. VIII, 6, *ibid.*, c. 231).

« Quapropter si unam incommutabilem Dei essentiam indivisibilemque ejus simplicitatem, nomine sapientiæ, nomine scientiæ, ceterisque nominibus, sicut virtutis, potestatis, justitiæ, veritatis, æternitatis, operationis, similibusque non incongrue significamus; necessario sequitur... » (*Ibid.*, II, 6).

« Proinde si dicamus, æternus, immortalis, incorruptibilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus... quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. » (*De Trinitate*, L. XV, V, 8. P. L., t. 42, 1062). — « Quæ autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quæ sapientia, ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturæ simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere hoc est et esse... » (*Ibid.*, XIII, 22, c. 1076. — Cf. *Ibid.*, L. VI, VII, 8, c. 928; L. VII, I, 2, c. 936; L. VIII, 1, c. 947-948.)

(1) L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*. Paris, 1896.

on peut encore ajouter deux noms : Cicéron avec ses *Topiques* (1) qu'il a lus dans le commentaire de Boèce et Alcuin avec le *De Trinitate* (2). Ces ouvrages à l'époque carolingienne étaient classiques et nul ne se livrait à l'étude sans les consulter. Au second, Jean Scot doit, en partie, sa théorie des noms divins, telle qu'il la présente ici, au premier un détail qui la complète,

Ces quelques remarques n'ont pas la prétention d'épuiser la question des sources du *De Praedestinatione;* mais peut-être suffiront-elles pour établir qu'il faut, dans le néo-platonisme de Jean Scot, comme dans sa formation littéraire, distinguer deux périodes. Durant la première, qui comprend sa jeunesse et le début de son séjour en France jusqu'en 851, au plus tôt, le savant Irlandais s'est formé par l'étude à peu près exclusive des auteurs latins. Il y ajouta quelques rudiments de la langue grecque, mais encore insuffisants pour lui en donner la complète intelligence. Les idées néoplatoniciennes qu'il émet à cette époque sont empruntées, dans leurs principes au moins, aux ouvrages de saint Augustin. Une seconde période, déjà commencée en 858, est caractérisée par les traductions accomplies par

---

1. Jean Scot.

«... Translata, quæ tribus sedibus venire solent, a similitudine videlicet, a contrario, a differentia... »

« Restant ea quæ contrarietatis loco sumuntur. Quibus tanta vis inest significandi, ut quodam privilegio excellentiæ suæ merito a Græcis enthymemata dicantur, hoc est conceptiones mentis. » (*Ibid.*, IX, 2-3; c. 390-391).

Cicéron.

« Ducuntur etiam argumenta... alia ex similitudine, alia ex differentia, alia ex contrario... » (*Topica*, 3).

Boèce

« Ex his nasci dicit enthymemata ex contrariis conclusa, quibus plurimum rhetores uti solent; atque hæc enthymemata nuncupantur, non quod eodem nomine omnis inventio nuncupari non possit (enthymema namque est mentis conceptio, quod potest omnibus inventionibus convenire), sed quia hæc inventa, quæ breviter ex contrariis colliguntur, maxime acuta sunt, propter excellentiam speciemque inventionis commune enthymematis nomen proprium factum est, ut hæc a rhetoribus quasi proprio nomine enthymemata vocentur. Sicut apud Græcos quoque poeta Homerus tantum dicitur... » (*In Topica Ciceronis commentaria*, L. V; P. L., t. 64, c. 1142-1143).

La présence de la traduction latine « mentis conceptio » me fait croire que Jean Scot a lu Cicéron d'après Boèce.

2. Jean Scot.

« Proinde signorum verbalium, quibus humanæ locutionis consuetudine ad significandum ipsum Deum aut ejus administrationem... quædam sunt quasi *propria*... quædam vero aliena hoc est *translata*... » (*Ibid.*, IX, 2, c. 390).

Alcuin.

« His ergo omnibus modis solet sancta Scriptura de Deo loqui, sed aliter *proprie*, aliter *translative*, aliter relative... » (*De Fide sanctae et individuae Trinitatis*, L. I, 15; P. L., t. 101, c. 22).

Jean Scot et la composition du *De divisione naturae*, son œuvre capitale. Il a pris contact avec les auteurs grecs, et sa philosophie, qui s'en inspire, devient tributaire du Pseudo-Denys.

Ces conclusions, commandées par un examen attentif du *De Praedestinatione*, peuvent encore être confirmées par un passage du *De divisione naturae*. Parlant de la résurrection des morts, Jean Scot raconte que, préoccupé autrefois par une question à ce sujet, il ne put trouver dans les écrivains latins mis à sa disposition, une réponse satisfaisante. Force lui fut pour lors de se faire une opinion personnelle. « Mais, ajoute-t-il, après que j'eus lu l'*Ancoratus* ou *Discours sur la Foi* de saint Épiphane, l'évêque de Constantia en Chypre, et la dissertation *De Imagine* du grand Grégoire le théologien, je changeai d'avis (1)... » D'après ce texte, c'est seulement assez tard dans sa vie d'étude qu'il se familiarisa avec les Pères grecs. La France, avec le mouvement intellectuel intense créé par Charles le Chauve, avec les ressources littéraires qu'offraient la bibliothèque du palais et celles des grandes abbayes, dut développer ses goûts et ses aptitudes naturelles et les mettre en pleine valeur (2). Il y aurait avantage, comme l'a déjà noté M. Hellmann (3), à rechercher par une étude paléographique minutieuse, quels éléments la France nouvelle mettait, par ses manuscrits, au service de ses maîtres en littérature, Irlandais ou autres, et à montrer par là ce que ceux-ci doivent au continent.

Nous arrivons ainsi à préciser le caractère de l'œuvre de Jean Scot et à mieux connaître cet homme extraordinaire. Loin de diminuer son prestige, la constatation qui vient d'être faite, marque davantage encore la vigueur de son esprit et la richesse de sa personnalité scientifique. Déjà à l'époque où il n'a entre les mains que les seuls ouvrages dont peuvent user ses contemporains, il dépasse ceux-ci et se distingue d'eux par la façon

---

1. « Nec ego recordor, me in latinis codicibus legisse... Ideoque dum diu per me ipsum de hoc cogitabam, nil aliud mihi occurrebat, praeter quod resurrectio mortuorum generaliter bonorum malorumque non nisi sola Redemptoris mundi gratia futura sit... Haec erat mea de resurrectione mortuorum opinio. Sed postquam sancti Epiphanii, episcopi Constantiae Cypri, Ancoratum seu sermonem de Fide legi, magnique Gregorii Theologi de Imagine disputationem, mutavi sententiam... » *De divisione naturae*, l. V, 23: P. L., t. 122, c. 899.

2. M. Huber a déjà noté en passant que sa connaissance du grec ne date guère que de son séjour en France. « In der lateinischen und griechischen Patristik ist er zu Hause, obwohl es sehr wahrscheinlich ist, dass er die letztere erst in Frankreich näher kennen lernte und zwar in Folge seiner Uebersetzungen. » (*Johannes Scotus Eriugena*, p. 44.)

3. *Sedulius Scottus*, p. 103. Munich, 1906.

toute personnelle dont il les utilise (1). Il ne se borne pas, comme un Raban Maur ou un Hincmar, à faire des chaînes de textes plus ou moins habilement choisis; il sait, à leur contact, se former une pensée originale jusqu'à un certain point, et marquer des tendances qui décèlent le futur auteur du *De divisione naturae*, cette œuvre contestable sans doute, mais vigoureuse, au demeurant la seule synthèse philosophique et théologique du haut moyen âge.

Kain. M. JACQUIN, O. P.

1. Je suis heureux de trouver cette manière de voir exprimée dans l'article consacré par M. DEUTSCH à Jean Scot, dans la *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XVIII, p. 90.

Théologie Brahmanique d'après le Bhâgavata purâna

(SUITE)

II

UNITÉ DE DIEU

La coexistence du fini et de l'infini fut toujours pour la raison humaine une énigme indéchiffrable. Elle se demande comment l'un peut échapper à l'absorption par l'autre. Pascal résout à sa façon le problème, lorsqu'il dit : *Le fini s'anéantit en présence de l'Infini et devient un pur néant* (1).

Les philosophes de l'Inde se sont laissé aussi tenter par ce problème qu'ils ont résolu tantôt d'une façon, tantôt de l'autre. Les uns sauvegardent l'unité de substance en niant l'existence du fini qu'ils donnent pour une simple illusion, nous l'avons déjà vu. D'autres prétendent n'avoir pas besoin, pour maintenir cette unité de substance, de sacrifier le fini à l'infini ; ils se contentent de le lui subordonner. Suivant eux, les êtres sont autant de parcelles détachées de l'Être qu'ils rejoignent, et avec lequel ils se confondent de nouveau, lorsqu'ils ont achevé de parcourir le cercle des transmigrations. De la sorte, il n'y a en réalité qu'une substance.

Ces deux catégories de philosophes se réclament du Vedânta. Un autre système, celui du Sâmkhya, que l'on oppose le plus souvent au précédent, admet deux sortes de divinités suprêmes et distinctes, bien qu'il affecte d'éviter le nom de Dieu et que souvent même il se proclame athée. Ces deux principes sont l'Esprit et la Matière, le *Purusha* et la *Prakriti* (2). Mais il arrive que le plus souvent les partisans de ce système donnent le pas

1. *Pensées*, éd. Brunschvicg, 2e éd. p. 435.
2. Cf. ce que je disais dans ma première conférence.

à l'un de ces principes sur l'autre, de sorte qu'au demeurant, ils en arrivent à proclamer, sinon l'unité de substance, du moins un principe suprême, quel que soit le nom qu'ils lui donnent.

Le Bhâgavata qui recueille toutes les traditions philosophiques ou autres de l'Inde, traditions et légendes *d'une importance capitale pour l'intelligence de l'esprit hindou* (1), ne pouvait manquer de parler de ces spéculations. Bien que partisan déterminé du Vedânta, nous le verrons donner au Sâmkhya, par distraction sans doute, mais provisoirement seulement, la préférence à ce dernier sur son système favori auquel du reste il s'empressera de revenir en l'identifiant au *Vishnouisme*, à la doctrine de *Vishnu*, le vrai, l'unique Bhagavat. C'est ainsi qu'après avoir, dans un moment d'oubli, proclamé le dualisme ou le *dvaita*, il préconisera définitivement l'*advaita*, l'unité de principe, et alors il s'écriera :

« O Dieu unique, c'est après avoir créé avec ta propre énergie que l'on nomme *Mâyâ* et dont les qualités sont innombrables, cet univers qui se compose de la réunion de l'intelligence et des autres principes; c'est après avoir pénétré, en tant qu'Esprit les qualités de Mâyâ qui n'ont pas de réalité, que tu parais multiple, comme le feu quand il brûle dans des morceaux de bois distincts. » (2).

Ainsi Dieu ne semble multiple qu'à l'ignorant qui voit autant de feux que de bûches allumées, sans se douter que c'est le même feu, le même brasier qui les consume toutes. Ici toutefois s'arrête la comparaison. Dieu est une flamme qui crée son propre aliment et le dévore, non pour s'en nourrir, comme le feu se nourrit de bûches, mais pour donner à son activité insatiable une pâture quelconque. Le poète le sait bien, lui qui interpelle ainsi l'Être suprême :

« Il n'existe, ô Bhagavat, rien autre chose que toi. » (3).

C'est l'unité de Dieu qu'il proclame ainsi, une fois de plus. Ce n'est pas la dernière, comme nous le verrons.

L'empereur *Citrakêtu* pour qui la terre était la *Vache d'abondance*, car elle lui était soumise tout entière et ne lui refusait aucun de ses trésors, n'était cependant pas heureux : il n'avait pas de fils. Vishnu qui l'aimait le prit en pitié et le tira de l'aveuglement où il était, en lui tenant ce langage :

---

1. Victor Henry. *Les littératures de l'Inde*, p. 204.
2. 4, IX, 7.
3. 3, IX, 1.

« L'unique objet que les hommes... doivent chercher à connaître de toute leur âme, leur but véritable, c'est de voir que l'Esprit Suprême existe seul ». (1)

Dès lors, pourquoi Citrakêtu s'affligerait-il plus longtemps de n'avoir point de descendant? Pourquoi l'illusion regretterait-elle de ne pouvoir se survivre, en produisant l'illusion? D'après Bhagavat, l'homme n'a qu'un but, qu'un devoir, c'est de reconnaître son néant, de confesser que Dieu seul existe et par suite qu'il n'existe qu'un Dieu. Le Chrétien, lui aussi, proclame qu'il n'est *rien* et que Dieu est *tout*, mais en donnant à ces mots un tout autre sens. On reconnaîtra de plus en plus, par la suite, que si le langage du poète védantique est parfois semblable au nôtre, le plus souvent ce qu'il exprime est bien différent, et qu'il ne s'agit guère que d'une rencontre de mots.

Le prince Akrûra, l'ami de Râma et de Krishna, ces deux frères dont nous aurons à parler quelque jour et qui n'étaient autres que le double avatar de Vishnu-Bhagavat, s'adressant à celui-ci dans un moment d'extase, s'écriait :

« Tous, sans exception, c'est toi..., c'est le Tout-Puissant qu'ils adorent, même en adorant d'autres divinités, même en se faisant de toi une idée fausse. De même que les torrents de la montagne, grossis par l'orage, se précipitent de toute part vers le même fleuve, de même, Seigneur, toutes les voies aboutissent finalement à toi. » (2)

Dieu est le réservoir de toutes les substances, comme la mer celui de toutes les eaux : tout vient de lui, tout retourne à lui. Il est tout, il est un ; le poète n'est plus à nous l'apprendre et nous ne sommes plus à le savoir.

Notre théologien nous donne de l'unité de Dieu une autre preuve assez inattendue. Après avoir dit que Dieu *possède tout par lui-même et dès lors qu'il ne voit rien au-dessus de lui*, il ajoute :

« Il est unique, car la présence d'un second être serait, pour l'un et pour l'autre, la source de craintes mutuelles ». (3)

Voilà un argument singulier. Il me rappelle la *morale* que donne le Mahâbhârata à l'un de ses plus gracieux apologues : « Plusieurs personnes dans une maison se querellent, deux même ont des discussions ; le mieux est de rester seul. » (4)

---

1. 6, XVI, 63.
2. 10, XL, 9 et 10.
3. 5, XVIII, 20.
4. 11, IX, 10. Cf. *Légendes morales de l'Inde*, I, 53.

Heureusement, la thèse de l'auteur a d'autres appuis que celui-là; autrement elle serait peut-être assez mal étayée, bien que cependant les querelles *homériques* de l'Olympe grec semblent lui donner raison. Qu'on relise plutôt le vingtième chant de l'Iliade, intitulé, non sans motif, θεομαχία.

Dieu, bien qu'unique, est multiple, car il est à la fois, d'après l'auteur du Bhâgavata, l'*Être suprême*, la *Nature*, l'*Esprit* et le *Destin* (1). Mais il va nous démontrer qu'il ne s'agit que d'une multiplicité de forme, et qu'au fond l'unité divine reste acquise. Dans un but de conciliation, peut-être, et pour ramener à sa doctrine les partisans du dualisme ou Sâmkhya, il essaie de prouver que ce système et le sien qu'il appelle tantôt le Yoga et plus souvent le Vedânta, n'en font qu'un, il nous dira de quelle façon. Voici d'abord comment il s'exprime à ce sujet :

« Celui duquel le Yoga et le Sâmkhya affirment, celui-là qu'il est, celui-ci qu'il n'est pas, propositions contradictoires... c'est le grand Être qui... supérieur à tout, présente des caractères conformes à ces deux sentiments. » (2)

Que le lecteur me permette de revenir un instant sur ces deux systèmes dont je parle plus haut et de les lui exposer en quelques mots. Tout d'abord, notre poète, pour se concilier ceux qu'en sa qualité de védantiste il pouvait considérer comme des adversaires, leur raconte à sa façon l'origine du Sâmkhya.

« Bhagavat, l'Être incréé, est né de lui-même à l'aide de sa Mâyâ, sous le nom de *Kapila*, le promulgateur de la doctrine Sâmkhya, dans le but de faire connaître aux hommes ce qu'est l'Esprit ». (3)

Il insiste en affirmant de nouveau que Kapila était *Bhagavat lui-même* (4). Ce que je prenais plus haut pour une distraction momentanée ou une concession provisoire, de la part de l'auteur, me semble plutôt être une habileté. En réalité, il n'est point distrait et il ne concède rien, même provisoirement : il s'explique, voilà tout.

Du reste, d'après M. Barth, l'un de nos indianistes les plus éminents, dans les anciennes Upanishads, le Sâmkhya n'est pas encore dualiste, et dans les plus récentes, il ne l'est plus (5); c'est comme une crise éprouvée par le védantisme.

1. 3, XXIX,36.
2. 6, IV. 32.
3. 3, XXV, 1.
4. *Ibid.*, 5.
5. *Les Religions de l'Inde*, p. 45.

D'après ce système, avons-nous vu plus haut, la Nature ou *Prakriti* est éternelle, c'est la racine sans racine, *amûlam mûlam*, suivant l'expression consacrée : elle donne naissance à tout et rien ne lui donna naissance. C'est une première entité ou *tattvam* d'où découlent vingt-trois autres. Vient le *Purusha* qui est la vingt-cinquième entité ; il est l'*Atman*, l'âme, éternel comme la Prakriti : il n'est ni producteur, ni produit, ni cause, ni effet.

La Prakriti consiste en trois *Gunas* ou principes constitutifs, fort célèbres dans les spéculations philosophiques de l'Inde, avec lesquels, dès lors, le lecteur doit faire connaissance : ce sont le *Sattvam*, le *Rajas*, le *Tamas*, c'est-à-dire la Bonté, la Passion, l'Obscurité.

Il ne faut point confondre le *Tattvam* dont il était question tout à l'heure avec le *Sattvam*. Cette dernière expression désigne spécialement ce qui est bon ; la première simplement ce qui *est*, bien qu'au demeurant il n'y ait de véritablement existant que le bon, le bien. Aussi le Védantisme, auquel nous reviendrons tout à l'heure, dit de l'Être qu'il identifie avec Bhagavat : *tat tvam* : cela, c'est toi, en séparant les deux syllabes du mot *tattvam*, par un procédé familier aux Hindous qui estiment que la plus belle figure de rhétorique, c'est le jeu de mots. *Cela*, on se le rappelle, c'est tout ce qui existe, et chaque être en particulier. Le Rajas, ou *poussière*, est considéré comme le principe de l'activité, celui qui détermine les actes, c'est la Passion, *poussière* aveuglante, qui conduit naturellement au Tamas, c'est-à-dire à l'Obscurité, aux Ténèbres. Ce triple Guna ou *lien*, suivant le sens de ce mot, enchaîne l'Atman, en sa qualité d'âme individualisée ou *Jivâtman* et alors, bien qu'unique (l'auteur, on le voit, ne perd jamais de vue l'Unité divine), l'Atman devient multiple, du moins en apparence, en se prêtant aux *multiples* manifestations de la Prakriti ; mais comme *Paramâtman* ou Purusha suprême, il garde son unité intacte et se borne au rôle de spectateur ; il assiste en simple témoin à la Création, œuvre exclusive de la Nature.

Sans tarder, l'auteur du Bhâgavata, après avoir feint d'adopter le système du Sâmkhya, revient à l'idée d'un Dieu suprême, unique, celui du Vedânta. Voici les paroles qu'il met sur les lèvres mourantes de *Bhîshma*, l'un des héros du Mahâbhârata.

« J'ai fixé ma pensée, libre de tout désir, sur Bhagavat, qui, détaché de la pluralité, se repose dans sa propre béatitude, et qui parfois s'unit à la Nature pour se livrer à ces jeux d'où naît la succession des êtres. » (1)

1. I, IX, 32.

Le Purusha, dans ce passage, ne serait plus le spectateur passif de tout à l'heure, mais un principe actif qui s'unirait à la Prakriti pour produire les créatures. Ne nous y trompons cependant pas. Écoutons M. Barth nous dire, en effet :

« Le rôle de l'âme se borne à contempler les manifestations (de la Nature); à se prêter à cette union en laquelle se réalise l'existence des êtres individuels, à en éprouver les jouissances et les déboires jusqu'au jour où, prise de satiété et se reconnaissant elle-même comme distincte de la Matière (c'est-à-dire de la Prakriti), elle rompt l'association et retourne à sa liberté première. » (1)

A la page suivante de son étude si substantielle sur les religions de l'Inde, M. Barth nous raconte la curieuse genèse de ce système de l'*Advaita*, du non-dualisme, qu'il appelle à bon droit *l'un des systèmes ontologiques les plus grandioses et les plus raffinés que connaisse l'histoire de la philosophie.*

Cette page vaut d'être citée.

« Ils (les théosophes hindous) paraissent être partis de l'idée que le principe de vie qui est dans l'homme, l'*âtman* ou le soi, est le même que celui qui anime la nature. Ce principe dans l'homme leur parut être le *prâna*, le souffle; l'air ou quelque chose de plus subtil que l'air, l'éther, fut l'âtman dans la nature. Ou bien l'âtman était un petit être, un *homunculus*, un *purusha*, qui avait son siège dans le cœur où on le sentait s'agiter et d'où il dirigeait les esprits animaux. Il y tenait à l'aise, car il n'était pas plus gros que le pouce, il savait même se faire plus petit encore, car on le sentait cheminant par les artères, et on pouvait le voir distinctement dans la petite image, la pupille, qui se reflète au centre de l'œil (2). Un Purusha, tout semblable apparaissait au regard ébloui dans l'orbe du soleil, le cœur et l'œil du monde. C'était là l'âtman de la nature; ou plutôt c'était le même âtman qui se manifestait ainsi dans le cœur de l'homme et dans le soleil; une ouverture invisible au sommet du crâne lui livrait passage pour aller de l'une à l'autre demeure. Si grossières que soient ces représentations, elles n'en ont pas moins servi de point de départ à l'un des systèmes ontologiques les plus grandioses et les plus raffinés que connaisse l'histoire de la philosophie. Et non seulement elles en ont été le

1. *Op. cit.*, 45.

2. Les Hébreux appelaient cette image אִשּׁוֹן, *ischon* qui répond à l'expression *homunculus*, ou encore בַּת־עַיִן, *bath-hain*, c'est-à-dire la fille de l'œil.

point de départ, mais, ce qui est bien plus surprenant, elles en sont restées une des principales données. Pour arriver à leur doctrine de l'identité, ou, comme ils disent, de l'*advaita*, de la non-dualité, les théosophes hindous ont été plus que d'autres réduits à beaucoup demander à l'élan spontané de la pensée. Ils n'ont pas eu à leur service, pour l'asseoir d'une façon plus savante, les ressources d'une psychologie délicate, ni ces théories des idées du *logos*, de la raison pure, héritage de la science grecque, dont d'autres sectes mystiques ont bénéficié. Aussi, n'ont-ils jamais renoncé, même une fois qu'elles devaient leur paraître embarrassantes, à ces vieilles conceptions populaires dont les traces se trouvent jusque dans les hymnes (1), et qui entraînaient une sorte d'assentiment d'habitude. Jusqu'à la fin, il sera question, chez eux, de l'âtman, souffle et éther, de l'âtman, purusha du cœur, de l'œil et du soleil. »

Après ce magistral exposé, M. Barth continue, et ses paroles semblent le résumé même de la doctrine védantique du Bhâgavata que j'expose ici. Il vient de nous dire le *point de départ*.

« Quant au point d'arrivée, poursuit-il, le voici : L'âtman est l'être un, simple, éternel, infini, supérieur à toute conception, assumant toute forme et lui-même sans forme, l'agent unique mais immobile et immuable de tout acte et de tout changement. Il est la cause à la fois matérielle et efficiente du monde qui est sa manifestation, son corps. Il le tire de sa propre substance et de nouveau l'y absorbe, non par nécessité, mais par un acte de sa volonté, comme l'araignée émet et ramène à elle le fil de sa toile (2). De lui viennent et à lui retournent les êtres finis, comme les étincelles sortent d'une fournaise et y retombent, sans que la multiplicité de ces êtres porte plus atteinte à son unité que la formation de l'écume et des vagues n'altère celle de l'Océan. Plus subtil que l'atome, plus grand que ce qu'il y a de plus grand, il a cependant une demeure, la cavité du cœur de chaque homme. C'est là qu'il réside en sa plénitude et qu'il se repose dans la joie de lui-même et de ses œuvres. Cette immanence directe et matérielle de l'être absolu dans la créature, qui est la donnée irrationnelle et mystique du système, en est aussi le nœud. Grâce à elle, l'homme a prise sur l'âtman. Par une méditation intense, aidée d'opérations où une physiologie

1. Ici, M. Barth renvoie au Rig-Veda, 10, XC.

2. Nous examinerons plus en détail cette conception étrange, lorsque nous étudierons la création, ou plus exactement l'émanation des êtres.

fantastique joue un grand rôle (car il y a quelque chose de très matériel au fond de toutes ces représentations), il n'aura qu'à faire rentrer littéralement son âme dans son cœur, pour la mettre en contact avec l'unité suprême et en état de se reconnaître elle-même en cette unité. »

J'arrête ici cette longue citation, mais j'ai cru le passage assez important pour le transcrire dans ses parties essentielles, celles qui vont le plus directement au sujet que je traite présentement.

Cette unité, les ignorants ne la peuvent comprendre, eux qui s'imaginent voir autant de Purushas qu'il y a d'êtres. Le même Bhîshma qui tout à l'heure nous disait que *libre de tout désir, il avait fixé sa pensée sur Bhagavat,* savait à quoi s'en tenir sur ce point.

« Et moi, dit-il, secouant l'erreur de la distinction, je me réunis à l'Être incréé qui, siégeant dans le cœur de chacune des créatures douées d'un corps..., n'est pas plus multiple que le soleil pour les milliers de regards qui le contemplent. » (1)

Le soleil est aperçu *de milliers de regards* qui reflètent son image: il n'en reste pas moins un.

Bhagavat qui sait, lui surtout, à quoi s'en tenir sur ce qui le concerne, puisqu'il est la Divinité personnifiée à son plus haut degré, nous donne cet enseignement :

« Lorsque, délivré des souillures du désir, de la cupidité et des autres passions qui naissent du sentiment du moi et du mien, le cœur est pur, insensible à la peine comme au plaisir, égal pour tous, alors l'homme voit l'Esprit, absolu, supérieur à la Nature, uniforme, lumineux par lui-même, subtil, continu : il le voit avec un cœur dévoué et détaché de toutes choses par la science; il le voit complètement impassible, et il reconnaît alors que la Nature est sans énergie. » (2)

Bhagavat n'est point, on le voit, partisan du dualisme, et le rôle qu'il assigne à la Nature ne peut qu'être modeste, puisqu'il la dépouille de toute énergie. D'où vient donc que presque aussitôt après nous avoir tenu ce langage, il proclame cette même Nature l'*Énergie divine?* (3) C'est qu'elle emprunte au Purusha toute sa vertu créatrice. D'elle-même elle est impuissante. Bhagavat ajoute, en effet :

« L'Esprit suprême déposa sa semence dans sa matrice (c'est-

1. 1, IX, 42.
2. 3, XXV, 16-18.
3. *Ibid.*, XXVI, 4.

à-dire dans la Nature) dont les qualités étaient agitées par le Destin. » (1)

N'oublions pas que le Destin ou *Daivam* n'est autre que Dieu qui féconde la Nature. Ce n'est donc plus le spectateur passif d'auparavant. La Prakriti est la *matrice* même du Purusha qui, en sa qualité d'Ame universelle ou de *Paramâtman*, dépose en elle un germe divin, lequel n'est autre que lui-même et il naît d'elle sous forme de *jivâtman* ou d'âme individuelle; c'est ainsi qu'il est à la fois le père, la mère et l'enfant. Il demeure seul par conséquent. Voilà pourquoi notre philosophe théologien nous ramène à l'unité divine, au moment même où il semble le plus nous en éloigner. Il nous dira :

« La Nature, consumée, pour ainsi dire, même en ce monde, disparaît chaque jour successivement aux yeux de l'esprit, comme se détruit le bois de l'*arani* qui est la source du feu. » (2)

Arani est le nom par lequel on désigne les deux morceaux de bois que l'on frotte ensemble pour allumer le feu sacré. Notre poète semble s'acharner maintenant contre cette pauvre Prakriti à laquelle naguère il confiait un rôle prépondérant. Elle était bien près d'être tout; nous la verrons désormais décliner de plus en plus, décroître comme cette arani, et comme elle réduite à rien. Bhagavat dit encore :

« Comme un songe qui n'apporte à un homme endormi que de vaines images, cesse au réveil de lui faire illusion, ainsi la Nature ne peut plus désormais opprimer celui qui, après en avoir reconnu l'essence, s'est uni de cœur avec moi et trouve son bonheur en lui-même ». (3)

La Nature n'est guère qu'un cauchemar dont on sort avec joie, lorsque l'on reconnaît que l'on a été le jouet d'une vaine illusion à laquelle fort heureusement ne répondait aucune réalité. Toutefois, il n'y a que le *Yogin* à savoir ainsi ce qu'il en est, mais seulement lorsqu'il est arrivé au dernier, au plus haut degré de cette perfection que vaut la méditation sur l'inanité des choses de ce monde. Parvenu à cette hauteur, l'ascète s'aperçoit que Dieu seul existe, qu'il n'y a rien en dehors de Bhagavat : « Alors, dit celui-ci, dans un langage expressif, il obtient le salut éternel qu'on ne trouve qu'en moi et *où s'arrête le rire de la Mort.* » (4)

1. *Ibid.*, 19.
2. 3, XXVII, 23.
3. *Ibid.*, 25 et 26.
4. *Ibid.*, 30.

A qui Bhagavat parle-t-il ainsi? A Devahûti, sa mère; il avait voulu, sous le nom de Kapila (1), naître d'elle et de Kardama. Devahûti le reconnut pour ce qu'il était véritablement, et comme elle ignorait ce qu'elle devait penser de lui, le Purusha suprême, et de cette fameuse Prakriti qu'on lui donnait parfois pour rivale, et même pour ennemie, à lui, le Tout-Puissant, elle voulut savoir la vérité et se mit de la sorte à l'école de son fils.

Sous cette forme dialoguée, le Bhâgavata agite devant nous l'éternel problème de l'*advaita* et du *dvaita* pour lequel, je le répète, se sont passionnés et se passionnent encore, dans l'Inde, et même ailleurs, non seulement les esprits spéculatifs, les dialecticiens qui n'y voient qu'une sorte de joute, de gymnastique intellectuelle, mais des foules entières, des masses de fidèles adorateurs de Bhagavat qui se demandent avec anxiété s'ils existent ou s'ils n'existent pas, si leurs âmes sont des chimères auxquelles ne répond aucune réalité, des sortes de songes, sinon creux, du moins vides, ou si, au contraire, elles font partie du grand tout, de l'universel Pan. Le Bhâgavata est comme l'écho de tous les doutes, de toutes les contradictions qui traversent le cerveau des peuples dont il fait aujourd'hui encore la pâture intellectuelle et morale; c'est ce qui sauve du ridicule ces rapsodies qui nous paraissent si pauvres, parfois, si misérables même.

Tout à l'heure, Bhagavat nous indiquait le moyen de nous soustraire au cauchemar de la Prakriti, ce moyen c'est l'*union* de cœur avec lui, le *Yoguisme*, car le terme de *Yoga*, comme celui de *jugum* qui lui correspond, signifie lien, union. Par suite, non seulement le Paramâtman peut se délivrer des entraves de la Prakriti, mais nos jîvâtmans eux-mêmes peuvent et doivent s'y soustraire, s'y dérober par la claire vision en Bhagavat de la réalité. Ils reconnaîtront alors la vérité de cette autre parole divine :

« L'Esprit, ce spectateur interne, est distinct des éléments, des sens, de la Personnalité, comme Brahme l'est de l'âme individuelle et Bhagavat de la Nature. » (2)

L'*Esprit*, *Brahme*, *Bhagavat*, trois noms différents d'un seul et même Dieu. La Nature, dans ce passage, est opposée, non plus au Purusha des partisans du Sâmkhya ou Dualisme, mais à

1. Cette réfutation du dualisme placée par le poète dans la bouche de Vishnu-Kapila est remarquable. Notez que le Sâmkhya passe pour être, sous l'une de ses formes, car il en a au moins deux, l'œuvre d'un philosophe nommé, lui aussi, Kapila. C'est intentionnel, notre poète a trouvé piquant de réfuter Kapila par Kapila!

2. 3, XXVIII, 41.

Bhagavat, le Dieu unique et universel du Vedânta, du non-dualisme panthéistique. Malgré ses écarts, d'ailleurs plus apparents que réels, notre auteur revient toujours à l'unité de l'essence divine. S'il lui arrive d'exalter la Prakriti, de l'égaler au Purusha, c'est pour nous dire qu'au fond elle n'est pas autre que le Purusha lui-même, que son *énergie*.

Kapila dit encore à sa mère, dans ce très curieux dialogue auquel j'emprunte la plupart de ces citations :

« Ce n'est qu'après avoir triomphé de la Nature, si difficile à vaincre, de cette énergie divine à laquelle il est uni, et qui est ce qui existe comme ce qui n'existe pas, que l'Esprit se repose au sein de sa véritable forme. » (1)

L'expression bizarre *sadasat :* le *étant* et le *n'étant pas* doit s'entendre du monde accessible aux sens et de celui qui ne leur est pas accessible. C'est tout ce qui existe par suite ; mais la Prakriti n'épuise ainsi la conception de l'Être qu'à la condition de s'identifier avec Bhagavat dont elle est l'énergie, ne l'oublions pas. Le poète désigne couramment ce dernier par le terme Sadasat que nous lisons ici. Le repos dont il est question, c'est celui que Dieu, ce même Bhagavat s'accorde, lorsqu'il a réprimé la Prakriti ; c'est-à-dire sa passion créatrice, et qu'il s'est par suite dompté lui-même.

Sans doute le lecteur pourrait se demander, en présence de ces contradictions apparentes, si le poète n'hésite pas entre le dualisme et le non-dualisme. Comme s'il eût prévu cela, Vopadeva ou de quelque nom qu'on l'appelle, prend soin de le mettre en garde dès le début du Bhâgavata où il s'exprime ainsi :

« Les sages qui connaissent les principes appellent Vérité la science qui n'admet pas la dualité. » (2)

Nous voici prévenus, c'est à nous de ne pas l'oublier, non plus que ce que l'auteur ajoute immédiatement après :

« Ce principe est nommé par les uns Brahma, par les autres Paramâtman, par ceux-là Bhagavat. Mais les solitaires qui ont de la foi et dont la dévotion fondée sur la Çruti est alimentée par la science et le renoncement, voient dans leur propre âme ce principe qui est l'Esprit. »

La *Çruti*, c'est la Révélation consignée dans les Saintes Écritures, dans les Védas surtout. Le *jîvâtman* ou l'âme individuelle,

1. *Ibid.*, 44.
2. 1, II 11 et 12.

celle de chacun de nous, n'est autre que l'Ame Suprême ou le *Paramâtman*, mais l'Ame Suprême endormie au sein de la Matière, s'ignorant, et croyant dès lors à une distinction qui n'existe pas.

Le poète nous raconte, à ce sujet, la très curieuse histoire d'un Jîvâtman personnifié par la fille d'un certain roi Vidarbha, mariée au prince Malayadhvaja, et du Paramâtman caché sous la figure d'un Brahmane. C'est la démonstration de la *Vérité* qu'il ne cesse, au fond, de nous présenter sous toutes les formes, même sous celle du dualisme, mais d'un dualisme interprété à sa manière, savoir qu'il n'y a qu'une essence, l'essence divine.

Malayadhvaja venait de mourir. Sa veuve désolée dressa un bûcher, y mit le feu et s'apprêta tout en larmes à y monter pour se laisser brûler avec le cadavre :

« A ce moment, un Brahmane, *maître de lui-même*, qui avait été autrefois son ami, vint consoler par ces paroles, sereines et belles, la reine qui pleurait : — Qui es-tu, lui dit-il, de qui es-tu la fille, et quel est cet homme étendu sur lequel tu gémis ? Reconnais-tu en moi un ami avec lequel tu as eu, dans le principe, des relations d'amitié ?... Tu me quittas pour chercher un endroit où t'établir, tu partis emportée par le désir des jouissances terrestres. »

Sans doute la princesse ne se rappelait rien de ce passé. Le Brahmane insiste et précise :

« Nous fûmes autrefois deux cygnes, amis l'un de l'autre, et nous nous ébattions sur le lac Mânasa ; nous restâmes mille ans sans demeure fixe. Ayant un jour abandonné ton ami, tu descendis sur la terre, poursuivi par la pensée des jouissances grossières, et en parcourant le monde, tu trouvas une résidence habitée par une certaine femme qui se l'était construite. »

Cette femme, c'était Mâyâ, l'Illusion, et la ville dont il s'agit, et dont le poète s'attarde à faire une description ultra fantaisiste, avec ses neuf portes, ses trois remparts, etc. (1), c'est le corps humain. Le Jîvâtman qui désertait ainsi le lac paradisiaque du Mânasa pour s'incarner, prit la forme d'un homme et il épousa cette femme ; il s'appela Puramjana et elle Puramjanî, c'est-à-dire celui, celle qui habite la ville. Le Brahmane continue de redire à la princesse sa propre histoire qu'elle avait oubliée.

1. On pourrait comparer cette description avec celle que l'*Ecclésiaste* (XII,2, etc.) donne du même corps humain. Il y aurait plus d'un rapprochement curieux à faire.

« Séduit par cette belle femme, tu ne te souvins plus, dans cette ville, au sein des plaisirs, de ce que tu avais appris; et c'est l'attachement que tu as eu pour elle qui t'a réduit à l'état misérable où tu te trouves en ce moment. Tu n'es pas la fille du Vidarbha, et ce prince n'est pas plus ton époux que tu n'étais celui de cette Puramjanî qui te retint captif dans la ville aux neuf portes. C'est un effet de l'Illusion créée par moi (Paramâtman) que tu aies cru être autrefois un homme, et que tu te croies aujourd'hui une femme : tu n'es pas plus l'un que l'autre, car nous sommes deux purs esprits dont tu vas reconnaître la voie. Je suis ce que tu es, et tu es ce que je suis; vois-le : tu n'es pas autre que moi et les *Kavis* (1) n'aperçurent jamais entre nous deux la plus petite différence. Tel qu'un homme se voit double, quand il regarde dans un miroir, ou dans les yeux d'un autre, telle la différence entre nous deux. »

Le poète conclut :

« Ainsi réveillé par l'Esprit, l'Esprit qui se trouvait uni au cœur, rentrant en possession de sa nature, recouvra la mémoire qu'il avait perdue pour s'être séparé de son ami. » (2)

Ici nous sommes en présence d'un calembour, comme les Hindous les aiment tant, nous en avons déjà fait la remarque. Le même mot *hamsa* signifie en même temps cygne, ou plutôt héron, et Être suprême. De là les deux cygnes qui nagent dans l'étang et cet Esprit suprême qui se retrouve en double dans le Brahmane et la veuve de Malayadhvaja.

Il est donc bien entendu que l'essence divine est une, bien qu'elle paraisse multiple dans les jîvâtmans ou âmes individuelles, et qu'étant une, elle est partout et rien n'existe qu'elle; en sorte que ce long passage, comme la plupart des textes précédemment cités, établit autant le panthéisme que l'unité de l'essence divine.

Cette identité entre le Paramâtman et le Jîvâtman, le prince défunt la connaissait bien, et c'est ce qui lui valut le salut final.

« (Malayadhvaja), éclairé par le flambeau de la science pure et resplendissante de toutes parts..., voyant son âme au sein du suprême Brahme et le suprême Brahme dans son âme, effaça jusqu'à (la différence de) cette (double) vue et fut affranchi du monde. » (3)

1. Les poètes sacrés qui recevaient du ciel leurs inspirations.
2. 4, XXVIII, 50, etc.
3. *Ibid.*, 43.

Pour être sauvé, l'homme doit donc reconnaître qu'il ne fait qu'un avec Dieu et que Dieu est un. Jusqu'à ce qu'il arrive à cette science, il erre dans les ténèbres d'un dualisme trompeur et fatal (1).

Dans le chapitre vingt-sixième du cinquième livre, le poète, après avoir dépeint les trois mondes dont se compose l'univers, conclut:

« L'ascète qui a entendu décrire les deux formes de Bhagavat, celle qui est matérielle et celle qui est immatérielle, doit par la pensée amener la seconde au dedans de son *âtman* qu'il aura dompté en restant dans la première. » (2)

En d'autres termes, le solitaire, car seul il peut arriver là, après avoir, durant cette vie matérielle et périssable, dompté son jîvâtman, c'est-à-dire vaincu ses passions et triomphé de ses sens, achèvera de se sauver en ne pensant plus qu'au Paramâtman, la forme immatérielle de Dieu, celle qui lui est propre et qui seule est durable.

Se débarrasser de la matérialité, si je puis ainsi parler : tel est le secret du salut; c'est à ce prix que l'on rejoindra, en s'y perdant, l'essence unique de Bhagavat.

N'est-ce pas un peu la doctrine enseignée par Virgile en si beaux vers, au VIe chant de l'Énéide (724 et seq.) Le passage entier serait à relire. D'après le poète mantouan, les âmes doivent se dégager complètement de leur gangue matérielle, pour rejoindre l'Ame universelle d'où elles émanent, ce qu'il exprime encore dans les Géorgiques, au sujet des abeilles dont il vient de dépeindre les merveilleux instincts.

His quidam signis, atque hæc exempla secuti,
Esse apibus partem divinæ mentis et haustus
Æthereos discere : Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum :
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas :
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia ; nec morti esse locum... (3).

Pythagore, Platon, Zénon, professaient l'existence d'une Ame unique, d'où émanaient et où retournaient toutes les âmes.

1. Cf. premier article *Revue des Sciences*, etc., p. 277: « Si l'homme oubliant Brahme, etc. »

2. 5, XXVI, 39. J'aurais dû avertir plus tôt le lecteur que mes citations sont empruntées, pour la partie du Bhâgavata qu'il a traduite, à l'édition donnée par Burnouf, et sortie des presses de l'Imprimerie royale (1840-47).

3. *Georg.*, IV, 219-226.

Le Purusha du Sâmkhya peut être rapproché de l'Esprit, *Mens*, dont parle Virgile dans le passage de l'Énéide auquel je me permets de renvoyer le lecteur et que, à cause de sa longueur, je ne transcris pas ici. La Prakriti serait le monde matériel, *moles*; deux principes qui agissent de conserve, comme dans le dualisme populaire de l'Inde, bien qu'étant, au fond, opposés l'un à l'autre, et qu'à la fin l'un doive disparaître devant son rival. Hommes, quadrupèdes, volatiles, monstres marins, tous les germes vivants, en un mot, ont une commune origine : *igneus vigor et cælestis origo*. Pour que cette étincelle immatérielle et divine qu'est l'âme de l'homme, par exemple, rejoigne son foyer, il lui faut se débarrasser de tout élément matériel et grossier, du *sthâla*, comme s'exprime le poète hindou, qui l'oppose au *sûkshma*, à l'élément immatériel et subtil. Mais afin de se délivrer de cet alliage compromettant, l'âme doit passer par des épreuves d'outre-tombe qui varient suivant la nature et l'épaisseur des scories qui la souillent, c'est-à-dire suivant la gravité des fautes qu'elle a à expier; de là, l'expression énergique d'Anchise, un habitant des Champs-Élysées pourtant, qui, semble-t-il, n'avait qu'à jouir : *Quisque suos* patimur *Manes*. Lorsque le pur métal a retrouvé sa netteté première, quand l'expiation est complète, ce qui exige un long temps,

> Donec longa dies, perfecto temporis orbe,
> Concretam exemit labem, purumque reliquit
> Æthereum sensum atque auraï simplicis ignem,

une autre existence terrestre commence; la roue, *rota*, celle de la transmigration, du Samsâra, reprend son branle qui, dans Virgile, semble ne devoir jamais s'arrêter définitivement, tandis que pour les Hindous, elle cesse enfin de tourner, lorsque le jivâtman, le cercle des renaissances parcouru, rejoint l'Être unique et suprême d'où il émane et avec lequel il se confond désormais.

Pour Lucrèce, le monde est formé d'une réunion fortuite d'atomes, et il périra, corps et âme, lorsqu'aura lieu leur dislocation, leur séparation. L'âme est matérielle comme le corps auquel, par suite, elle ne saurait survivre. Si donc l'Être unique de Virgile se rapproche de celui de l'Inde védantique, il n'en est pas ainsi de l'Être imaginé par Lucrèce d'après Épicure. Lucrèce, pour permettre à ses atomes d'évoluer, et ne point les condamner à une éternelle immobilité, avait trouvé cette merveilleuse inven-

tion : le *vide*, c'est-à-dire le rien, de sorte que, des deux éléments sur lesquels repose ce système, l'un au moins n'existe pas. Le dualisme du poète latin se résout, lui aussi, dans une sorte de monisme ou de non-dualisme ; mais à la profonde différence du Bhâgavata, qui veut que cet être unique soit immatériel, les atomes de Lucrèce sont matériels. Pour le poète hindou, l'Esprit seul existe, la matière n'existe pas, tandis que pour le poète latin, l'unique réalité, c'est la matière (1).

Après avoir démontré l'erreur fondamentale du *dvaita*, Vopadeva revient à l'*advaita* comme à la seule doctrine philosophique digne de ce nom ; que cette Essence, cette Divinité unique s'appelle Vishnu, Çiva ou mieux Brahme, cela importe peu. C'est ce qu'il proclame définitivement au dixième livre, après avoir feint, une dernière fois, de revenir au dualisme. Il dit des deux frères Râma et Krishna ou *Mukunda*, comme on l'appelle ici :

« Râma et Mukunda sont la double matrice contenant le germe de toutes choses, les deux principes primordiaux, l'Esprit et la Nature ; pénétrant au sein des êtres, ils règnent en eux, etc. » (2)

Or, il se trouve que les deux frères sont le double avatar de Bhagavat ou de Vishnu (3), mais la portion incarnée dans Râma est bien moindre que celle incarnée dans son jeune frère ; aussi celui-ci représente-t-il le Purusha et celui-là la Prakriti ; or qui ne voit qu'au demeurant Purusha et Prakriti sont la même chose ; l'un et l'autre étant deux portions du même Dieu, ou mieux, que le terme de Prakriti ne répond plus à rien désormais, qu'il ne reste plus que le Purusha ou l'Esprit ? C'est ce que proclame immédiatement après l'auteur du Bhâgavata :

« Rien de ce qui se voit ou s'entend, de ce qui a été, est ou sera, de ce qui est fixe ou mobile, grand ou petit, rien absolument qu'on puisse désigner par un nom n'existe que le *seul* Acyuta (4) : il est tout, parce qu'il est la suprême réalité. » (5)

J'arrête ici cet article déjà trop long, peut-être, mais que j'aurais pu allonger indéfiniment, si j'avais voulu recueillir tous les

---

1. Sur la formation de l'univers par le concours fortuit des atomes, lire le Ve livre du *De Naturâ rerum*.

2. 10, XLVI, 31.

3. Râma est la dix-neuvième incarnation du Dieu et Krishna la vingtième et dernière. Toutes deux sont contemporaines, puisque les deux frères vivaient en même temps.

4. L'*Immuable*, l'une des nombreuses épithètes de Vishnu.

5. *Ibid.*, 43.

témoignages du Bhâgavata, en faveur de l'unité de l'Essence divine. Les passages que j'ai cités sont plus que suffisants pour convaincre le lecteur que l'auteur de ce poème philosophico-théologique ne cesse de proclamer le Védantisme, ou l'*advaita*, comme la vraie doctrine.

Nous verrons prochainement ce qu'est chez lui le dogme de la Trinité et s'il ressemble au dogme catholique.

A. Roussel
Professeur à l'Université.

Fribourg (Suisse).

La Philosophie et la Foi dans l'œuvre d'Abélard

Pour les esprits modernes, Pierre Abélard n'est plus seulement, comme pour les « philosophes » du XVIIIe siècle, un héros de roman; il est le représentant le plus ardent, le plus original et peut-être le mieux doué, de la philosophie et de la théologie du XIIe siècle. Bien des problèmes ont été agités et renouvelés par le génie d'Abélard; mais en aucune question son influence n'a été plus féconde et plus durable qu'en celle des rapports mutuels entre la foi et la raison, de l'application de la philosophie à la théologie. « Sans doute, écrit Victor Cousin, avant Abélard on trouverait quelques rares exemples de cette application périlleuse, mais utile, dans ses écarts mêmes, au progrès de la raison; mais c'est Abélard qui l'érigea en principe; c'est donc lui qui contribua le plus à fonder la scolastique; car la scolastique n'est pas autre chose (1) ». Ce jugement a été récemment confirmé dans l'excellent travail de M. l'abbé Émile Kaiser (2). Le problème qui nous préoccupe ici, les relations entre la foi et la science chez Abélard, y est traité avec l'amplitude que comporte une monographie. On nous permettra donc d'emprunter plusieurs conclusions à cet ouvrage et d'y renvoyer le lecteur désireux de plus de détails.

I.

ABÉLARD ET SON TEMPS.

Pierre Abélard est né en 1079, au Pallet en Bretagne. Il devait exercer sur son temps une influence comparable à celle que

1. Victor Cousin. *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, p. III. Paris, 1836.

2. Émile Kaiser : *Pierre Abélard critique*. Thèse de doctorat. Fribourg en Suisse, 1901.

ses compatriotes modernes Félicité de Lamennais et Ernest Renan exercèrent sur la pensée du XIXe siècle. Son père, un gentilhomme lettré, lui inspira, dès l'âge le plus tendre, un grand amour de la science et lui fit fréquenter les plus célèbres écoles de dialectique. Roscelin et Guillaume de Champeaux furent ses maîtres — et aussi ses adversaires. — Tout jeune encore, Abélard fonda, sur la Montagne Sainte-Geneviève, une école rivale de celle de Saint-Victor et y attira par son éloquence de nombreux élèves (1). La vie de l'ardent dialecticien du Pallet fut très mouvementée. Il fut tour à tour héros d'un roman d'amour, théologien condamné pour une hérésie trinitaire, et enfin moine de Cluny. Il mourut, en 1142, pénitent de toutes ses erreurs et admiré par Pierre le Vénérable (2).

Les ouvrages d'Abélard reflètent les vicissitudes de sa vie, et celle-ci nous permet de mieux en saisir la doctrine et d'en expliquer certaines contradictions plus apparentes que réelles. Abélard est de la lignée des docteurs raisonneurs, du néo-platonicien Scot Érigène et du dialecticien Roscelin. Élève de ce dernier, Abélard est nominaliste, mais d'un nominalisme très spécial, qu'on a appelé conceptualisme et qui fait dire à M. de Wulf, avec quelque optimisme peut-être, que « sa théorie est une étape définitive vers le thomisme; elle est exacte et incomplète (3). » L'universel qu'il définit « quod de pluribus natum est praedicari (4) » « n'est pas le mot, la voix, mais le discours, sermo (5) »... Ces concepts universels « embrassent les choses réelles, de sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes; car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent; au sens propre ce serait dire qu'ils sont substances et l'on veut dire

1. Cf. *Historia calamitatum*. Le R. P. H. Denifle fait remarquer à ce propos qu'Abélard contribua le plus à attirer un grand nombre d'écoliers à Sainte-Geneviève et à Paris et qu'il prépara ainsi indirectement la future Université dont Sainte-Geneviève, en raison de son activité, marque une forme de transition. Cf. *Die Universitaten des Mittelalters*. B. I, p. 677. Berlin, 1885.

2. Voir la belle lettre de Pierre le Vénérable à Héloïse pour lui annoncer la mort d'Abélard, apud Hauréau. *Hist. de la Philosophie scolastique*. Première partie, p. 388, 389. Paris, 1872.

3. M. de Wulf. *Histoire de la Philosophie médiévale*, p. 203. Louvain, 1900.

4. Ch. de Rémusat. *Abélard*, t. II, p. 104. Paris, 1845. — Dans cet ouvrage se trouvent quelques extraits des *Glossulae super Porphyrium* d'Abélard — mais quelquefois seulement en traduction française. — Sur le conceptualisme d'Abélard, voir aussi Kaiser, *op. cit.*, p. 217-220.

5. De Rémusat, *l. c.*, p. 105.

seulement que les objets qui donnent lieu aux universaux subsistent (1). » Nous regrettons avec Uberweg-Heinze (2) que Rémusat n'ait pas donné le texte latin du passage d'Abélard qu'il cite : peut-être y verrait-on si le philosophe du Pallet voulait dire oui ou non que l'universel existe « fondamentalement » dans les choses. D'ailleurs il est à remarquer que le sabellianisme de notre dialecticien s'explique mieux dans l'hypothèse du conceptualisme. Aussi bien, pour qu'il pût défendre le réalisme modéré, l'éducation aristotélicienne d'Abélard était insuffisante ; il ne connaissait de l'œuvre du Stagirite que deux traités de logique, celui des Prédicaments et celui de l'Interprétation (3), avec leur commentaire par Boèce et le commentaire de l'Isagoge de Porphyre par le même (4).

Nous avons essayé de caractériser brièvement la position d'Abélard dans la querelle des universaux, parce qu'elle jette une lumière particulière sur tout son système et nous permettra de pénétrer plus avant son opinion sur les rapports entre la foi et la raison. Pour cette question, Abélard s'efforcera de tenir la balance égale entre les excès des dialecticiens et ceux des mystiques ; comme dans le problème des universaux, « il a le mérite de l'heureux abandon de quelques positions extrêmes et indéfendables (5). »

Un autre renseignement sur les sentiments d'Abélard à l'égard de l'autorité scripturaire et patristique nous est donné par le traité intitulé *Sic et Non* « Le pour et le contre ». Jusqu'ici les théologiens avaient puisé, la plupart du temps sans aucune critique, dans le trésor de l'Écriture et des Pères. Abélard est convaincu de l'importance de la tradition théologique, mais pour faire ressortir la nécessité d'une méthode plus rationnelle dans les citations des autorités, il rapporte systématiquement dans le *Sic et non* les textes pour et contre que fournissent l'Écriture et les Pères pour de nombreuses questions théologiques. Par l'opposition de ces témoignages contradictoires, le philosophe du Pallet, s'il a peut-être l'arrière-pensée, comme le croit M. Vacandard, de diminuer « le respect exagéré témoigné par certains maîtres de l'école traditionnelle au texte, quel qu'il soit, des Pères et

1. De Rémusat, *l. c.*, p. 109.
2. Uberweg-Heinze. *Geschichte der Philosophie*, p. 192.
3. Kaiser, *op. cit.*, p. 7. ssq.
4. Kaiser, *op. cit.*, p. 17, seq.
5. Uberweg-Heinze, *op. cit.*, p. 192.

des Docteurs des premiers siècles (1), » ne veut pas cependant « renverser l'autorité légale de la tradition (2). » Il écrit, c'est lui qui le dit, « pour provoquer ses jeunes lecteurs à s'exercer avec ardeur à la recherche de la vérité et les rendre plus pénétrants par cette investigation (3). De plus, il s'efforce de concilier les contradictions apparentes de ces textes en leur appliquant les règles (4) d'une saine critique, qu'il a exposées dans sa préface.

D'ailleurs, ces préoccupations critiques ne diminuent point le respect d'Abélard pour l'Écriture ni pour les Pères : « S'écarter des écrits canoniques, nous dit-il lui-même, est hérétique » (5) et jamais il n'avance une thèse sans la corroborer du témoignage des Pères. Cette méthode de l'examen du pour et du contre, inaugurée par Abélard, resta la base de toutes les discussions philosophiques, théologiques et de droit canon de l'époque suivante (6) : le *Sic et Non* devint le modèle de tous les livres de Sentences et peut être considéré comme la première synthèse à peu près complète de théologie positive (7). Sur le rôle qu'Abélard fait jouer à la raison dans les choses divines, deux autres ouvrages très importants, la *Theologia Christiana* et l'*Introductio ad Theologiam*, fournissent des renseignements encore plus précis, que nous exposerons d'une façon systématique dans le paragraphe suivant. Aussi bien, c'est surtout à propos de ces deux ouvrages qu'il ne faut pas perdre de vue les circonstances historiques dans lesquelles ils ont été écrits; en n'en tenant pas compte on s'exposerait à faire d'Abélard un rationaliste conscient — plusieurs de ses historiens l'ont fait (8) — ou même, ce qui paraît étrange, un fidéiste.

---

1. Vacandard. *Vie de saint Bernard*, vol. II, p. 138. Paris, 1897.

2. Deutsch. *Peter Abälard*, p. 162. Leipzig, 1883. Cf. Kaiser, *op. cit.*, page 41.

3. P. L., t. 178, col. 1349, A.

4. Voir ces règles chez Kaiser, *op. cit.*, p. 49, ssq.

5. P. L., t. 178, col. 1348, A. Voir aussi 1347, C.

6. Denifle. *Archiv für Litt. u. Kirchengeschichte des Mittelalters*. Bd. I, p. 613-621. Berlin, 1885.

7. J. Turmel. *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente*, p. XXVI. Paris, 1904.

8. Von Hertling. Article *Abälard* dans Wetzer u. Welte's, *Kirchenlexikon*, t. I, col. 17. Freiburg i. Br., 1882. « Durch seine Auffassung des Verhæltnisses von Glauben und Wissen tritt Abälard völlig aus der Reihe der kirchlich gesinnten Scholastiker heraus. »

M. de Wulf. *Hist. de la philos. médiévale*, p. 203. « Abélard s'inspire d'un principe anti-scolastique, le rationalisme. » — Überweg-Heinze, *op. cit.*, p. 196.

Le péripatéticien du Pallet, nous l'avons déjà dit, était d'un tempérament ardent et tous ses écrits portent plus ou moins le caractère polémique. Tantôt, comme dans la *Theologia Christiana*, il lutte « contre les véhémentes attaques des philosophes (1) » et les abus de la dialectique; tantôt, comme dans l'*Introductio ad Theologiam*, il se défend à coups de syllogismes contre les accusations des théologiens mystiques. En vérité, Abélard, quoi qu'il écrive, est toujours féru de dialectique; mais, n'oublions pas qu'il vivait en un siècle de foi profonde et que, malgré ses errements de toute nature, il entendait rester bon catholique. Cette foi catholique, il la sent menacée par les erreurs trinitaires de Roscelin. Pour la défendre, et peut-être aussi pour montrer qu'il ne fait pas cause commune avec son ancien maître, il écrit sa *Theologia Christiana*, où il plaide vigoureusement la cause de la foi contre les abus de la dialectique, dont le trithéisme de Roscelin lui rendait présents les tristes fruits. « Eh quoi! s'écrie-t-il, Dieu devrait se soumettre aux règles établies par la philosophie? Non, il les brise et en montre la vanité à chaque miracle. La guérison d'un aveugle n'est-elle pas en contradiction avec cette règle d'Aristote: « Neque enim cœcus factus rursus videt? » Et la maternité divine de Marie ne contredit-elle pas cette autre règle: « Si peperit, cum viro cucubuit » (2)? En effet « il doit suffire à la raison de savoir que l'intelligence humaine ne peut comprendre Celui qui dépasse de beaucoup toutes choses et qui excède en tout les forces de la discussion et de la compréhension humaine (3); » car « ne vouloir acquiescer qu'aux vérités manifestes aux sens ou à la raison humaine, c'est vouloir détruire la foi et l'espérance, qui l'une et l'autre ont pour objet les choses invisibles (4). » Et, un peu plus loin, Abélard, opposant les théologiens mystiques à Roscelin, prend à son compte le texte de saint Grégoire : « Nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum » (5), et il finit son plaidoyer

1. *Theol. Christ.* P. L., t. 178, col. 1170 et 1212. — Edit. Cousin, II, 404 et 483. *Introductio.* P. L., t. 178, col. 989. — Cousin, II, p. 12.

2. P. L., t. 178, col. 1245, C-D. — Edit. Cousin, *Abael. oper.*, II, p. 481-482.

3. P. L., t. 178, col. 1224, B. — Edit. Cousin. *Abael oper.*, II, p. 460.

4. Edit. Cousin. *Abael. oper.*, II, 459. — P. L., t. 178, col. 1223-1224. « Perpende quisquis es, quanta præsumptio sit..., nec aliter acquiescere velle, donec ea quæ dicuntur, aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta, quod est penitus fidem et spem tollere, cum utramque de non apparentibus esse constet. »

5. P. L., t. 178, col. 1226, B. — Edit. Cousin. *Abael oper.*, II., p. 462.

par ces paroles du prophète Isaïe dont saint Anselme avait fait son programme : « Nisi credideritis non intelligetis » (1). Ce n'est pas là le langage d'un rationaliste, mais bien d'un théologien orthodoxe en désaccord avec les hardiesses dialectiques de Roscelin.

Si dans la *Theologia Christiana*, il appuie surtout sur la foi et l'impénétrabilité des mystères, c'est qu'il lutte contre l'abus du raisonnement philosophique. Dans un autre ouvrage, l'*Introductio ad Theologiam*, il plaidera la cause de la raison, — de la raison appliquée aux problèmes théologiques — contre les accusations que porte contre elle le groupe mystique. Ces théologiens, si nous en croyons Abélard, cherchent à couvrir leur incapacité en recommandant une foi ardente et aveugle (2). Contre leur opinion étroite sur le rôle de la raison dans l'acte de foi, Abélard fait parler les Pères, saint Augustin et surtout saint Grégoire, qui affirment tous qu'une foi solide ne s'engendre et ne se défend que par le raisonnement. S'il en était autrement, ajoute notre dialecticien, la foi d'aucun peuple, quelque grandes faussetés qu'elle enseignât, ne saurait être repoussée, et les païens pourraient nous répondre, si nous attaquions leur idolâtrie : « Notre superstition, vous n'avez pas le droit de nous la reprocher; nous croyons, comme vous, sans raisonner (3). »

Lorsqu'il s'agissait d'attaquer le dialecticien Roscelin, Abélard employait les arguments et jusqu'à l'autorité des théologiens mystiques. Maintenant qu'il doit se défendre contre les accusations de ces mêmes théologiens, il n'hésite pas à changer de tactique et à s'appuyer sur les raisonnements de la philosophie. Il exalte la dialectique, l'appelle « la science des sciences » (4), et veut qu'on l'emploie pour défendre la foi (5), pour persuader l'hérétique (6), pour conduire à la foi en montrant les motifs de crédibilité (7), et même pour donner une certaine connaissance du mystère (8).

Cependant, quoique Abélard, dans la *Theologia Christiana*, plaide surtout la cause de la foi et que, dans l'*Introductio*,

1. *Theol. Christ.* Cousin, II, 462, ou P. L., t. 178, col. 1226.
2. *Introductio ad Theologiam.* Cousin. *Abael. op.*, II, 73, 79.
3. Edit. Cousin. *Abael. op.*, II, 78.
4. *Ibid.*, II, p. 67-68.
5. *Ibid.*, II, 67.
6. *Ibid.*, II, 75, 77.
7. *Ibid.*, II, 78.
8. *Ibid.*, II, 79.

il fasse ressortir avant tout l'importance du raisonnement en théologie, il ne faudrait pas croire qu'il le fît exclusivement. On trouve, dans la *Theologia Christiana*, dans le deuxième livre notamment, des pages entières en faveur de la raison (1); et l'*Introductio*, bien qu'elle soit dirigée contre le groupe plus ou moins fidéiste des mystiques, affirme, au moins en théorie, en plusieurs endroits, que le mystère est incompréhensible à la raison humaine (2). Ces quelques considérations historiques nous montrent que, pour le difficile et important problème des rapports entre la raison et la foi, l'ardent et génial philosophe du Pallet s'efforce de rencontrer le juste milieu entre le fidéisme, plus ou moins prononcé, des théologiens mystiques, et les tendances rationalistes de Roscelin, comme il cherche à concilier, — sans y réussir complètement, — le nominalisme et le réalisme outré.

De ces efforts sortit une théorie intéressante sur les relations entre le domaine révélé et le domaine rationnel, entre la théologie et la philosophie; théorie que nous exposerons avec plus de détails dans le paragraphe suivant. Nous y verrons un progrès notable sur l'opinion des prédécesseurs d'Abélard et de beaucoup de ses contemporains mystiques. Ce progrès cependant est encore trop récent pour exclure tout excès dans l'application de la théorie aux mystères. Le troisième paragraphe de ce chapitre nous persuadera que *pratiquement* Abélard, poussant trop loin son ardeur apologétique, ne s'est pas contenté de défendre le mystère de la Trinité, mais qu'il en a voulu *prouver* l'existence par la seule raison.

II.

LA THÉORIE D'ABÉLARD SUR LES RAPPORTS ENTRE LA FOI ET LA RAISON.

Abélard est avant tout un dialecticien; mais, toujours en lutte plus ou moins ouverte avec les théologiens mystiques, il ne laisse pas d'être influencé par eux. Et, s'il approuve la science, « compréhension de toutes les choses qui sont » (3), s'il veut

1. *Theol. Christ.*, 464. « Doctores ecclesiastici sæculares quoque artes, ipsam præcipue dialecticam, sacræ Scripturæ admodum necessarias perhibent. »

2. *Introd.* Cousin, II, 67, 92, 97.

3. *Introductio*, éd. Cousin, *Abael. op.*, t. I, p. 72.

résister aux sophismes de ceux qui en abusent (1), il rappelle aussi au savant qu'il n'a rien qu'il n'ait reçu de Dieu, que la sagesse n'entrera pas dans une âme mal disposée, ni n'habitera dans un corps soumis au péché (2). Abélard recommande donc d'imiter les sages de la Grèce, Socrate et tant d'autres, dont la vertu égalait la science; seulement, vivant en un siècle chrétien, et chrétien lui-même, le philosophe du Pallet exige, en plus de la vertu naturelle, la foi; non point, comme certains théologiens mystiques, une foi aveugle, ennemie de tout raisonnement, mais une foi éclairée et fondée sur les motifs de crédibilité que la raison permet de saisir.

En effet, nous dit-il, personne n'ignore que c'est l'étude rationnelle, plus que la sainteté, qui a fait faire des progrès aux hommes instruits en la doctrine sacrée (3). C'est encore l'étude, ou autrement dit la dialectique, qui nous permet de résoudre les sophismes des hérétiques et de les combattre par la parole, puisque nous ne le pouvons par les miracles : « Ut qui non possimus factis, pugnemus verbis (4); » car les hérétiques, il faut les persuader par la raison plutôt que de leur arracher la foi de force (5). L'objection, tirée du mot de saint Grégoire : « Nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum, » n'est pas recevable. Car, « si l'interprétation qu'on en a donnée était vraie, saint Grégoire serait en opposition avec lui-même et avec tous les saints Docteurs qui ont recommandé l'usage de la raison pour établir et défendre la foi. D'ailleurs, à ceux qui doutaient du fait de la résurrection, saint Grégoire opposait des arguments de raison, quoique, précisément sur cette question, il eût dit : « La foi perd son mérite, si la raison en donne la démonstration. » Cette manière d'agir ne proteste-t-elle pas contre l'opinion qu'on lui a imposée, à savoir qu'on ne doit pas raisonner sur la foi? Il n'a pas dit non plus que celle-ci perdait tout son mérite, lorsqu'elle était engendrée plutôt par l'argumentation rationnelle que par l'autorité divine et qu'on croyait une

1. *Introd.*, *ibid.*, 72. — *Theol. Christ.*, éd. Cousin, I, p. 449. — Cf. *Tract. de unitate et trinitate divina*, éd. Stölzle, p. 20 et 23. Fribourg en Brisgau, 1891.

2. *Theol. Christ. Abael. op.*, éd. Cousin, t. I, p. 456.

3. *Introd.*, *Abael. op.*, t. II, p. 72. « Nullos autem sacris litteris eruditos ignorare arbitror plus in sacra doctrina spirituales viros ex ipso scientiæ studio, quam ex religionis merito profecisse. »

4. *Introductio*, p. 73.

5. *Introd.*, p. 75. « Ratione quippe magis hæretici sunt coercendi quam potestate. »

chose non pas parce que Dieu l'a dite, mais parce que la raison était convaincue (1). »

Cette objection tirée de saint Grégoire avec la solution qu'Abélard en donne ne saurait, en aucune manière, comme M. Kaiser l'a solidement établi, servir de base pour prouver qu'Abélard fût un rationaliste (2). Mais, si elle n'exprime pas l'opinion personnelle du péripatéticien du Pallet sur les relations entre la foi et la raison, elle déclare, du moins, la nécessité de la dialectique pour défendre la foi, convaincre les hérétiques et conduire à la foi par les motifs de crédibilité.

Dans la *Theologia Christiana*, dirigée, et il est bon de s'en souvenir, contre les abus dialectiques de Roscelin, Abélard accumule texte sur texte pour humilier la raison. Dans l'*Introductio*, il avait dit que la science, plus que le mérite, aide à pénétrer la doctrine sacrée (3), ici, il écrit que l'on avance plus dans l'intelligence des choses divines par la sainteté de la vie que par la subtilité du génie (4); et, quant à la dialectique, il nous répète ces paroles de saint Ambroise : « Non in dialectica placuit Deo salvare populum suum; regnum enim Dei in simplicitate fidei est (5). » Aussi Abélard se demande-t-il, avec le pape Adrien,

1. En raison de son importance et des interprétations diverses dont il a été l'objet, nous donnons ce texte, — à part un changement de ponctuation, — tel qu'il se trouve dans V. Cousin. *P. Abael. op.*, t. II. *Introd.*, p. 78. Cf. aussi Kaiser, *op. cit.*, p. 81, seq. « Quod quidem si recipiatur, ipsum quoque Gregorium in his quæ antea de dictis ejus collegeramus sibimetipsi contrarium reperiemus; nec sibi tantum sed ceteris omnibus fere doctoribus sanctis, qui nos pariter cum ipso ad rationes fidei nostræ perquirendas seu reddendas adhortantur... Novimus quippe ipsum beatum Gregorium sæpius in scriptis suis, eos qui de resurrectione dubitant, congruis rerum exemplis vel similitudinibus ratiocinando ipsam astruere, pro qua tamen superius dixit, fidem non habere meritum cui humana ratio præbet experimentum. Nunquam hi quos rationibus suis in fide resurrectionis ædificare volebat, has ejus rationes, secundum ipsius sententiam, refellere poterant, secundum quam scilicet astruere dicitur nequaquam de fide humanis rationibus disserendum esse, qui nec hoc astruere dictis, ipse proprie exhibuit factis. Qui nec etiam dixit non esse ratiocinandum de fide, nec humana ratione ipsam apud Deum habere meritum, ad quam non tam divinæ auctoritatis inducit testimonium quam humanæ rationis cogit argumentum (,) nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur. » — Nous avons adopté l'interprétation de M. Kaiser (*op. cit.*, p. 81, ssq.) dont les bonnes raisons, ce nous semble, ont réduit à rien celles de MM. Michaud, Mignon, Vacandard et Deutsch. Le point de départ de ces interprétations erronées, il faut sans doute le chercher dans la fausse ponctuation de Cousin; — qui, séparant du reste du passage ce membre de phrase « nec quia Deus id dixerat creditur, etc... » fait d'Abélard un pur rationaliste.

2. Kaiser, *op. cit.*, p. 91.

3. *Op. Abael.*, éd. Cousin, t. II. *Introd.*, p. 72.

4. *Op. Abael.*, éd. Cousin, t. II; *Theol Christ.*, p. 456 : « Plus per intelligentiam apud Deum ex religione vitæ, quam ex ingenii subtilitate proficere. Alioquin Dominus sibi plus humanum ingenium quam sanctitatem vitæ placere ostenderet. »

5. *Ibid.*, *Theol. Christ.*, p. 452. — Cf. *Tract, de Unit. et Trinit.* Ed. Stölzle, p. 23-24.

si les Ariens n'ont pas emprunté à la philosophie tout ce qu'il y avait de décevant dans leur impiété : « Nonne ex philosophia omnem impietatis suae traxerunt colorem (1)? »

La contradiction paraît manifeste : dans l'*Introductio* Abélard avait affirmé la nécessité de la dialectique; dans la *Theologia Christiana*, il semble la dénigrer complètement. Cependant nous croyons qu'aucun de ces passages à tendances fidéistes ne cache de réelle contradiction. Pour le prouver, point n'est besoin de recourir à l'ardent tempérament d'Abélard, capable d'un « accès de mysticisme » en face des excès dialectiques de Roscelin, ni même à l'invraisemblance psychologique d'une contradiction aussi patente chez un homme d'une pareille intelligence.

Que Dieu, en faveur de quelques-uns de ses saints, néglige la voie ordinaire d'après laquelle la science est donnée aux hommes d'étude et qu'il accorde à ces privilégiés des lumières particulières même sur des questions de théologie, il n'y a là rien de contradictoire à la première thèse d'Abélard. En outre, il faut aussi se souvenir que la théorie de l'illumination extatique était chère à tous les néo-platoniciens, depuis Philon d'Alexandrie, Plotin et Augustin, jusqu'aux mystiques du XIe et du XIIe siècle à l'influence desquels le dialecticien du Pallet n'a pas su se soustraire complètement.

Quant aux textes cités de la *Theologia Christiana*, qui semblent contraires à l'application de la dialectique à la théologie (2), Abélard les tempère singulièrement, une demi-page plus loin. Il rappelle aux chrétiens que, selon la parole de saint Pierre, (*I Petr.*, III, 15) ils doivent toujours être prêts à satisfaire ceux qui demandent la raison de leur foi et de leur espérance (3). Agir ainsi est fort louable; car, autre chose est de chercher à approfondir la vérité par des comparaisons, — « conferendo veritatem inquirere, » — autre chose de disputer avec aigreur et ostentation, — « disputando contendere ad ostentationem. » En cela, en effet, nous nous efforçons d'acquérir la science que nous n'avons pas, en ceci de faire montre de celle que nous croyons avoir (4).

Abélard veut donc bien de la science pour défendre la foi et pour y conduire, mais il ne veut pas de la science qui enfle

1. *Theol. Christ.*, p. 452.
2. *Op. Abael.*, t. II. *Theol. Christ.*, p. 452.
3. *Theol. Christ.*, p. 453.
4. *Ibid.*

et qui s'imagine se passer de la grâce de Dieu en créant la foi comme telle. Pour notre philosophe, Dieu seul est le véritable auteur de la foi surnaturelle et même de la science. Sans lui personne ne saurait enseigner la moindre chose; et à moins que Dieu nous illumine et nous instruise à l'intérieur, le maître frappe en vain l'air extérieur de ses paroles (1).

Après les considérations plus générales sur le rôle qu'Abélard fait jouer à la raison par rapport à la foi, on doit se demander quel sera ce rôle en face du mystère. Cette question a été traitée assez longuement, surtout sous son aspect théologique, dans quelques-unes des pages les plus solides du travail déjà souvent cité de M. Kaiser (2).

Abélard, on l'a déjà dit, connaît fort bien les écrits des Pères latins surtout, et il a dû s'apercevoir que les mystères, principalement celui de la Trinité, tiennent une place considérable dans leurs préoccupations, que tous, d'une manière ou d'une autre, en ont essayé des explications. De ce fait, notre dialecticien, conclut que le mystère est susceptible d'explications. Abélard entre dans la voie de semblables explications, en particulier pour le mystère de la Trinité contre les erreurs de Roscelin. A ce propos, il se sert des mots *intelligere, cognoscere* et *comprehendere* dans un sens nouveau, qui n'a pas seulement trompé plusieurs de ses contemporains, saint Bernard, par exemple, mais aussi des historiens modernes, comme Rémusat et Deutsch.

Abélard oppose *intelligere seu credere* à *cognoscere seu manifestare* (3). *Intelligere, seu credere* correspondent pour lui à la définition de la foi « Existimatio non apparentium » tandis que la connaissance *(cognoscere seu manifestare)* ne se dit que des choses présentes par une démonstration expérimentale (4). La connaissance enfin la plus parfaite à la fois quant à la certitude et quant à l'évidence, Abélard l'exprime par *comprehendere,*

1. *Theolog. Christ.*, p. 456. « Nec minimum aliquid doceri quis valeat eo nos interius illuminante, qui nisi mentem instruat interius, frustra qui docet aerem verberat exterius. » — *Tract. de Unit. et Trinit.*, éd. Stölzle, p. 25. Ce texte et d'autres que nous aurons l'occasion de citer montrent qu'en dernière instance, Abélard, comme tous les platoniciens, rapporte la connaissance à une illumination subjective.

2. Kaiser, *op. cit.*, pp. 92-102; 106-110.

3. *Introd.*, p. 79. « Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. » — *Theol. Christ.*, p. 460. « Hinc est enim quod merito Deum appellabat ignotum quasi qui a paucis vel summis sapientibus intelligeretur aut creditur, nec in communem vulgi veniret opinionem. »

4. *Introd.*, p. 79. « Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum præsentiam. »

et la *comprehensio* désigne non seulement la connaissance d'un objet grâce à sa présence, mais encore sa compréhension intrinsèque, c'est donc une connaissance qui rend compte de la nature même de l'objet (1). — Que cette terminologie ait bien le sens que Kaiser, le premier, lui a retrouvé, les textes que nous aurons l'occasion de citer le prouveront sans doute suffisamment.

L'homme, d'après Abélard, ne doit nullement prétendre à la *compréhension du mystère*; qu'il sache seulement que Celui qui dépasse de beaucoup toutes choses excède aussi les forces de l'intelligence humaine (2). D'ailleurs, « quelle indignation pourrait être plus grande que celle des fidèles, s'ils étaient obligés de confesser un Dieu que la petite raison humaine pût comprendre et la langue des mortels discuter (3) ? » Saint Grégoire ne nous a-t-il pas dit que l'opération divine, si elle est comprise par la raison, cesse d'être admirable et que la foi n'a plus de mérite si l'humaine raison en donne une démonstration (4). Dans la même page, Abélard est encore plus explicite, et, s'appropriant un texte de saint Ambroise, il déclare que les Anges eux-mêmes ne peuvent *comprendre* le mystère du Père (5).

Les bienheureux dans le ciel pas plus que les anges ne comprendront *(comprehendere)* les mystères de Dieu, mais ils en auront la connaissance *(cognoscere)* qu'on a d'un objet présent.

Quant à l'*intelligere seu credere*, Abélard l'opposant toujours à *cognoscere seu manifestare*, il ne peut signifier comme celui-ci une connaissance certaine due à la présence de la chose, mais simplement une connaissance approximative ou estimative engendrée en l'absence de la chose, par des similitudes et des analogies. Cependant, on se tromperait étrangement si, par connaissance estimative, on entendait une connaissance très probable sans

1. KAISER, *op. cit.*, p. 95.

2. *Theol. Christ.*, p. 460. « Idque pro ratione satis esse debet, ut qui cuncta longe transcendit per omnia humanæ discussionis atque intelligentiæ vires excedat... humano non comprehendatur animo. »

3. *Tract. de Unitate et Trinitate*, p. 27. « Quæ major indignatio fidelibus haberida esset quam eum se habere Deum profiteri quem ratiuncula humana possit comprehendere aut humana lingua disserere. »

4. *Theol. Christ.*, p. 462. « Unde Gregorius in homilia XX super Evangelia : « Secundum, inquit, nobis est, quod divina operatio si ratione comprehenditur, non est admirabilis, nec fides habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. »

5. *Theol. Christ.*, p. 462. « Mysterium Patris nec angeli potuerunt comprehendere. » *Tract. de Unit. et Trinit.* Ed. STREUBEL, p. 28. — De tous ces textes il ressort combien saint Bernard avait tort d'écrire, *Epist.* 191, *ad Innocent.* P. L., t. 182, col. 357, « Petrus Abælardus christianæ fidei meritum evacuare nititur dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere... »

doute, mais qui n'exclut point l'erreur; et, si l'on faisait ainsi de la foi une pure opinion. Abélard définit la foi : « *existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium* (1). » Il explique d'ailleurs que le terme *existimatio* n'exclut absolument que la connaissance expérimentale due à la présence sensible de la chose connue, mais qu'il n'exclut point la certitude, que la foi confère au croyant. C'est précisément ce que saint Bernard n'a pas compris dans cette définition, autrement il n'aurait pas reproché à Abélard de faire de la foi une opinion que chacun peut accepter ou rejeter à son gré (2).

Si donc, selon Abélard, comprendre *(comprehendere)* le mystère est le seul partage de Dieu et si le connaître *(cognoscere)* est le privilège des bienheureux dans le ciel, il ne reste aux hommes sur cette terre que d'en avoir dès maintenant l'intelligence *(intelligere)*. Nous y tendons, du reste, naturellement lorsque nous entendons dire quelque chose de Dieu que nous n'*intelligeons* pas; cela nous excite à la recherche qui engendre facilement l'intelligence, pourvu que la dévotion ne fasse point défaut (3).

Il est à noter que, dans ces lignes et dans bien d'autres (4), Abélard, parlant du mystère, dit *intelligere* et non *comprehendere*. De fait, dans ses considérations *théoriques* sur l'application de la dialectique à la théologie, ce philosophe ne veut rien savoir de la « démonstration » rationnelle du mystère. Aussi, il avertit « l'homme, plein de toutes les souillures du péché, de ne point s'efforcer de comprendre *(comprehendere)*, de sa chétive raison, l'incompréhensible; alors qu'il est impuissant à se comprendre lui-même et à saisir la nature intime de la moindre créature (5). »

1. *Introd.*, p. 5. — Cf. aussi p. 7 et p. 79. Pour Abélard la foi ne se dit proprement que des choses cachées, inévidentes aux sens quoique évidentes peut-être à la raison. L'inévident aux sens, objet de la foi, nous le retrouverons chez Pierre Lombard. — Improprement, la foi se dit aussi des choses manifestes : *Introd.*, p. 7 : « His itaque testimoniis patet fidei nomen modo proprie, modo improprie poni, cum videlicet non solum de occultis verum etiam de manifestis fides dicatur. » — L'objet de la foi, c'est d'abord la nature divine, puis les vérités contenues dans les symboles des Apôtres et des Pères.

2. *De Consider.*, V, 3. P. L., t. 182, col. 790-791 — *De erroribus Abael.*, cap. IV. P. L., t. 182, col. 1061-1062.

3. *Theol. Christ.*, 461. « Cum etiam auditur de Deo quod non intelligitur excitat auditorem ad inquisitionem : quod nec fieret nisi audiretur. Inquisitio vero facile intelligentiam parit, si devotio adsit. » — Cette dernière condition ne semble-t-elle point dire que, pour raisonner sur les matières théologiques, il faut croire les prémisses?

4. *Introd.*, 78, 79, 92. — *Theol. Christ.*, 456, 460, 461, 462.

5. *Theol. Christ.*, 464. « ... nec nunc mortales omni spurcitia peccatorum pleni, ratiunculis suis comprehendere incomprehensibilem nitantur, qui nec seipsos nec quantulæcunque naturam creaturæ discernere ratione sufficiunt. »

Quant aux comparaisons et similitudes, elles ne doivent pas non plus lui faire illusion. Ce dont elles donnent l'intelligence *(intelligere)* appartient plus à la foi qu'à la science, et appliquées au bien unique qui est Dieu, ces similitudes sont si inadéquates, qu'elles ne satisfont guère (1), encore peut-être qu'elles suffisent pour repousser les faux dialecticiens (2).

III.

LA THÉORIE D'ABÉLARD APPLIQUÉE A LA TRINITÉ.

Dans les pages précédentes, nous avons essayé d'esquisser la théorie d'Abélard sur les rapports entre la foi et la raison.

Voyons maintenant ce philosophe théologien à l'œuvre dans l'application de cette théorie au mystère de la Sainte-Trinité, alors l'objet de grands débats théologiques. Cette considération, d'où nous exclurons toutes les finesses purement théologiques, aura l'avantage de montrer l'importance de certaines lacunes dans le système d'Abélard; et la comparaison qu'elle nous imposera entre la délimitation théorique du domaine de la foi, retracée au paragraphe précédent, et sa délimitation pratique telle qu'Abélard l'entreprend au sujet de la Trinité, nous convaincra, je l'espère, que le grand problème des rapports entre la foi et la raison, s'il a fait quelques progrès, est cependant encore assez loin de la solution classique que lui donnera saint Thomas.

En bon logicien qu'il était, Abélard avait à se poser une double question : la Trinité existe-t-elle réellement, *an sit*, et, si elle existe, comment faut-il l'expliquer, *quid sit?* A la première de ces questions, *an sit*, Abélard répond par une franche déclaration : « La religion chrétienne, dit-il, professe qu'il n'existe qu'un seul Dieu, et non plusieurs, seul Seigneur, substance une, ou essence absolument immuable et simple qui ne peut avoir ni parties ni rien qui ne soit elle-même. En tout, la foi enseigne cette unité véritable, excepté quant au nombre des personnes divines. En effet, elle confesse avec vérité, qu'en cette substance

1. *Introd.*, p. 92. « Aut aliquid de ineffabili majestate credendo nunc magis quam intelligendo degustemus. Et quoniam minus plenarias similitudines invenimus ad illud quod singulare est inducendas, minus de eo satisfacere possumus per similitudines. » Cf. aussi *Tract. de Unit. et Trinit.* Ed. Stölzle, p. 29-30.

2. *Introductio*, p. 93.

si simple, il y a trois personnes égales en tout, qui ne diffèrent point comme les choses numériquement distinctes, mais par la pluralité de leurs propriétés : Dieu le Père, Dieu son Fils, et Dieu son Esprit, qui procède de l'un et de l'autre (1). »

Dans cette profession, notre dialecticien affirme bien sa foi en la Trinité; mais il ne dit pas si l'homme arrive à la connaissance de l'existence, *an sit*, de ce mystère par la seule révélation ou si l'effort de la raison y suffit. Les passages où Abélard parle de la connaissance que les philosophes païens ont eue des mystères chrétiens, de la Trinité en particulier, viennent combler cette lacune d'information.

La divine inspiration, écrit Abélard, dans le traité *De Unitate et Trinitate*, a daigné révéler la distinction des trois personnes aux Juifs par les prophètes et aux gentils par les philosophes (2). De tous ces Philosophes ce sont Platon et ses disciples qui ont enseigné le plus clairement la Trinité. En effet, leur « esprit », qu'ils appellent νοῦς et qu'ils disent né de Dieu et coéternel à lui, n'est autre chose que la seconde personne de la Sainte Trinité : et l'âme du monde, troisième personne née de Dieu et du νοῦς, est notre Esprit-Saint (3). Si Abélard s'était contenté d'attribuer à Platon la connaissance des deux premières personnes de la Trinité, aucun des théologiens augustiniens d'alors n'eût trouvé à redire; saint Bernard lui-même ne met-il pas dans

---

1. *Introd.*, p. 10. « Tenet igitur christianæ fidei religio unum solummodo Deum esse ac nullo modo plures esse Deos, unum omnium dominum, unum creatorem.... unam substantiam sive essentiam incommutabilem penitus ac simplicem, cui nec partes aliquæ, nec aliquid quod ipsa non fuerit possit inesse, ac per omnia solam prædicat ac credit unitatem, excepto quod ad personarum pertinet multitudinem. Huic itaque tam simplici seu individuæ ac meræ substantiæ, tres inesse personas sibi per omnia coæquales ac coæternas, non numero rerum, sed pluralitate proprietatum diversas veraciter confitetur, Deum videlicet Patrem, ut dictum est, ac Deum Filium ejus, atque Deum Spiritum ejus ab utrisque procedentem... Idem quippe Deus tam Pater est, quam Filius seu Spiritus Sanctus : unum quippe prorsus in natura, unum tam numero quam substantia sunt : sed juxta eorum proprietates ita personaliter ab invicem distinguuntur ut alius sit iste quam ille, non aliud. » Cette profession se retrouve en termes équivalents dans *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 30-33 et *Theol. Christ.*, p. 465-468.

2. *De Unitate et Trinitate*, Stölzle, p. 4 : Quam quidem (divinæ Trinitatis distinctionem) divina inspiratio et per prophetas Judæis et per philosophos gentibus dignata est revelare. » — Cf. *Theol. Christ.*, p. 361.

3. *Theol. Christ.*, p. 378. « Revolvatur et ille maximus Philosophorum Plato ejusque sequaces, qui testimonio sanctorum Patrum, præ cæteris gentilium philosophis fidei christianæ attendentes, totius Trinitatis summam post prophetas patenter ediderunt, ubi videlicet Mentem, quam Novm (νοῦν) vocant ex Deo natam atque ipsi coæternam esse perhibent, id est Filium quem Sapientiam Dei dicimus ex Deo Patre æternaliter genitum; qui nec Spiritus sancti personam prætermisisse videntur cum animam mundi esse astruerint tertiam a Deo et Noy (νοῦ) personam. »

la bouche de Platon ces paroles : « J'ai trouvé un principe qui opère tout et un autre par qui tout est fait ; mais le troisième, je n'ai pu le trouver (1). » Abélard va plus loin et, par les efforts d'interprétation qu'il fait pour trouver le Saint-Esprit dans la théorie de l'âme du monde enseignée dans le *Timée*, il s'attire une impitoyable critique de saint Bernard, qui, soupçonnant le fond panthéistique de cette doctrine, dit de notre dialecticien : « En voulant faire un chrétien de Platon, il se montre lui-même païen (2). »

La portée de cette critique du grand moine de Cîteaux est plus considérable qu'il ne le pensait lui-même ; car, faire de Platon un chrétien en lui attribuant la connaissance de la Trinité, n'est-ce pas rabaisser le mystère au niveau de la chétive raison humaine et la *révélation* accordée à certains païens ne désigne-t-elle pas, dans la pensée d'Abélard, la pénétration d'une intelligence d'élite ?

Pour répondre à cette importante question, il nous faut examiner quel sens le philosophe du Pallet attache aux expressions « *revelare* (3) » « *deo revelante* (4) » dont il se sert en parlant du moyen de connaître le mystère qu'auraient eu les païens. Une page presque entière du commentaire d'Abélard sur l'Épître aux Romains explique clairement que cette révélation, attribuée aux philosophes païens, n'est autre chose qu'une connaissance discursive remontant de l'effet à la cause. A propos de ces paroles

---

1. « Nonne (Plato) acerrimo mentis ingenio tangens, sed non attingens divinitatem Dei, dicit : « Unum inveni quod cuncta operetur, et aliud per quod cuncta efficiuntur, tertium autem non potui invenire. » *P. L.*, *t. 184*, *col. 836*. — En vérité, Abélard et ses contemporains interprètent fort mal la doctrine platonicienne. A la suite d'Augustin, ils attribuent à Platon ce qui revient aux néo-platoniciens, en particulier à Plotin. D'après ce philosophe, le νοῦς est inférieur à Dieu, tout à fait transcendantal et représenté par le ἐν. Ce νοῦς ne saurait donc signifier le Verbe de Dieu consubstantiel au Père. — Quant à la théorie de l'âme du monde, plotinienne, mais attribuée à tort à Platon, Abélard la sollicite d'une façon encore plus risquée, afin de démontrer que Platon (Plotin) a enseigné « patenter » la Trinité. D'après Plotin, l'âme du monde est un être créé, composé et fini. Elle ne peut donc être l'équivalent du Saint-Esprit souverainement simple et parfait. Au reste, Abélard a senti la difficulté et, dans la *Theol. Christ.*, p. 395, il dit : « Illud autem in quo non mediocriter errasse Plato videtur et dicitur, illud inquam, quod animam mundi factam esse dicit, hoc est initium habuisse. » Aussi, en un autre endroit (*Theol. Christ.*, p. 389), penche-t-il vers l'interprétation allégorique de cette théorie. — Cf. KAISER, *op. cit.*, pp. 134-143.

2. *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi*, cap. IV, 10 ; apud KAISER *op. cit.*, p. 141.

3. *De Unitate et Trinitate*, STÖLZLE, p. 4. — *Theol. Christ.*, p. 361 : « Quam quidem (distinctionem trium personarum) divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare. »

4. *Introd.*, p. 29. « Qui etiam qualiter Deo revelante, ad ipsius divinae Trinitatis cognitionem conscenderint, Paulus quoque, etc. »

de saint Paul (*Rom*, I, 19). « Quod notum est Dei, manifestum est in illis, » notre dialecticien fait la remarque suivante : Actuellement la nature de la divinité a été révélée au monde par la loi écrite; mais avant, elle était déjà connue par la raison naturelle... Aussi, trouvons-nous beaucoup de témoignages en faveur de la Trinité dans les livres des philosophes, qui furent les grands maîtres des gentils. Dieu leur avait *révélé* ce mystère, au moins par les effets de ses œuvres, et, voilà pourquoi l'Apôtre ajoute : « Invisibilia enim ipsius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. » En cet endroit, selon l'interprétation d'Abélard, saint Paul parle de tout le mystère de la Trinité et veut faire entendre que par l'œuvre de la création nous pouvons connaître non seulement l'unité de Dieu, mais aussi sa Trinité, de même que nous jugeons par la qualité d'un ouvrage de la personne et de l'habileté de l'ouvrier (1). C'est ce que firent les païens : « Dieu leur avait révélé son mystère; car, au moyen de la raison qu'il leur a donnée, ils reconnurent la Trinité dans ses œuvres visibles (2). » En identifiant ainsi la révélation avec la connaissance rationnelle, Abélard est victime de sa théorie néo-platonicienne de l'illumination subjective qu'il confond avec la révélation surnaturelle.

De tous ces textes, que nous aurions pu multiplier aisément, il appert avec évidence qu'Abélard veut prouver l'existence de la Trinité par la seule raison considérant les choses visibles de ce monde. En cela il exagère la portée de l'intelligence humaine, comme saint Thomas l'a démontré, un siècle et demi plus tard : les œuvres dites « ad extra » sont communes à toute la Trinité et ne peuvent nous renseigner que sur les attributs relatifs à l'unité

---

1. *In Epist. ad Rom.*, p. 171-172. — P. L., t. 183, col. 802-803... « Quod notum est Dei » id est, de natura divinitatis modo revelatum est mundo per legem scriptam, etiam sine scripto per naturalem orationem manifestum ante fuerat.... Unde et multa de Trinitate testimonia aperta in philosophorum libris reperiuntur, qui Gentium magistri erant..... Deus enim illis revelavit saltem per effectum suorum operum. Et hoc est quod subdit : « Invisibilia enim, etc. » Totum hic mysterium Trinitatis distinguit, ut non solum unitatem Dei, verum et Trinitatem ex ipsis operibus perpendere possent : quemadmodum ex qualitate operis cujuslibet, qualis et cujus solertiæ fuerit artifex ejus conjicimus. »

2. *In Epist. ad Rom.*, *Ibid.* « Deus illis revelavit ». Quia per rationem quam Deus eis contulit, ex visibilibus ipsius operibus divina Trinitas innotuit, et per effecta sua ipse artifex sui notitiam eis impertivit... » Cette interprétation de « revelavit » pourrait encore s'appuyer de plusieurs textes, en dehors de ceux que nous avons cités, par exemple : *Introd.*, p. 29, 30, 96; *Theol. Christ.*, p. 414.

de l'essence, mais non sur ceux qui ont trait à la pluralité des personnes (1).

En outre, selon M. Kaiser (2), cette affirmation d'Abélard constituerait une « contradiction formelle » avec une autre théorie de notre dialecticien sur l'impossibilité de la démonstration rationnelle du mystère. M. Kaiser renvoie à la partie de son ouvrage (3) où il prouve par maint texte que, selon Abélard, nous ne pouvons comprendre *(comprehendere)* le mystère. Les citations alléguées en cet endroit disent cela, mais, ce nous semble, rien que cela (4); car la non-compréhension des dernières raisons d'une chose n'exclut pas nécessairement, comme il le faudrait pour qu'Abélard se contredît, la démonstration de l'existence de cette chose. Jusqu'ici notre philosophe a simplement prétendu que quelques-uns parmi les païens sont arrivés par la raison à connaître l'existence de la Trinité (5). Tout à l'heure, en examinant la manière de voir d'Abélard sur l'essence même du mystère, sur le *quid sit*, nous verrons s'il y a contradiction. En attendant nous ne trouvons dans l'opinion d'Abélard, — l'existence de la Trinité peut se démontrer par la seule raison en partant des choses créées, — qu'une erreur théologique, explicable par le manque d'un principe de distinction entre le domaine de la foi et celui de la raison, mais nullement « une contradiction formelle » avec une théorie plus générale du même auteur.

Maintenant que nous savons la pensée d'Abélard sur l'existence du mystère de la Trinité, il nous reste à examiner brièvement les explications qu'essaye ce philosophe sur la Trinité en elle-même (6). Il va de soi que nous ne prendrons en considération

---

1. S. Thomas. *Sum. theol.*, I p., q. XXXII, art. 1, *in corp.* « Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati. Unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. »

2. Kaiser, *op. cit.*, p. 147. « Si maintenant, nous comparons cette théorie avec les affirmations de notre philosophe, sur l'impossibilité d'une démonstration rationnelle en fait de mystères, nous le verrons dans une contradiction formelle. »

3. Kaiser, *op. cit.*, p. 106-111.

4. Voir plus haut, p. 713.

5. *Tract. de Unit. et Trin.*, Stölzle, p. 27. « Qui (Plato) etiam cum Noym ex deo natam asseret, id explicare non præsumit, quod inexplicabili modo esse cognovit, sed tantum de ineffabili illa generatione dixit, quantum voluntas divina permisit. Qui etiam, teste Macrobio, quid sit Deus dicere non est ausus, hoc solum de eo sciens, quod sciri qualis sit ab hominibus non possit, qui nec ab ipsis spiritibus cœlestibus maiori sapientia prædितus cognoscitur. »

6. *Introd. ad Theol.*, p. 12. « Primum itaque nobis disserendum occurrit quid sibi velit in una divinitatis natura personarum ista distinctio, ut eadem

que les points qui jettent une lumière nouvelle sur notre sujet éminemment philosophique.

Dans cette question du *Quid sit* de la Trinité, Abélard est dominé par une préoccupation apologétique. Roscelin, appliquant la dialectique nominaliste à sa théologie trinitaire, avait conclu au trithéisme.

La foi d'Abélard, qui affirme avec énergie l'unité de la nature divine (1), se révolte contre l'hérésie de Roscelin et lui répond par le traité *De Unitate et Trinitate* et la *Theologia Christiana*, où la dialectique est opposée à la dialectique : Roscelin pourrait ne pas admettre la réfutation par l'autorité des Pères et des philosophes; Abélard devra donc se placer sur le même terrain que lui et réfuter les arguments de raison par la raison (2).

Pour nous, la question se résume à savoir jusqu'où le fougueux dialecticien du Pallet prétend pousser les arguments. Veut-il démontrer le fond intime du mystère et ainsi faire taire toute contradiction, ou ne s'appliquera-t-il qu'à défendre le mystère contre les attaques des hérétiques et à montrer qu'aucune des objections, — de Roscelin par exemple, — n'oblige à conclure au trithéisme? Le caractère défensif du traité *De Unitate et Trinitate* et de la *Theologia Christiana*, où Abélard rapporte pour les réfuter onze objections de Roscelin contre l'unité de nature (3), nous fait pencher vers la seconde et tout à fait orthodoxe explication. Voici d'ailleurs encore deux textes qui viennent, semble-t-il, nous confirmer dans ce sentiment. Parlant de la Trinité, Abélard écrit : Cum totius controversiae summa ex identitate divinae substantiae et diversitate personarum pendeat, nec aliter ipsa queat terminari controversia nisi ostendamus hanc identitatem illi diversitati non esse contrariam (4). » Et ailleurs à

---

scilicet Pater, eadem Filius, eadem Spiritus sanctus sit appellata. Deinde qualiter una penitus et individua permanente substantia, Trinitas personarum queat assignari, et quod de unitate ac Trinitate divina ante proposuimus, contra vehementes philosophicas impugnationes defendi. »

1. *Tract. de Unitate et Trinit.*, Stölzle, p. 34. « Bene autem omnium theologorum auctoritas divinam substantiam simplicem esse adstruit hoc est ab omni accidente, ab omni formæ participatione immunem, ut nihil scilicet in Deo sit, quod Deus non sit. » Cf., *ibid.*, p. 35; *Theol. Christ.*, pp. 469, 471.

2. *Theol. Christ.*, p. 463. — *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 29 : « At quoniam neque sanctorum, neque philosophorum auctoritate, importunitas argumentorum refelli potest, nisi humanis eis rationibus obsistatur qui humanis rationibus invehuntur, decrevimus et stultis secundum suam stultitiam respondere, et eorum impugnationes ex ipsis artibus quibus nos impugnant concassare. »

3. *Tract. de Unit. et Trinit.*, Stölzle, p. 38-41. — *Theol. Christ.*, p. 473-475.

4. *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 50. — *Theol. Christ.*, p. 483.

propos du même sujet notre philosophe déclare qu'il ne promet point d'enseigner la vérité intégrale qu'aucun mortel ne connaît, mais qu'il veut seulement proposer quelque chose de vraisemblable (1) et de conforme à la raison humaine, sans être contraire à l'écriture sainte. Enfin tout ce qu'il dira de cette sublime philosophie (2), il avoue que ce n'est qu'une ombre et non la vérité, qu'une comparaison et non la chose elle-même (3).

Telles sont les intentions d'Abélard dans sa lutte avec Roscelin. Si, çà et là, il paraît les dépasser, l'ardeur de la polémique et l'incertitude des frontières entre le domaine naturel et le domaine révélé nous l'expliqueront suffisamment.

La position philosophique d'Abélard, nous la connaissons : son conceptualisme, à quelques nuances près, c'est le nominalisme de son adversaire. Cette doctrine néfaste du nominalisme avait conduit Roscelin au trithéisme par le raisonnement suivant : L'universel est un « flatus vocis ; » il n'existe de réel que l'individu, la personne qui est l'être le plus déterminé et le plus simple, ayant une existence séparée et indépendante de toute autre personne. Mais dans la Trinité chacune des Personnes est un individu et jouit à ce titre d'une existence séparée. Aussi les trois personnes sont-elles entre elles comme trois anges ou trois âmes ; et, si l'usage le permettait, nous devrions dire qu'il y a trois dieux.

Tout autre est le raisonnement d'Abélard et autre aussi la doctrine qui s'en dégage, le sabellianisme.

Pour ce docteur, l'être le plus déterminé et le plus réel, — peut-être le seul réel, — c'est la substance ou essence. Or les trois personnes divines, nous explique-t-il dans sa théorie du même et du divers (4), ont une même nature essentiellement et, par conséquent, numériquement. En effet, ne sont numériquement distinctes que les choses qui diffèrent entre elles de toute leur

---

1. V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard ; Dialectica*, III, p. 429. « Sed sola sufficit probabilitas his qui proponunt. Tam bene enim fidem faciunt per ea quæ necessaria non sunt, dummodo conceduntur ab eo cum quo disputatur sicut per ea quæ necessitatem habent. » — Ce texte montre quelle importance Abélard attachait à l'argument probable. Pour la défense de la religion notre dialecticien fera flèche de tout bois et ne dédaignera point l'argument *ad hominem*.

2. Remarquez le sens néo-platonicien de ce terme de philosophie, synonyme de religion chez Plotin, Augustin et ses disciples. Au temps d'Abélard, tous les théologiens l'étaient plus ou moins.

3. *Tract. de Unit. et Trinit.*, Stölzle, pp. 29-30. — *Theol. Christ.*, p. 263.

4. Voir chez Kaiser, *op. cit.*, p. 222 sq., une étude détaillée de cette théorie appliquée à la Trinité.

essence, de telle sorte que ceci ne soit point cela, ni quelque chose de ceci, ni quelque chose de cela, qu'il n'y ait aucune partie commune (1).

Ce n'est pas là le cas des personnes divines, qui diffèrent par définition (2) et auxquelles on peut comparer Socrate. Celui-ci, quoique trois personnes pour le grammairien, n'est qu'un Socrate et qu'une essence. Il est donc triple, quant aux personnes grammaticales et un dans son essence. Ainsi en est-il de Dieu, numériquement un dans son essence et trois (tria) quant aux personnes, distinctes par définition (3). Le nombre trois ne s'applique, d'ailleurs, qu'accidentellement aux personnes divines (4), et affirmer que Dieu est trine revient à dire qu'il est à trois définitions ou propriétés (ipsum esse trium diffinitionum seu proprietatum) (5).

De tous ces textes, qu'il nous eût été aisé de multiplier, on peut conclure, ce semble, que pour Abélard, les personnes divines n'étant pas plus distinctes que celles des grammairiens (6), ne sont pas distinctes réellement. Ce sont les personnifications des noms abstraits de Puissance, Sagesse, Bonté, qui décrivent le Bien souverain (7) et elles n'ont pas plus de réalité que l'universel, purement logique, des conceptualistes.

1. *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 60. « ... quarum (personarum) eadem penitus est substantia. Eadem, inquam essentialiter, sicut eadem est substantia ensis et gladii.... Sunt tamen ad invicem diversæ personæ... ad similitudinem eorum quæ diversa sunt secundum diffinitiones. » — Cf. aussi *Theol. Christ.*, p. 490. *Tract. de Unitate...*, p. 51. « Hæc quidem omnia quæ videlicet eadem sunt essentialiter, eadem numero esse necesse est, sed non convertitur.... Nulla itaque numero diversa sunt, nisi quæ tota essentia sua ita ab invicem sunt discreta, ut neque istud sit illud neque aliquid de illo sit de illo, hoc est nullam communicent partem... » Cf. *Ibid.*, p. 55.

2. *Ibid.*, p. 57. « Diversa autem diffinitione sunt, quæ eadem diffinitione sententiæ terminari non possunt, hoc est quæ talia sunt ut sese mutuo non exigant, licet eadem res sit utrumque, sicut est substantia et corpus, vel album et durum. » Cf. *Ibid.*, p. 60, 83.

3. *Tract. de Unit.*, p. 70. « Similiter et Socrates cum sit tres personæ secundum grammaticos in eo scilicet quod est loquens et audiens et de quo alter ad alterum loquitur, non tamen in eo quod est Socrates vel quod est substantia; imo ipse unus est in substantia et trinus in personis secundum grammaticos acceptis. Sic Deus unus est omnino in essentia et trinus in personis, quia et in essentia unus est tantum numero et in personis tria diffinitionibus. »

4. *Ibid.*, p. 70. « Accidentaliter enim tres addimus ad personas, cum dicimus tres personas; ideoque non est necesse ut tria per se dicamus. »

5. *Ibid.*, p. 69. « Possumus etiam ita accipere deum esse trinum in personis et unum in essentia, tanquam si dicamus ipsum esse trium diffinitionum sive proprietatum, ut supra determinatum est ex personis ipsis, quæ ipse est. » Cf. aussi *Ibid.*, p. 83.

6. *Ibid.*, p. 85 et *Theol. Christ.*, p. 500. « ... non magis istæ personæ (divinæ) essentialiter discretæ sunt quam illæ (grammaticales) cum sit harum quoque sicut illarum una eademque penitus essentia. »

7. *Introd. ad Theol.*, p. 12-13. « Videtur autem nobis suprapositis trium personarum nominibus summi boni perfectio diligenter esse descripta, ut cum videlicet prædicatur Deus esse Pater et Filius et Spiritus Sanctus, cum sum-

On ne peut nier que tout cela ne respire le sabellianisme, quoique Abélard s'en défende à plusieurs reprises (1). Le concile de Soissons (1121) condamna la doctrine d'Abélard comme hérétique (2).

Notre philosophe invente alors une nouvelle comparaison, celle du sceau d'airain, qui, cette fois, n'accuse que trop la distinction des personnes et penche vers l'arianisme. L'airain dont le sceau est fait, nous dit-il, engendre, pour ainsi dire le sceau. C'est la représentation du Père, engendrant le Fils comparé au sceau. Enfin, l'airain et le sceau réunis forment le scellant (sigillans) comme du Père et du Fils réunis procède le Saint-Esprit.

Dans cette comparaison (3) et dans le commentaire qu'Abélard en donne, les théologiens du temps, saint Bernard à leur tête, découvrirent, avec raison, croyons-nous, des tendances ariennes. En effet, elle mettait des degrés dans la Trinité. Ainsi, la force d'un principe faux ou incomplet, comme l'est le conceptualisme d'Abélard, et une méthode encore imparfaite entraînèrent l'un des esprits les plus déliés du XIIe siècle dans les camps, extrêmes et opposés, du sabellianisme et de l'arianisme.

Arrivés à la fin de cette question, jetons un coup d'œil rétrospectif et sommaire sur les doctrines que nous avons essayé d'y exposer.

Abélard hérite de son maître Roscelin le nominalisme, qu'il modifie à sa manière, et l'amour de la dialectique. Cette dernière, il l'applique d'une façon plus méthodique que Roscelin à la théologie; et, grâce à cela et à son admirable tempérament de lutteur, il devient l'un des champions les plus redoutés dans les querelles théologiques de son temps. D'une parfaite bonne foi, il tâchera, sans toujours y réussir, de tenir la balance égale entre la foi et la raison, l'autorité et les philosophes. Il manifeste son esprit critique par la méthode du *Sic et Non*, modèle de tous les « livres des sentences. » Cet ouvrage nous prouve aussi quelle grande autorité Abélard accorde à l'Écriture

---

mum bonum atque in omnibus perfectum hac distinctione Trinitatis intelligamus. Patris quippe nomine divinæ majestatis potentia designatur... Verbi appellatione sapientia Dei significatur... Spiritus sancti vocabulo ipsa ejus charitas seu benignitas exprimitur. » — Cf. *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 61 et surtout p. 62; deux textes qui ne se trouvent plus dans la *Theol. Christ.*

1. *Theol. Christ.*, p. 468-469. — *Tract. de Unit.*, p. 33.

2. *Tract. de Unit. et Trinit.*, éd. Stölzle, Einleitung, p. XXIV.

3. Voir pour l'explication et la critique théologique de cette comparaison Kaiser, *op. cit.*, p. 200-211.

et aux Pères, sainement interprétés : s'écarter de l'Écriture lui paraît hérétique.

Sa doctrine sur les rapports mutuels entre la foi et la raison et la délimitation de leurs domaines respectifs s'inspire des mêmes sentiments et ne se comprend pas, si l'on sépare de l'œuvre, comme plusieurs historiens l'ont fait, l'exubérante personnalité de l'auteur et si l'on ne tient compte des intentions apologétiques du bon chrétien que voulait être Abélard.

Selon ce philosophe, la science, ou la compréhension de toutes les choses qui sont, est un don de Dieu dont il ne faut point abuser et qui n'entre pas dans une âme mal disposée. C'est la science, c'est-à-dire la dialectique, qui fait surtout avancer les études sacrées. Elle est nécessaire pour éclairer notre foi, quoi qu'en disent plusieurs docteurs mystiques : car, selon l'opinion des Pères, elle nous permet de saisir les motifs de crédibilité. Enfin, la dialectique résout les objections des hérétiques, qu'il faut persuader par la raison plutôt que de leur imposer la foi par la force. Dans ce rôle défensif dévolu à la philosophie, celle-ci ne doit point oublier que les excès sont faciles et qu'il faut les éviter absolument, si l'on ne veut ressembler à l'hérétique Roscelin.

Quant à la foi, elle est une *existimatio* très certaine (1), qui ne se dit proprement que des choses invisibles. Dieu seul en est le véritable auteur par une illumination intérieure qui ressemble singulièrement à celle des néo-platoniciens (2). En face du mystère, Abélard affirme d'abord que nous devons le croire, puis que nous pouvons en avoir une connaissance estimative *(intelligere seu credere)*, mais non la connaissance *(cognitio seu manifestatio)* résultant de la présence de la chose, ni surtout la compréhension qui en atteint l'essence.

Appliquant ces théories à la Trinité, le dialecticien du Pallet prétend que les philosophes grecs, Platon en particulier, s'ils n'ont pas compris ce mystère, sont du moins arrivés à en connaître l'existence par la raison, en considérant les choses créées.

En vérité, Abélard accorde ici trop à la raison et montre non point son rationalisme, comme plusieurs historiens l'ont pré-

1. Contre S. Bernard. *Tract. de erroribus Abael.*, cap. IV, P. L., t. 182, col. 1061-1062, et D. J. Schwane. *Dogmengesch. der mittleren Zeit*, p. 29. Freiburg i. Br. 1882 et contre Stöckl. *Geschichte der Philos. des Mittelalters*, I, p. 231.

2. *Theol. Christ.*, p. 515. « Ad hoc ipsa sapientia incarnata est ut per illuminationem in nobis inhabitet veræ notitia sapientiæ. » — Cela rappelle l'illumination par le *νοῦς* chez Plotin. — Voir plus haut p. 712, 713 note 2.

tendu (1), mais simplement son ignorance d'un principe formel de délimitation du domaine révélé d'avec le domaine naturel. Cette même lacune se manifeste aussi dans les comparaisons, — plus ou moins hérétiques, — dont ce philosophe se sert pour expliquer la Trinité, et auxquelles il attribue, dans l'ardeur du raisonnement, une valeur bien plus absolue que dans la théorie générale où il a déclaré que les comparaisons ne donnent qu'une ombre de cette vérité qu'aucune créature ne peut comprendre *(comprehendere)*.

De tout cela, semble-t-il, il ressort qu'Abélard a pris en considération le problème des mutuels rapports entre la foi et la science, qu'il en a soupçonné l'importance, et que, s'il n'a pas résolu la question, il l'a posée plus clairement et lui a fait faire quelques pas en avant, par l'application plus large de la méthode philosophique et critique — cette dernière dans le *Sic et Non* — à la théologie traditionnelle.

Sans doute, Abélard a erré, mais toujours il a affirmé l'autorité de l'Église et pratiquement il s'est soumis à son jugement : cela n'est pas d'un rationaliste (2).

Fribourg (Suisse). Th. HEITZ.

---

1. Voir HERZLING. Article *Abélard* dans WETZER u. WELTE'S. *Kirchenlexikon*. Bd. I, c. 17. Freiburg i. Br., 1882. « Durch seine Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen tritt Abälard völlig aus der Reihe der kirchlich gesinnten Scholastiker heraus. Er will nicht mit Anselmus glauben, um zu wissen, sondern prüfen und kennen, um zu glauben. » — CH. RÉMUSAT. *Abélard*. Vol. II, III, p. 456. Paris, 1845. — STÖCKL. *Gesch. der Philos. des Mittelalt.* Bd. I, p. 231, 232. Mainz, 1864. — COUSIN. *Introd. aux ouvrages inédits*, p. II. Paris, 1836. — D. HAFFNER. *Grundlinien der Geschichte der Philos.*, p. 506. Mainz, 1881. — DE WULF. *Histoire de la Philos. médiévale*, p. 203. — P. VALLET. *Histoire de la Philos.*, p. 231, 232. Paris, 1891. — ÜBERWEG-HEINZE, *op. cit.*, édit. 9, p. 200. — TURNER. *Hist. of Philosophy*, p. 289. « Abelard unduly emphasizes the rationalistic element of Scholasticism. Like Erigena he identifies philosophy with theology... Abelard's point of view is that of a rationalist... the principle that in order to believe we must first understand is by him extended to mean that reason can comprehend even the mysteries of faith. » — *Ibid.*, p. 272. « Abelard who was a rationalist devoid of all reverence for dogme and for traditional morality... »

2. HARNACK. *Dogmengeschichte*. Bd. III, 3. éd. p. 339-341. « In Abälard steigerte sich sowohl die kritische Richtung des Realismus (vgl. seine Betrachtung der Geschichte) als auch die kritische Richtung der Dialektik *ohne dass er jedoch in den Grundthesen das Verhältniss der Unterwürfigkeit unter die Kirchenlehre preisgegeben hätte*. Abälard ist der kühnste Theologe seiner Zeit gewesen weil er allen Elementen der Ueberlieferung die kritische Seite abzugewinnen verstand und wirklich von der Fehlerhaftigkeit des gerade Gültigen überzeugt war... Die Gegner sahen in ihm nur den negativen Theologen. *In Wahrheit hat dieser negative Theologe den Grund zu der klassischen Ausgestaltung der mittelalterlichen conservativen Theologie gelegt.* » Dans ce texte, que nous sommes heureux de citer à l'appui de notre opinion, M. Harnack — et c'est lui qui souligne — ne dit rien, à part l'attribution du réalisme à Abélard, que l'on ne puisse dégager des nombreux passages de ce philosophe rapportés dans le cours de ce chapitre.

Note

Principium qui et loquor vobis. (Jo., VIII, 25.)

De ces paroles du Christ, qui font suite à la question des Juifs : *Tu quis es?* les exégètes ont donné les explications les plus diverses, depuis l'interprétation très élevée : « Je suis le Principe », jusqu'aux interprétations les plus banales. Leur désaccord laisse la discussion toujours ouverte.

Un seul point semble avoir rallié aujourd'hui tous les suffrages : dans cette réponse du Sauveur (τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν), l'expression τὴν ἀρχήν est une locution adverbiale. En voyant dans la particule suivante ὅ τι un pronom relatif, les uns rapportent la première locution au verbe de la proposition relative (« Je suis ce que je vous dis dès le commencement »), les autres au verbe sous-entendu de la proposition antécédente (« Je suis depuis le commencement ce que je vous dis » ou bien « Je suis d'abord » ou « avant tout » ou « tout à fait ce que je vous dis »). Dans toutes ces interprétations, le Christ donne une réponse qui n'en est pas une. — Aujourd'hui on voit d'ordinaire dans la phrase une interrogation, le pronom ὅστις ayant parfois dans le grec postclassique le même sens que τίς dans les interrogations directes. On traduit donc : « Et d'abord, pourquoi vous parlé-je encore? » (P. Calmes); ou bien : « Depuis le commencement, de quoi vous ai-je entretenu, et maintenant de quoi parlé-je encore, si ce n'est de ce que je suis? » (Loisy); ou bien : « (Vous demandez qui je suis). D'abord, posez-vous cette autre question : qu'est-ce que je vous dis? (car mes paroles, ma doctrine doivent rendre témoignage de moi). »

Cette dernière explication a été proposée, en 1899, par le R. P. Condamin, dans un article de la *Revue biblique* (p. 409-412), dans lequel il a relevé les objections à faire contre les autres interprétations. Le savant auteur a fait remarquer en particulier que le point faible de la plupart d'entre elles est la traduction de τὴν ἀρχήν ; cette expression prise adverbialement si-

gnifie soit dans les auteurs classiques, soit chez les Septante, « *au* commencement, *à l'*origine, d'abord », mais pas « *depuis le* commencement », ni « tout à fait ». Il eût pu ajouter que plusieurs ne rendent pas compte du καὶ placé devant λαλῶ. Mais c'est là un premier défaut que l'explication du R. P. a en commun avec d'autres; ce καὶ affecte le verbe marquant l'action du Christ lui-même, et ne se rapporte pas à une première question des Juifs; on ne peut donc pas le traduire : « Posez-vous, Juifs, cette *autre* question ». — De plus, il n'est guère conforme aux idées johanniques de mettre dans la bouche du Sauveur cette réponse aux Juifs : « Vous, Juifs, vous me demandez qui je suis. D'abord, faites attention à mes paroles, à ma doctrine. Je vous dis ce que j'ai entendu de mon Père, les paroles de Dieu. Ainsi en comprenant bien mes paroles, ma doctrine, vous saurez, par le fait même, qui je suis, que je viens de Dieu ». Peut-on dire que, dans le quatrième évangile, la nature même de la prédication du Christ est présentée comme un critère accessible à tous, de sa divinité? Il y a sans doute chez les élus, d'après saint Jean, une sorte de disposition native à recevoir la vérité révélée par Jésus (XVIII, 37); mais, d'autre part, ceux qui sont du monde (et les Juifs sont présentés comme tels dans notre contexte, v. 23), sont comme naturellement incapables d'entendre les paroles de Dieu que parle Jésus. Or, cette dernière considération domine toute la section à laquelle appartient notre verset (cfr. v. 21, 23, 37, 38, 41, 42, 44). Elle y est même deux fois formellement exposée : v. 43 : « Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon langage? Parce que *vous ne pouvez pas* entendre ma parole »; v. 47 : « Celui qui est de Dieu, entend la parole de Dieu; c'est *parce que vous n'êtes pas de Dieu* que vous ne l'entendez pas. » L'interprétation du P. Condamin ne nous semble pas conciliable avec ce contexte. — D'ailleurs, et cet argument vaut contre toutes les explications proposées aujourd'hui, le mot ἀρχή qui est d'un usage fréquent dans le Nouveau Testament et surtout dans la littérature johannique (22 fois au moins), n'y est jamais employé adverbialement. Toujours, pour rendre le sens que l'expression adverbiale τὴν ἀρχήν obtient quatre fois dans les Septante, le substantif est mis à un cas construit : ἐν ἀρχῇ. Ailleurs, on a ἐξ ἀρχῆς et ἀπ' ἀρχῆς. Il est peu conforme à la grammaire johannique de donner un sens adverbial au premier mot de la réponse du Christ.

Il reste donc à y voir un accusatif. Impossible dès lors de prendre ὅ τι comme relatif. Car en ce cas, il serait complément du verbe λαλῶ ; par conséquent notre accusatif ἀρχήν devrait dépendre d'un verbe actif sous-entendu dans la proposition antécédente; mais, après l'interrogation énoncée avec le verbe être, on ne peut pas sous-entendre un autre verbe que le substantif. Ainsi ὅ τι sera interrogatif et τὴν ἀρχήν dépendra de λαλῶ. Il n'y a pas de difficulte à admettre cette dernière construction; le verbe λαλεῖν est bien des fois, dans le Nouveau Testament, suivi d'un substantif à l'accusatif, et ce substantif n'est pas toujours de même racine ni de même sens (1). Mais que signifiera dans le contexte l'expression τὴν ἀρχὴν λαλῶ ? Depuis que Jésus est arrivé à Jérusalem pour la fête des Tabernacles (VII, 10), tout le peuple est préoccupé de savoir qui il est, s'il est bien le Messie (VII, 12-13, 25 s., 31, 40-43); le grand argument que l'on fait valoir contre sa messianité, c'est son origine terrestre connue (VII, 27), sa provenance de Galilée (VII, 41-42, 52). Le Christ est ainsi amené à opposer son origine céleste, son envoi par le Père (VII, 28-29; VIII, 14-19, 23), et il ajoute naturellement l'annonce de son retour à son Père dans ce séjour céleste d'où il est sorti pour venir en ce monde (VII, 34-36; VIII, 21). Ce sont précisément les deux idées qui sont exprimées immédiatement avant l'interruption des Juifs : *Tu quis es?* « Où je vais, vous ne pouvez venir... Vous, vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut; vous êtes de ce monde; moi, je ne suis pas de ce monde... Si vous ne croyez pas que je suis (ὅτι ἐγώ εἰμι), vous mourrez dans votre péché. » En parlant ainsi du séjour céleste d'où il est et où il retourne, Jésus en vient à employer de lui-même l'expression qui, dans l'Ancien Testament, marque l'être transcendant de Jahvé : ἐγώ εἰμι. Il ne faut pas chercher ici à suppléer un prédicat; l'expression est voulue telle, car elle va être répétée plusieurs fois de la même façon (VIII, 28, 58). C'est manifestement cette expression qui provoque la question des Juifs : σὺ, τίς εἶ ; Ne sommes-nous pas autorisés à considérer les mots : τὴν ἀρχήν, comme une sorte de résumé de ces affirmations transcendantales que le Christ vient de faire sur lui-même ? L'expression καὶ λαλῶ ὑμῖν semble bien en effet marquer les discours qu'il est en train de tenir. Découragé par

1. Cfr. *Jo.* III, 34 ; VIII, 20, 40 ; XV, 3. *Jo.* VIII, 44, le complément est τὸ ψεῦδος. *Matt.* XIII, 33, παραβολήν ; *Marc.* II, 7. βλασφημίας ; *I Cor.* XIV, 2. μυστήρια ; *I Tim.* V, 13, τὰ μὴ δέοντα ; *I Petri* III, 10, δόλον ; *Jud.* 15, σκληρά 16, ὑπέρογκα.

l'inintelligence des Juifs, Jésus répond : « Vraiment, pourquoi vous parlé-je encore de ces choses sublimes qui me concernent, de ce temps dont il a été dit ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, de ma nature divine, premier principe de toutes choses? En réalité, je pourrais vous parler de choses que vous comprendriez, vous parler de vous, énoncer sur vous des jugements sévères. Mais non; moi, je suis envoyé et je continuerai à remplir ma mission; celui qui m'a envoyé, est véridique, et les choses que j'ai entendues de lui, voilà ce que j'ai à dire dans le monde ». Le mot ἀρχή a, dans cette interprétation, un sens assez vague, qui correspond en partie à celui qu'il a dans le Prologue (*Jo.* I, 1), et en partie à celui qu'il a dans l'Apocalypse (XXI, 6; XXII, 13); et ce sens est quelque peu difficile à saisir dans l'expression ainsi jetée ex abrupto et sans explication. Mais il est à noter que le Christ résume en ce mot les idées transcendantales, connexes mais cependant différentes, qu'il vient d'énoncer, et que l'expression est précisément choisie et placée en tête de la phrase pour mettre en relief la sublimité et la difficulté de l'objet de son enseignement, difficulté qui semblerait être pour lui la raison de ne pas continuer cet enseignement aux Juifs. Ainsi entendue, la première phrase de la réponse du Sauveur (τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν) se rattache intimement au contexte qui précède, et aussi à la phrase qui suit. Dans l'interprétation du P. Condamin, comme dans celle de M. Loisy, on ne voit pas la raison de cette remarque intercalée : πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν. Cette connexion intime avec le contexte semble recommander cette nouvelle explication, qui a peut-être aussi le mérite de mieux rendre compte de tous les éléments de la phrase au point de vue de la grammaire johannique. La Vulgate donnerait le même sens, si on pouvait entendre *qui* dans le sens de : « Comment, de quelle manière? »

Louvain. P. LADEUZE.

Bulletin d'Histoire de la Philosophie

I

PHILOSOPHIE GRECQUE.

1. — Ouvrages généraux.

L'ANNÉE 1906 a vu paraître une nouvelle histoire de la philosophie grecque par M. WALTER KINKEL. *Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie.* 1re partie, *de Thalès aux sophistes.*(1) Comme le titre l'indique, l'ouvrage n'est pas exclusivement historique ; au cours de son exposition l'auteur nous livre sa propre philosophie qui est en grande partie inspirée de Kant. Les doctrines grecques n'ont pour lui d'intérêt que dans la mesure où elles peuvent servir aujourd'hui à la construction d'une théorie ; cette théorie sera idéaliste : « la nature n'a d'autre législateur que la raison ». — De ce point de vue, les tout premiers philosophes grecs qui ont méconnu l'activité créatrice de l'esprit et ne dépassent pas la sensation, ne nous ont rien laissé d'utilisable. Héraclite pose surtout des questions ; Pythagore commence à donner à la raison la place qui doit lui revenir ; les Éléates et en particulier Parménide, revendiquent hautement sa priorité ; Démocrite les continue par la détermination rationnelle des éléments de l'univers. Quant aux sophistes, leur influence ne pouvait être que funeste, leur enseignement ne tendait qu'à ruiner notre confiance en la valeur de la raison, à montrer son impuissance radicale.

Signalons aussi comme ouvrage général les *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes* par M. MILHAUD.(2) Ce livre est une collection de neuf études publiées en diverses revues, avec une introduction sur l'*Idée de Science* qui fut écrite pour le congrès de Genève. I. La géométrie grecque considérée comme œuvre personnelle du génie grec; II. Platon : le géomètre et le métaphysicien; III. Aristote et les mathématiques ; IV. Le hasard chez Aristote et chez Cournot ; V. La raison chez Cournot ; VI. Les préocupations scientifiques de Kant ; VII. La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendantal chez Kant ; VIII. Auguste Comte et le progrès de la science ; IX. Science grecque et science moderne.

---

1. Giessen, Töpelmann, 1906.
2. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, in-12, 273 p., 1906.

2. — Monographies de doctrines.

Trois problèmes ont été spécialement étudiés cette année : celui de la connaissance sensible, celui du devenir, et celui de Dieu.

M. John Beare, dans ses *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle* (1) nous donne une idée exacte des théories à la fois physiologiques et psychologiques, par lesquelles les philosophes grecs d'Alcméon à Aristote inclusivement, ont essayé d'expliquer les phénomènes les plus élémentaires de la connaissance. L'ouvrage contient un savant exposé des théories d'Alcméon, d'Empédocle, de Démocrite, d'Anaxagore, de Diogène d'Apollonie, de Platon et d'Aristote sur les sens, la mémoire et l'imagination. L'auteur a voulu s'en tenir à la psychologie empirique dont il semble exagérer l'indépendance à l'égard des doctrines métaphysiques ; n'est-il pas obligé d'insister particulièrement sur les différences qui séparent la théorie platonicienne et la théorie aristotélicienne des rapports de l'âme et du corps ?

Le problème du devenir et de la matière retiendra plus longtemps notre attention. Il a été traité au point de vue strictement historique par M. Albert Rivaud dans sa thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne : *Le problème du devenir et la notion de matière dans la Philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste* (2) ; au point de vue critique, M. Bergson, dans son dernier livre l'*Évolution créatrice*, (3) a consacré à ce problème un de ses plus intéressants chapitres : *Coup d'œil sur l'histoire des systèmes :* la philosophie des formes et sa conception du devenir : Platon et Aristote. Pente naturelle de l'intelligence. — Plusieurs articles ont été également publiés sur les arguments de Zénon d'Élée.

La thèse de M. A. Rivaud fait honneur à l'érudition française ; c'est un travail auquel devront recourir désormais tous ceux qui aborderont ce sujet si actuel du devenir et de son histoire. Au dire de M. Lionel Dauriac, « depuis les *Sceptiques Grecs* de Victor Brochard, la philosophie grecque n'avait jamais été traitée en France avec semblable maîtrise ». L'auteur a voulu nous donner « une étude historique sur le développement de la physique grecque depuis ses formes primitives et légendaires jusqu'à sa forme achevée chez Aristote ». Il s'est particulièrement attaché à montrer l'influence durable des constructions mythiques de l'âge primitif sur les constructions rationnelles qui les remplacent et la convergence de toutes ces doctrines vers une certaine conception des choses, qui trouve son expression la plus complète dans les œuvres de Platon et d'Aristote. Il croit voir dans toute la physique grecque une idée opposée à notre idée de la permanence de la matière et de la force. Pour les Grecs, il n'y aurait pas de matière permanente, rien de permanent sinon la loi de l'évolution des choses, qui ramène l'appa-

1. Oxford, Clarendon Press, 1906.

2. Paris, F. Alcan, 1 vol. in-8 de la *Collection historique des grands philosophes*, 1906.

3. Paris, F. Alcan, 1 vol. in-8, 1907.

rition des mêmes formes d'une manière périodique. Si l'élément permanent est affirmé, il se réduit à un quasi-néant.

L'ouvrage comporte trois livres : 1° les Origines, 2° l'élaboration rationnelle du mythe, 3° Platon et Aristote.

a. *Les origines.* — « Théogonie et magie, poésie gnomique et poésie catharique imposent également au Grec cette notion, que toutes choses naissent, se métamorphosent, meurent, qu'aucun être n'échappe à la loi du devenir et qu'il n'y a rien d'éternel » (p. 79). Les Grecs ne voient pas encore la nécessité d'une réalité permanente sous ce devenir; « ils ne manquent pas dans leurs légendes de moyens de suppléer à l'idée de matière, de procédés pour ordonner les phénomènes et les prévoir. Les deux notions de destin et de l'ordre des temps y suffisaient amplement » (p. 80).

b. *L'élaboration rationnelle du mythe.* — Cette élaboration porte sur trois notions différentes, celle du changement, celle de l'ordre du changement et celle de corps. — C'est par l'analyse du langage et par la réflexion morale qu'on approfondit la notion du changement. La physique d'Héraclite résume, en formules définitives, les acquisitions de toute « cette psychologie du devenir » ; l'univers est conçu sur le modèle de l'homme, Héraclite y aperçoit les mêmes oppositions, les mêmes conflits, la même harmonie finale ; « le changement est la succession de qualités opposées ». — Reste à suivre les applications de la théorie, à rendre compte des phénomènes particuliers. C'est alors qu'apparaît une nouvelle notion du devenir : à la conception toute qualitative d'Héraclite qui continue à se développer chez Anaxagore, ne tarde pas à s'opposer celle de Leucippe et d'Empédocle, laquelle est fournie peut-être par les premières spéculations de l'astronomie. Elle ramène toutes les formes du changement au déplacement local ; il n'y a point de naissance ni de mort absolues ; mais seulement des unions et séparations d'éléments.

L'ordre du changement est conçu comme mettant au jour des formes de plus en plus stables, et de plus en plus simples ; il amène le retour périodique des mêmes formes que l'observation fait connaître : la terre, l'eau, l'air et le feu. Une loi divine garantit cette périodicité ; c'est pour Héraclite la loi du feu et le λόγος ; pour Empédocle, l'action d'Aphrodite Urania ; enfin Anaxagore introduit la notion d'intelligence ordonnatrice.

La notion de matière ou de corps n'est pas nécessairement impliquée dans cette histoire du devenir. On est bien conduit à supposer qu'il existe quelque chose d'où le monde est sorti et où il retournera, à admettre une même réalité capable de prendre des formes diverses ; tel est déjà l'ἄπειρον d'Anaximandre et plus tard le feu d'Héraclite ; mais, pour qu'une notion de la matière se puisse former, deux conditions sont nécessaires. Il faut d'abord que le corps ait été opposé nettement à ce qui n'est point corporel. Or l'être des premiers philosophes, bien qu'il soit le plus souvent identifié avec un corps, a des qualités de toutes sortes ; il est à la fois matériel et spirituel. La mystique orphique et pythagoricienne impose cette distinction du corporel et du spirituel et aide ainsi à former la notion de matière. —

Mais la formation de cette idée exige en outre que les deux notions de l'être immuable et permanent et du corps aient été rapprochées. Ce fut l'œuvre de Parménide et des atomistes. L'être de Parménide « possède la permanence logique et pourtant il est, en quelque manière, corporel » : on peut en dire autant de l'atome.— L'élaboration de l'idée de matière et de corps va-t-elle continuer dans ce même sens ? Nullement ; Platon s'engage dans une direction opposée.

c. *Platon et Aristote.* — La logique oblige Platon à proclamer l'existence d'un monde immuable, de formes idéales : « il sépare ainsi plus qu'on ne l'avait jamais fait l'être et le corps ». La même logique le force à prouver l'existence du devenir. Pour démontrer l'existence du devenir il faut établir que le non-être est. « Affirmer que l'être seul existe et que le non-être n'est pas, c'est s'obliger à soutenir en même temps l'unité et l'immutabilité du tout » (p. 328). — Reste à examiner les rapports de ce devenir avec l'être du monde changeant, des apparences avec le monde immuable des formes. « Au terme de toutes ses explications, Platon retrouve toujours un résidu irréductible, le principe rebelle à l'intelligence, nécessité mécanique (opposée à la finalité), fatalité, désordre, de quelque nom qu'on veuille l'appeler » ; et il est amené à réduire peu à peu le contenu du monde idéal, à faire toujours de plus en plus grande la part du changement. (p. 360). Cette conception toute pénétrée de logique garde cependant de ses origines légendaires on ne sait quoi d'inachevé et de mystérieux. — M. A. Rivaud discute longuement les interprétations modernes du *Timée* (matière et espace), en particulier les deux interprétations opposées de Zeller et de Brochard ; il croit découvrir en chacune une part de vérité. Il tient avec Brochard qu'on ne saurait réduire toute la nature du devenir à des déterminations géométriques, que la matière platonicienne n'est pas l'espace pur, analogue à l'étendue des cartésiens. Mais il se rapproche de Zeller en se refusant à confondre la χώρα avec le devenir, et à ramener l'espace géométrique lui-même à des oppositions de qualités. (p. 308).

Aristote conserve la conception platonicienne de la hiérarchie des formes ; il tient comme Platon que l'unité et l'immobilité sont le caractère de la perfection, tandis que le changement, la multiplicité, l'indétermination manifestent l'imparfait. Mais il montre beaucoup mieux que son prédécesseur l'union du changement et des formes, du devenir et de l'être, par l'idée de la δύναμις. (p. 392). Naissance et mort exigent la présence permanente d'un certain substrat, résidu inexplicable, principe de contingence et de désordre, non-être relatif, « dont l'essence est précisément de ne pouvoir être considérée en elle-même ». (p. 433).

« En somme l'essentiel de la physique antique est cette notion d'un ordre défini du changement, d'une diversité soumise à la règle, d'une hiérarchie de formes ». Et c'est « peut-être là entre tous les éléments de notre héritage grec, le plus fécond et le plus précieux... L'œuvre de la science moderne a consisté seulement à fixer en formules plus pré-

cises le mécanisme par lequel, à la confusion primitive, s'est au cours des âges, subtituée l'harmonie des formes. » (p. 466).

M. Rivaud ne semble pas voir l'importance capitale de l'idée de puissance dans la physique et la métaphysique aristotélicienne. Si obscure que soit cette idée, et il est nécessaire qu'elle le soit, elle demeure à notre avis le concept fondamental de l'aristotélisme, celui qui donne la clef du système. — Comment comprendre, sans la notion de puissance, cette idée d'une hiérarchie de formes, qu'on nous déclare si précieuse et si féconde encore aujourd'hui ?

Précieuse pour la science, cette conception l'est-elle aussi pour la métaphysique ? Tel n'est pas le sentiment de M. Bergson. C'est ce même sujet du devenir et de la forme que l'auteur de l'*Évolution créatrice* vient de reprendre dans le dernier chapitre de ce livre : « *Coup d'œil sur l'histoire des systèmes.* » — Ces quelques pages sont peut-être les plus remarquables qu'un nominaliste conséquent ait écrites et puisse écrire sur le conceptualisme réaliste de Platon et d'Aristote. Nominaliste, on ne peut l'être davantage : « Quand les images successives ne diffèrent pas trop les unes des autres, nous les considérons toutes comme l'accroissement et la diminution d'une seule image *moyenne*, ou comme la déformation de cette image dans des sens différents. Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de l'*essence* d'une chose, ou de la chose même » (p. 327). — Et encore : « Ce qui n'est pas déterminable n'est pas représentable : du « devenir en général » je n'ai qu'une connaissance verbale ». (p. 332) — De ce point de vue, le conceptualisme réaliste de Platon et d'Aristote, la philosophie des formes n'est que la réduction en système de la dissociation effectuée sur le réel par l'imagination pratique et le langage. M. Bergson résume on ne peut mieux quelle a été, selon lui, la genèse de cette philosophie : « On aboutit à une philosophie de ce genre dès qu'on suit jusqu'au bout la tendance cinématographique de la perception et de la pensée. A la continuité du changement évolutif notre perception et notre pensée commencent par substituer une série de formes stables qui seraient tour à tour enfilées au passage comme ces anneaux que décrochent avec leur baguette, en passant, les enfants qui tournent sur les chevaux de bois. En quoi consistera alors le passage et sur quoi s'enfileront les formes ? Comme on a obtenu les formes stables en extrayant du changement tout ce qu'on y trouve de défini, il ne reste plus, pour caractériser l'instabilité sur laquelle les formes sont posées, qu'un attribut négatif : ce sera l'indétermination même. Telle est la première démarche de notre pensée... Et telle est aussi l'opération essentielle du langage. Les formes sont tout ce qu'il est capable d'exprimer. Survient alors une philosophie qui tient pour légitime la dissociation ainsi effectuée par la pensée et le langage. Que fera-t-elle, sinon objectiver la distinction avec plus de force, la pousser jusqu'à ses dernières conséquences extrêmes, la réduire en système ? Elle composera donc le réel avec des formes définies ou éléments immuables, d'une part, et d'autre part, un principe de mobilité, qui, étant la négation de la forme, échappera par hypothèse à toute définition et sera l'indéterminé pur.... un

quasi-néant, le « non-être » platonicien, ou la « matière » aristotélicienne ». (p. 354).

Telle aurait été la genèse de la philosophie antique, et au fond de cette philosophie « gît nécessairement ce postulat : il y a plus dans l'immobile que dans le mouvant, et l'on passe par voie de diminution ou d'atténuation de l'immutabilité au devenir », de l'acte pur à la matière, pure puissance. (p. 342).

Pour M. Bergson au contraire, il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobile : du mouvement on peut tirer la stabilité, mais jamais avec des formes stables alignées les unes à côté des autres on ne fera du mouvement, de la durée qui coule ; c'est ce que prouvent les arguments de Zénon. « C'est donc du mouvement que la spéculation devrait partir. Mais l'intelligence renverse l'ordre des deux termes, et sur ce point la philosophie antique procède comme fait l'intelligence » (p. 342). — « Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité, qu'elle déroule en une chaîne sans commencement ni fin. Tel est le dernier mot de la philosophie grecque.... Elle se rattache par des fils invisibles à toutes les fibres de l'âme antique. C'est en vain qu'on voudrait la déduire d'un principe simple. Mais si l'on en élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaire, si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » (p. 352). « Un irrésistible attrait ramène l'intelligence à son mouvement naturel (qui répond à ses exigences avant tout pratiques) la métaphysique des modernes à la métaphysique grecque.... notre philosophie mécanistique à l'antique philosophie des Idées... » (p. 355). « Artistes à jamais admirables, les Grecs ont créé un type de vérité suprasensible, comme de beauté sensible, dont il est difficile de ne pas subir l'attrait. Dès qu'on incline à faire de la métaphysique une systématisation de la science, on glisse dans la direction de Platon et d'Aristote.... Et une fois entré dans la zone d'attraction où cheminent les philosophes grecs, on est entraîné dans leur orbite. » (p. 375)

C'est exactement à l'antipode de « cette métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » que se trouve aujourd'hui M. Bergson. Et s'il est vrai que *eadem est ratio contrariorum*, les spéculations des Grecs sur le devenir n'ont rien perdu de leur actualité. La question est de savoir s'il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobile. Tout conceptualiste dira : non ; parce que, placé au point de vue de l'intelligence qui ramène toute idée et tout jugement à l'être, l'immobile pour lui c'est ce qui *est*, par opposition à ce qui devient et n'est pas encore ; comme l'immuable est ce qui ne peut pas cesser d'être et a en soi sa raison d'être. Le nominaliste dira au contraire : il y a *plus* dans le mouvement ; parce que, placé au point de vue des sens, l'immobile pour lui c'est seulement ce qui *est en repos*, et qu'avec du repos et des arrêts on ne fera jamais du mouvement. — Reste à savoir si l'intelligence est ou n'est pas, si elle est supérieure ou inférieure aux

sens et à la conscience ; si la philosophie consiste à chercher l'intelligible sous le sensible, ou comme on l'a dit, « le sensible sous l'intelligible mensonger qui le recouvre et qui le masque ». Reste à savoir tout au moins si l'intelligence est destinée à penser tout ce qui a raison d'être, ou à penser seulement « la matière et plus spécialement les solides où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail » (*Évol. créatr.* p. I.) Pour Platon et Aristote, *objectum intellectus est ens* ; pour M. Bergson, *objectum intellectus est corpus solidum.* En quoi l'homme diffère-t-il alors de l'animal ? Et comment expliquer le jugement et l'âme du jugement, le verbe être ? On l'a dit très justement : « toute la philosophie d'Aristote tient dans le verbe être » (1).

On pourrait dire, et c'est ce qui se dégage de mieux en mieux des récentes études sur le devenir, la philosophie antique est tout entière dans l'*idée d'être* et dans le *principe d'identité* impliqué dans cette idée. « Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une perpétuité d'immutabilité.» Tel est bien «le dernier mot de la philosophie grecque ». Mais ce n'est point «par des fils invisibles qu'elle se rattache à toutes les fibres de l'âme antique » et à ce qui fait le fond de l'intelligence humaine. Il est faux qu'on ne puisse « la déduire d'un principe simple. » Elle se rattache à l'intelligence par le principe même d'identité, impliqué dans l'idée qui fait le fond de toutes nos idées, en assure l'objectivité, l'intelligibilité, l'immatérialité, je veux dire dans l'idée d'être. — Affirmer l'existence de l'*Acte pur*, qui est à l'être comme A est A, c'est affirmer que le principe d'identité est la loi fondamentale de la pensée et de la réalité. S'il en est ainsi, ne faut-il pas que la réalité fondamentale soit une et la même, en tout et pour tout identique à elle-même, *Acte pur*, *Ipsum esse ?* Le monde, parce qu'il est devenir et multiplicité, ne peut avoir en soi sa raison d'être : le devenir comme le multiple est *union du divers.* Or l'union inconditionnelle du divers est impossible ; c'est une des formules du principe d'identité : le divers par soi et comme tel ne peut être un et le même. Ce que ce monde nous dit, comme l'a compris Platon, c'est que le *non-être est* (2), mais si le non-être est, il ne peut pas pourtant être par soi. Le monde est une quasi-violation du principe d'identité ; l'intelligence qui comprendrait toute la signification et toute la portée de ce principe aurait cette évidence que la réalité fondamentale, l'Absolu, n'est pas cet univers multiple et changeant, mais bien une réalité une et immuable et par là même transcendante, l'*Ipsum esse*, l'*Acte pur*.

---

1. Voir plus loin, p. 745, *L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote*, par C. Sentroul.

2. Cette affirmation qui nous surprend chez Platon ne nous étonne plus dans l'Écriture et chez les théologiens. Saint Augustin en venait même à se demander si Platon ne l'avait pas prise dans la Bible. « Dicitur *Ego sum qui sum, et dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos;* tanquam in ejus comparatione qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt *non sint :* vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc uspiam reperiatur in libris eorum, qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est : *Ego sum qui sum, et dices eis : Qui est misit me ad vos.* » *De Civit. Dei*, l. VIII, c. XI.

M. Bergson, de son propre aveu, est aujourd'hui exactement à l'opposé de cette philosophie de l'identité, qui est, il le reconnaît, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine. Il est ainsi amené à dire que le dernier mot de la philosophie moderne consiste à affirmer que *la réalité fondamentale est devenir*. Or cela revient à dire, comme l'a reconnu Hégel, que *la nature intime des choses est une contradiction réalisée*. Nier le principe d'identité comme loi fondamentale du réel, c'est affirmer que la contradiction est au sein même du réel. *Supprimer l'Acte pur, qui est à l'être comme A est A, supprimer la transcendance divine, c'est mettre l'absurdité à la racine de tout*. L'anti-intellectualisme de M. Bergson n'est qu'un hégélianisme vu à l'envers, (qui ramène le rationnel au réel, le droit au fait, la moralité au succès, tandis que Hégel faisait l'inverse). Ces deux systèmes extrêmes se fondent dans un commun monisme évolutionniste ; s'ils n'existaient pas il faudrait les inventer, car ils constituent la plus remarquable et la plus rigoureuse des preuves par l'absurde de l'existence du Dieu transcendant, absolument un et immuable.

Au sujet de ce même problème du devenir et sur un point quelque peu négligé par M. Rivaud, signalons un article de M. O. Hamelin *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement* (1). Il ne lui paraît pas possible d'ajouter beaucoup au travail de M. Brochard (*Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, 1888*) ; il propose seulement une explication différente des détails de *l'argument de la flèche qui vole*. — Dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* a paru sur Zénon un article plus critique qu'historique où sont discutées les idées de M. Evellin, *Zenos Beweise gegen die Bewegung*, von Dr. Branislav Petronievics (2). Dans le quatrième fascicule de la même revue on trouvera aussi une étude intéressante de M. Max Wundt sur l'influence exercée par la vie politique et sociale des Ioniens et par leur littérature sur la philosophie d'Héraclite.

Le troisième problème qui a particulièrement attiré l'attention cette année est le problème de Dieu. M. Wilhelm Capelle a publié dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (Heft. 2) un article *Zur antiken Theodicee*, où il étudie surtout le problème du mal chez Platon, Aristote et plus particulièrement chez les stoïciens. L'auteur affirme l'influence importante de la théodicée stoïcienne sur Philon et les néo-platoniciens, comme aussi sur le christianisme. Il reconnaît toutefois une différence absolue entre la Providence stoïcienne et la Providence chrétienne : le christianisme admet une providence particulière sur chaque individu ; Dieu s'occupe avec autant de soin de chaque individu que de l'univers. Ici l'on peut saisir, selon M. W. C., combien diffère d'une interprétation rationaliste, une conception religieuse du monde.

---

2. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII B., Heft. 1.
tième année, 1906.

2. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII B., Heft. 1.

Dans les *Études* ont paru trois savants articles de M. J. Lebreton, professeur à l'Institut Catholique de Paris, sur *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne* (1). Mettant à profit les plus récents travaux de A. Bonhöffer, L. Stein, Reitzenstein, Drummond, Horovitz etc., M. J. Lebreton retrace la genèse de l'idée du logos dans le monde grec et dans le monde alexandrin. Il ne s'occupe que des théories païennes, les étudie en elles-mêmes et pour elles-mêmes, sans chercher quels rapports elles peuvent avoir avec la théologie chrétienne, ni quelle influence elles ont pu exercer sur elle. La comparaison avec les doctrines chrétiennes est réservée à plus tard. — 1° *Les origines et la théorie stoïcienne.* - C'est chez Héraclite qu'on trouve la première esquisse de la conception stoïcienne : le logos, dieu immanent au monde, raison qui le guide, feu qui l'alimente et qui le dévorera. Cette théorie du logos immanent disparaît pendant deux siècles ; les philosophes du cinquième et du quatrième siècle conçoivent Dieu comme transcendant ; Platon et surtout Aristote exercent cependant une très réelle influence sur les spéculations stoïciennes. Suit un exposé du concept stoïcien du logos dans ses rapports avec les autres parties du système dont il est la pièce maîtresse. Un double caractère domine cette théorie stoïcienne du logos, celui de loi et celui de force ; la nature est conçue comme la loi de l'univers et comme la source unique de l'énergie. — 2° *Mythologie grecque et égyptienne. Plutarque, Marc-Aurèle.* — Dès l'origine, Zénon, Cléanthe et Chrysippe mirent le concept du logos au sommet de la mythologie et l'identifièrent avec Zeus ; plus tard leurs diciples l'identifièrent avec Hermès. Par suite le rôle du logos dans la mythologie se trouva profondément altéré ; Hermès était un dieu bien chétif pour personnifier cette force souveraine ; et l'on peut penser que le mythe d'Hermès ne fut pas sans influer, avec la mythologie égyptienne, sur la philosophie alexandrine qui devait ne plus voir dans le logos qu'un intermédiaire entre Dieu et les hommes. — Pour Plutarque, Dieu est séparé du monde ; le logos est distinct de l'un et l'autre terme, il est l'exemplaire du monde, il en devient l'âme raisonnable. Il domine ainsi la nature, mais ne peut l'assujettir entièrement. Le néo-platonisme est là en germe. — Le monisme stoïcien se conserve cependant chez certains philosophes ; il a encore pendant deux siècles ses défenseurs, en particulier Marc-Aurèle, bien que Marc-Aurèle ne puisse se résigner à l'absorption de son être dans le logos universel. — 3° *La Conception alexandrine. Philon.* Bien que par sa croyance à un Dieu transcendant et personnel, Philon s'oppose nettement au monisme de Chrysippe, les sources de sa théorie du logos sont surtout stoïciennes. Chez Philon comme chez Chrysippe, le logos est à la fois un principe d'énergie et un principe de détermination. Il joue dans l'univers le même rôle que l'âme en chacun de nous. Mais ce logos et les puissances rattachent aussi le monde au Dieu transcendant : « le logos est l'idée qui à la fois pénètre les êtres, leur donne leur signification et leur essence, et en même temps les dépasse et en est l'exemplaire souverain et parfait. » ; ici c'est l'influence de Platon

1. *Études*, 1906, janvier, février et mars.

qui domine. — Ce logos est-il une subtance distincte de Dieu, une personne ? Selon M. Lebreton qui suit en cela M. Drummond « le plus exact et le plus minutieux des critiques qui ont étudié Philon », « il paraît plus exact de distinguer en Dieu, d'un côté, l'être parfait qui nous dépasse, de l'autre, l'action qui nous atteint et l'éclat qui nous frappe. » — Jean est-il disciple de Philon ? Autant la pensée de Philon est incertaine, si même elle n'est pas contradictoire, autant l'affirmation de Saint Jean est sûre et profonde : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. » « Pour quiconque connaît Philon, la lecture des premiers versets de Saint Jean doit suffire à dissiper tous les doutes ».

3. — Monographies d'auteurs.

Nous avons à noter en ce genre divers travaux sur Antisthène, Platon, Aristote et Philon.

L'*Année philosophique* 1906 publie un article de M. G. Rodier, *Conjecture sur le sens de la Morale d'Antisthène*. Antisthène méprise la science, son nominalisme en est la négation ; « s'il eut été mis en demeure d'opter entre le volontarisme et l'intellectualisme, il n'aurait pas hésité un seul instant ». Avant les stoïciens et bien plus décidément, il fait consister le souverain bien dans la tension de la volonté. Peu importe le but pour lequel se dépense l'effort individuel : l'essentiel est qu'il soit vraiment individuel et libre. « Nous devons reconnaître chez Antisthène le Cynique, le premier et le plus conséquent des représentants du pragmatisme, à moins que ce n'ait été Calliclès ou leur maître commun. » — M. Karl Joel, *Die Auffassung der Kynischen Sokratik* (1), maintient contre Gomperz ses conclusions sur l'importance à attribuer à l'École cynique et sur l'influence d'Antisthène sur Xénophon.

Sur Platon, signalons d'abord, dans la *Collection des grands Philosophes*, le *Platon* (2) de M. Cl. Piat. C'est un exposé de la philosophie de Platon, une approximation nouvelle de la pensée platonicienne, pour laquelle l'auteur a mis à profit les publications historiques, doctrinales et philosophiques des dernières années, de Zeller, L. Campbell, Jowett, Lutoslawski, Gompers, etc. L'ouvrage comprend huit chapitres dont voici un bref résumé :

1° *Les dialogues*. — Le *Parménide* ne paraît pas être de la main de Platon. « C'est se méprendre surtout que de chercher dans ce dialogue le secret de la véritable pensée de Platon, ou l'aveu de son renoncement à la théorie des idées » (3). — Quant à l'ordre chronologique des dialogues, les divers indices externes et internes, d'ordre doctrinal ou philologique, les marques stylométriques permettent de placer le *Phèdre* après le *Banquet* et le *Phédon*, et de ranger parmi les derniers ouvrages

1. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII B., Heft. 1.
2. Paris, F. Alcan, in-8, 382 p.
3. M. J. Eberz vient tout récemment de soutenir la thèse contraire. *Die Entstehung des platonischen Parmenides* dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* XIII B., Heft. 1.

de Platon, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, comme le *Timée* et les *Lois*.

2° *La méthode.* — Pour découvrir la vérité, il faut d'abord s'élever du multiple à l'un, des individus à l'essence ; c'est l'*induction*. Puis, le résultat de l'induction une fois acquis, il faut en démêler les éléments ; c'est l'*analyse*, qui va de l'un au multiple et qui, parmi les traits communs qui constituent l'essence, dégage la différence spécifique. C'est ainsi qu'on arrive à la *définition*, qui fait savoir ce qu'est une chose. Les définitions se rangent par ordre et constituent diverses sciences : à savoir, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. — Ces diverses sciences sont comme des « degrés ou bases d'élan » à l'aide desquelles nous nous approchons de la raison suprême des choses ; mais cette raison, elles ne la fournissent pas, leur fondement n'est encore qu'hypothétique. Il faut qu'il y ait un art supérieur « qui nous délivre peu à peu du conditionnel et nous jette enfin en présence de la cause des causes ou de l'absolu » ; c'est la *dialectique*. La dialectique est une induction supérieure par laquelle on s'élève de la multiplicité des idées à leur unité dans l'être et le bien.

En dehors de cette méthode directe, il y a un procédé indirect que l'on appelle la méthode hypothétique ; mais il faut en user avec prudence, car elle incline l'esprit à soutenir le pour et le contre avec complaisance. — L'expérience prépare l'induction, mais les données empiriques elles-mêmes ne peuvent devenir objet de science, « elles contiennent un certain résidu d'indétermination, elles sont mélangées « d'infini » : et par suite, elles ont toujours quelque chose de confus qui ne permet pas à l'intelligence d'en saisir le pourquoi. » Quant au mythe, c'est un discours nécessairement symbolique et inexact auquel on est obligé de recourir pour traduire l'irreprésentable (origine du monde, état des âmes, avant et après cette vie.)

Enfin la dialectique exige une préparation morale ; il importe de détruire les passions, habitudes et soucis qui nous rendent indifférents ou hostiles à la cause de la vérité.

3° *Les idées.* — M. Piat expose on ne peut mieux les preuves de leur *existence,* par la multiplicité, le changement et l'imperfection qui se constatent dans le monde sensible. — *a.* La multiplicité des êtres sensibles appartenant à une même espèce ne s'explique que par une *réalité une* qui les domine en quelque manière. — *b.* L'écoulement perpétuel du monde sensible suppose quelque part certains *principes immuables ;* « ainsi le veut la science ; ainsi le veut l'essence même de l'être ». En effet, connaître c'est dire d'une chose qu'elle a telle essence, telle qualité, tel mode. Or si tout s'écoule, la nature ne renferme rien de pareil... A plus forte raison n'est-il pas possible d'expliquer l'éternité des propositions scientifiques, qui règlent et dominent le passé, le présent et l'avenir. « Et quand même la nature sensible viendrait à disparaître tout entière, ces vérités n'en demeureraient pas moins précises, aussi impérieuses, aussi indéniables qu'auparavant... » — De plus l'être qui change ne porte pas en lui-même sa raison suffisante. Tout ce qui change suppose une cause. (Le changement, dirions-nous d'une façon plus précise, est l'union successive du divers, et si l'union

du divers pouvait être inconditionnelle, il nous faudrait nier le principe d'identité : le divers en soi et comme tel ne peut être un et le même. Le principe d'identité oblige à rattacher le devenir à l'être.) — *c*. L'être sensible n'atteint jamais la plénitude de son idéal : il demeure toujours inachevé, imparfait ; « or, l'imperfection suppose la *perfection*, et n'en est qu'une dégradation ; car il faut en chaque chose arriver à une cause première qui ne dépende que d'elle-même, soit l'acte plein de son possible : il faut, en chaque chose, remonter jusqu'à l'absolu. » — Il y a donc des réalités qui sont à la fois unes, immuables et parfaites. Et voilà les « idées ». — Soit dit en passant, la première et la troisième de ces preuves réunies formeront la quatrième preuve de l'existence de Dieu de S. Thomas, par les degrés des êtres, c'est-à-dire par leur multiplicité et leur imperfection graduée. — Mais Platon va plus loin : « non seulement nous concluons les idées, mais nous les voyons. » p. 78.

Selon M. Piat, les « idées vivent de quelque manière. Et quelle peut être cette vie, puisqu'il s'agit d'intelligibles ? si ce n'est la pensée » p. 79. — Les idées étant, des causes premières existent par elles-mêmes et en elles-mêmes. Mais elles ne sont pas « séparées » les unes des autres ; elles se mélangent et vont comme par degrés s'identifier dans l'idée d'être ». Ce sont autant de déterminations essentielles de l'être. Et pourquoi l'être se détermine-t-il de la sorte ? — C'est qu'il doit réaliser essentiellement tout le réalisable. Pourquoi ? Parce qu'il est meilleur qu'il en soit ainsi. Le meilleur est la « mesure » de toutes choses et « l'idée du bien » domine ainsi la pensée et la vérité ou les essences : elle est « la partie la plus brillante » et « la plus belle de l'être ». De ce point de vue, la pensée pour Platon ne vient qu'au second rang, tandis qu'Aristote la placera au sommet de tout.

Vers la fin de sa vie, Platon a dit des idées qu'elles étaient des nombres, mais ces nombres n'ont jamais été des abstractions mathématiques ; « ils ont toujours enveloppé un élément qualitatif : c'est de l'être éternellement arithmétisé ». p. 117.

A la suite de M. Brochard, M. Piat réfute l'interprétation de M. Lutoslawski, d'après laquelle Platon, en écrivant les *Lois*, aurait réduit les idées à de simples concepts. « Jamais Platon n'a donné le pas à la pensée sur les idées... Le Conceptualisme des dernières années de sa vie est le roman du Platonisme. »

Enfin les idées sont « séparées » des choses sensibles, parce qu'elles sont unes, parfaites, immuables ; mais elles sont cause exemplaire, finale et efficiente de ces choses sensibles.

4° *La nature*. — La physique n'est qu'un « système d'opinions » ; car il entre dans les choses sensibles de l'indéterminé qui échappe à l'intelligence. — La part du mythe dans le *Timée* ; les notions de mouvement, de temps et d'espace.

5° *Dieu*. — Le Dieu de Platon n'est pas, comme le pensent Zeller et nombre d'autres auteurs, l'idée même du Bien. Il n'est pas même la Pensée. « La Pensée c'est l'Idée de la pensée : elle est donc intégralement immuable. Or Dieu, dans les œuvres de Platon, nous apparaît comme le premier moteur ; et à ce titre, il faut « qu'il se meuve lui-

même ». Dieu est déjà dans le devenir, au moins par un côté » (p. 164). Dieu est un être « inférieur et dérivé » suivant l'expression de M. Brochard. Il est la partie supérieure de l'âme mondiale « indéfectiblement dominée par la vue indéfectible du bien ». Il est omniscient, souverainement saint, juste et bon, et suit en tout la loi du meilleur.

Le mal est une privation qui tient aux infirmités de la matière ; il a sa racine dans le Bien, parce que le monde, pour être parfait, doit réaliser dans son unité le plus de variété possible, par une série infinie de dégradations infinies ; ce qui suppose la matière.

Les astres sont Dieu lui-même ou l'âme du monde devenue visible sous une forme éternelle et parfaite. M. Piat s'efforce de montrer comment Platon concilie le polythéisme avec le monothéisme et quel rôle il donne aux démons.

6° *L'âme humaine.* — Les trois principales puissances sont étudiées en détail. — « Platon n'a vu qu'imparfaitement le problème du franc-arbitre et ne lui a pas donné une solution proprement psychologique ». M. Piat va jusqu'à soutenir contre Gomperz, T. Wildauer, Martin, que les tendances de Platon « sont plutôt favorables au système indéterministe. » — Preuves de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme.

7° *Le Bien moral.* — Le bonheur est le but suprême de notre existence. Le bonheur est une « hiérarchie de plaisirs où chacun se classe d'après son degré d'eurythmie et de pureté » c'est-à-dire de réalité. Avant tous les autres il faut placer les plaisirs purs qui nous viennent de la sagesse, cette « science royale » qui a pour objet l'être éternel et achevé. A raison de son objet, la sagesse renferme tout ce qu'il y a de réel dans le bonheur, qui se ramène ainsi à la joie du bien ; et le juste peut être heureux dans la pauvreté et dans la douleur, tant qu'il conserve la maîtrise de soi. — Mais, selon M. Piat, la sagesse n'a de bonté morale, chez Platon, que parce qu'elle est source de joie, et dans la mesure où elle l'est. Cela se déduirait de la priorité du Bien sur l'être et le vrai. — L'idée de devoir, qui, pour plusieurs historiens serait étrangère aux Grecs, se trouve-t-elle chez Platon ? M. Piat ne le met pas en doute : « Pour Platon l'idéal de la conduite humaine fait plus que se proposer : il s'impose, c'est un impératif... Le caractère impératif de la loi morale vient du rapport que soutiennent nos actions avec notre bonheur et celui des autres : le bonheur est le premier des biens et celui dont tous les autres empruntent leur valeur. Il faut donc qu'il soit respecté ; autrement la vie n'aurait plus aucun sens, elle ne serait même pas possible ». Ce caractère impératif de la loi morale « se fonde aussi sur la perfection même de Dieu. Dieu veut le meilleur avec une persévérance indéfectible et principalement dans l'ordre moral. Toute faute est une impiété. Enfin les sanctions futures supposent un commandement. — L'art passe tout entier aux ordres de la morale parce que le beau et le bien s'identifient. La religion, par la croyance aux sanctions futures, rend la morale efficace. — Jugement pessimiste de Platon sur notre condition terrestre.

8° *La Cité.* — Exposé de la politique ; elle n'est pas œuvre de pure logique, on y trouve des éléments historiques d'origine très diverse.

Conclusion : « Ce qui domine dans cette immense synthèse c'est une confiance à peu près absolue en la valeur de la raison humaine ». Si

l'on excepte le devenir qui lui échappe partiellement, elle peut tout pénétrer « et l'idéal, une fois compris, a tant de force qu'il entraîne tout le reste à sa suite : savoir, pouvoir, vouloir ne sont qu'une seule chose. »

L'ouvrage de M. Piat ne prétend certes pas résoudre toutes les difficultés du sujet. Peut-être même la discussion avance-t-elle assez peu sur certains points essentiels ; mais quelles que soient les réserves que l'on puisse faire, ce livre est certainement un des meilleurs exposés de la philosophie de Platon, qui existent à l'heure actuelle, et l'un des ouvrages les mieux conçus et les mieux écrits de la *Collection des Grands Philosophes*.

Dans *l'Année Philosophique* de 1906 *M. Brochard* a publié un article *Sur le banquet de Platon*. L'auteur du *Banquet* veut montrer contre les disciples des sophistes que « quelle que soit la part faite à l'amour, il reste toujours au second rang... ou pour parler le langage des modernes, que le sentiment et le cœur seront toujours subordonnés à l'intelligence ». L'amour, y est-il dit, en effet, n'est ni bon, ni mauvais ; comme le non-être est un intermédiaire entre l'être et le néant, l'amour est un intermédiaire entre Dieu et les hommes, « il est un guide qui conduit les chercheurs vers la vérité. » — Mais l'amour est nécessaire pour enseigner la vertu, et c'est là l'idée maîtresse du *Banquet :* « Le raisonnement doit être accompagné de la chaleur qui anime et vivifie l'âme, de l'enthousiasme qui entraîne et de l'inspiration qui illumine. ». — Rappelons aussi l'article important que M. Brochard a consacré l'an passé à la *Morale de Platon* (1). Cette étude d'une cinquantaine de pages est certainement l'une des plus remarquables qui aient été écrites en français sur la vertu, le plaisir et le souverain Bien chez Platon.

Sur Aristote ont paru plusieurs travaux : *Aristote. Physique II, Traduction et commentaire* (2), par O. Hamelin, chargé de cours à la Sorbonne. — Pour l'établissement du texte, selon M. Hamelin, le profit à tirer des philologues modernes est assez faible : leurs corrections doivent être critiquées de très près, et en règle générale il faut être très conservateur. — La traduction est aussi littérale que possible. Le commentaire s'inspire des études modernes, des autres ouvrages d'Aristote, et des commentateurs grecs, mais laisse de côté les commentateurs du moyen âge et de la Renaissance. — *The argument of Aristotle's Metaphysics* (3) par Mrs. Edith Henry Johnson ; c'est un bon résumé en anglais de la doctrine contenue dans la métaphysique. L'auteur admet l'authenticité de toutes les parties de l'ouvrage ; elle excepte seulement comme douteux les livres α. et K. — M. Albert Goedeckemeyer, dans un article paru dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (XIII B., Heft 4) : *Gedankengang und Anordnung der Aristotelischen Metaphysik*, restreint davantage l'authenticité : N'appartiennent pas au texte définitif K, ni A 7, 988 b 20, — A 10 ; ni par suite M 9, 1086 a 21 ss. — La suite de A 7, 988 b 19, se trouve en α. — Δ est aussi antérieur à la rédaction définitive et ne lui appartient pas. E suit donc immédiatement Γ. – Rappelons

1. *La Morale de Platon. Année philosophique*, 1905.
2. Paris, F. Alcan, 1907. 1 vol. in 8 de 172 p.
3. New York, Lemcke and Buechner agents, 1906. 1 vol. in-12 186 p.

enfin, bien qu'elle ait paru en 1905, la thèse d'agrégation à l'École Saint-Thomas de Louvain de M. C. Sentroul : *L'objet de la métaphysique selon Kant et Aristote* (1). C'est à une adaptation de cette thèse que la *Kantgesellschaft* de Halle, présidée par M. Vaihinger, vient de décerner un prix de 400 marks. La question mise au concours était : Comparer les théories d'Aristote et de Kant au sujet de la connaissance. — L'auteur met en opposition la vérité selon Aristote et la vérité et la réalité selon Kant ; la science et la métaphysique selon Kant, la science et la métaphysique selon Aristote. — Relevons seulement ici ce qui concerne directement Aristote : Le chapitre sur la Vérité reproduit en substance une des théories capitales de la *Critériologie Générale* de Mgr Mercier. Cette théorie a été fort discutée par certains Thomistes qui ont refusé, non sans quelque raison, d'y voir la pensée d'Aristote et de saint Thomas (cf. *Revue Thomiste*, septembre 1899, janvier 1900, deux articles du R. P. Folghera). — Dans son chapitre sur la science chez Aristote, M. Sentroul pose l'objection si souvent faite contre Aristote, en particulier par Zeller : s'il n'y a science que de l'univervel, puisque l'universel comme tel n'existe pas, il n'y a pas science de ce qui est. — Il répond en exposant la thèse classique de l'abstraction et de la connaissance du singulier. — Il montre ensuite comment pour Aristote tous les jugements sont *extensifs*, aussi bien les jugements analytiques que les jugements synthétiques, et comment tous expriment *l'identité* de deux notions. « Le principe de la division aristotélicienne des propositions n'est point l'identification ou la non-identification du prédicat au sujet : Aristote les divise selon que la connaissance de cette identité naît de la seule analyse des notions ou de l'examen des choses existantes... Un jugement formé (comme le veut Kant) par la juxtaposition ou la convergence de plusieurs notions serait un jugement faux, puisqu'il exprimerait comme identiques deux termes qui n'auraient pas entre eux de l'identité, mais simplement quelque autre rapport... Kant n'a pas compris que toute connaissance s'exprime exactement par le verbe *être*, copule de tout jugement. » p. 222. — Pour Aristote la métaphysique est la première des sciences, premièrement à cause de l'universalité de son objet, l'être comme tel, τό ὄν ἦ ὄν, ensuite « parce qu'elle s'occupe de ce qui est le plus nécessaire, pour autant qu'on puisse établir des degrés dans le nécessaire ». Elle est à la base des sciences et à leur sommet. « A la base, parce qu'en croulant elle entraînerait dans sa ruine toute science ultérieure. Ébranlez le principe de causalité, que reste-t-il d'assuré ? Au sommet, parce qu'elle est la plus abstraite ». — « Toute la philosophie d'Aristote tient dans le verbe être » (p. 236), ou dans l'être conçu comme objet formel de l'intelligence ; dans ses trois opérations, l'intelligence n'atteint rien que du point de vue de l'être. Ainsi s'explique la cohésion et la solidarité de toutes les sciences, leur hiérarchie. — « Pour Kant au contraire, l'être, c'est le noumème, l'inconnu, l'inconnaissable » ; la métaphysique n'a plus dès lors qu'une prééminence subjective en vertu de nécessités pychologiques ; « et la science commence en deux fois ; dans la sensation et dans la conscience morale. » — p. 236.

1. *Bibliothèque de l'Institut supérieur de Louvain*, 1905, 240 p.

Philon continue à attirer l'attention. M. Henri Guyot a publié deux thèses de doctorat, soutenues en Sorbonne, *Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin* (1) ; *L'infinité divine de Philon le Juif jusqu'à Plotin* (2). — Dans la première de ces deux études, l'auteur s'efforce d'établir que « Plotin a lu Philon, non seulement chez Numénius, mais chez Philon lui-même ». « S'il ne le cite pas expressément, certains passages de l'un sont des *réminiscences* de l'autre ». Ces réminiscences se rapportent à la doctrine de l'infinité divine, à celles des puissances intermédiaires et à celles de l'extase. Plotin n'a adopté ces doctrines de Philon qu'en les modifiant ; c'est ainsi que chez Philon la personnalité divine l'emporte sur l'infinité, tandis que pour Plotin la conscience ne saurait appartenir à l'Un infini. Dans *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, M. H. Guyot consacre l'introduction à l'histoire de l'infinité divine dans la philosophie grecque avant Philon (de Thalès à Démocrite, l'esprit grec hésite entre l'infinité et la détermination du Principe premier. — A partir de Platon, le Principe premier est conçu comme déterminé. « L'esprit grec était trop positif pour qu'un Grec consentît à prendre l'infinité pour le comble de la Perfection »). L'auteur montre ensuite la notion d'infinité prenant son origine dans la tradition juive, passant ensuite chez Philon, qui la transmet à Plotin ; depuis, elle ne disparaît pas de la philosophie, Dieu est surtout conçu comme infini. — M. Guyot qui prend le mot *infini* dans le sens de *indéterminé* regarde la personnalité divine comme inconciliable avec l'infinité ; l'incompatibilité entre ces deux attributs est affirmée, selon lui, par Plotin. Cette dernière assertion a été discutée par M. Brochard, à la soutenance de cette thèse (3). Selon M. Brochard, l'infini de Plotin n'est pas l'être indéterminé, il est même au fond une personne, ou si l'on veut une *hyperpersonne* ; Plotin lui reconnaît en somme la volonté et la liberté, quelque chose qui ressemble à l'intelligence, οἷον νοῦς, et même une certaine conscience. — Voir aussi la critique de cette thèse par M. J. Lebreton (*Revue de Philosophie*, Janvier 1907). « M. Guyot ignore presque tous les travaux de ses devanciers... et de tous les points de sa thèse, il n'a pas réussi à prouver un seul ; ni l'affirmation de l'infinité divine chez Philon, ni l'originalité de sa doctrine, ni la dépendance directe de Plotin par rapport à lui. »

Dans son *Philon* (4), M. l'abbé Jules Martin donne enfin une interprétation très différente à la fois de celle de M. H. Guyot et de celle de M. Brochard. « Jamais Philon ne fait de Dieu un indéterminé, ni proprement le mystère qui, en soi, serait inaccessible ; ce n'est pas Dieu qui est incompréhensible ; c'est notre intelligence qui ne peut pas concevoir en sa plénitude l'être divin. — Plotin qui entend par infinité l'absence de détermination, emploie un tout autre langage ; il contredit formellement celui de Philon ; le Dieu de Plotin, l'être supérieur au bien et à l'intelligence n'est intelligible ni pour nous, ni en soi-même » (p. 56). —

1. Paris, F. Alcan, 1906, 1 vol. in-8 de 92 p.
2. Paris, F. Alcan, 1906, 1 vol. in-8 de XII-260 p.
3. *Revue de Philosophie*, juillet 1906, p. 119.
4. *Collection des Grands Philosophes*. F. Alcan, 1907, 1 vol. in-8 de 303 p.

« Philon n'a d'ailleurs jamais exercé une grande influence. Plotin, Porphyre, Proclus suivent d'autres maîtres » (p. 286.)

On trouvera dans ce même ouvrage un exposé assez complet des idées de Philon. Selon M. J. Martin, non seulement la pensée de Philon reste dans son expression, obscure et embrouillée, mais presque toujours elle se meut inconsciemment dans la contradiction. — Pour ce qui est de la Trinité, « Philon est bien loin de la concevoir ; il place expressément le Verbe au-dessous de Dieu » (p. 62). —« De la tradition juive, il reçoit la doctrine de la création ; il veut toujours garder cette doctrine, il s'efforce de l'exprimer, et tantôt par ses propres réflexions, tantôt avec le secours des théories platoniciennes, il y ajoute, il la déforme, il l'obscurcit, il la ruine. ». (p. 87.) Sa théorie de la Providence est tout aussi embrouillée et contradictoire que celle de la création. — Inspirée de Platon, sa doctrine sur la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu reste des plus obscures. — Sa théorie sur la morale est beaucoup plus nette ; « il développe une doctrine qui tout entière se rapporte au service de Dieu, il a une fermeté de conviction et une hauteur de sentiment qui lui viennent de l'orthodoxie juive et de la piété juive ». (p. 157.) Il ne rappelle aucunement le pharisien que l'Évangile nous fait connaître. « Il saisit en toute son étendue la doctrine de la grâce ; il sait que Dieu donne la bonne volonté et la persévérance, il spécifie que Dieu procure à notre prière sa valeur et son efficacité... Il exclut réellement la conception qui fut plus tard celle des demi-pélagiens ». (p. 161). Plus d'une ressemblance avec Saint Paul est ici manifeste. Philon et Saint Paul disent que l'élection d'Abraham précéda tout mérite ». Mais sur ce point encore Philon se contredit. — Il n'examine aucune des difficultés du libre-arbitre. — Bien que très ferme et très haute, cette morale reste enfin incomplète : il semble ne rien savoir sur la sanction, il admet bien l'immortalité, du moins pour les justes, mais il ne lui arrive jamais de promettre fermement au juste une récompense éternelle et de faire redouter au pécheur les châtiments de la vie future. Notons enfin que Philon évite toujours de parler du Messie. — Quant aux rapports de Philon et du Nouveau-Testament : « Dès qu'on aborde le Nouveau Testament et les écrits des Pères, la doctrine est toute différente..., toute nouvelle, et le sentiment autant que la doctrine est tout transformé, tout surélevé » ; on sent que « pour les âmes il y a eu, selon le mot de saint Paul, une révélation ». (p. 285).

Kain. R. Garrigou-Lagrange, O. P.

II

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

I. — Ouvrages généraux.

L'intérêt qui s'attache à l'étude des philosophies du moyen âge va toujours croissant ; les nombreux travaux publiés sur ce sujet en témoignent. On peut encore en voir une nouvelle preuve dans ce fait,

qu'après deux ans à peine, M. F. Picavet est obligé de donner une seconde édition de son *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (1).

Elle diffère assez peu de la première dont j'ai rendu compte ailleurs (2). « L'édition nouvelle, dit l'auteur, présente quelques additions bibliographiques, des modifications et des corrections qui nous ont été demandées et qui portent surtout sur des détails. Il a été apporté une grande attention aux citations grecques. Plusieurs pages ont été ajoutées au chapitre V : après avoir montré, p. 105 et suivantes, *Pourquoi* le Plotinisme a réussi à pénétrer dans le monde médiéval, il est indiqué sommairement *Comment et par quelles voies* il est arrivé aux chrétiens, aux juifs, aux musulmans de l'Orient et de l'Occident » (p. XII).

Ce dernier point en particulier était demeuré trop vague dans la première rédaction, et il faut savoir gré à M. Picavet de l'avoir précisé en affirmant cette fois que « l'Occident chrétien a connu, directement à certaines époques, et indirectement, pendant tout le moyen âge, la philosophie plotinienne. » (p. 115). D'ailleurs « une esquisse ne comporte qu'un certain nombre d'indications, destinées à montrer la vraisemblance de la thèse » ; sachons donc faire crédit à l'auteur et attendons l'*Histoire générale et comparée* qu'il nous promet.

« Mettre au premier rang l'influence de Plotin, dit-il encore, ce n'est pas supprimer l'influence d'Aristote, de Platon ou du Portique, puisque les trois doctrines platonicienne, péripatéticienne et stoïcienne sont synthétisées par Plotin et qu'Aristote notamment lui fournit une logique et une science du monde sensible, comme certains éléments du monde intelligible ; c'est dire que, pour les questions capitales relatives à Dieu et à l'immortalité, les solutions plotiniennes, qui sont les plus complètes, ont été les plus utilisées dans leurs parties ou dans leur ensemble. » Présentée d'une façon aussi absolue, la thèse n'est pas recevable. Au XIIe et au XIIIe siècle en effet, les Arabes, les Juifs et par eux les Latins avaient pris un contact direct avec les œuvres d'Aristote traitan la tphysique et la métaphysique : ils lui firent des emprunts tels, qu'au XIIIe siècle, dans certaines écoles, l'influence plotinienne, tout en demeurant réelle, était loin d'être dominante.

Il me reste encore un doute sur la légitimité du titre choisi par M. Picavet. Pourquoi parler de philosophie médiévale, puisqu'en fait il étudie la philosophie, du moins certaine philosophie, du Ier siècle jusqu'à nos jours ? C'est l'histoire des doctrines plotiniennes, de leur préparation et de leur influence, pourquoi ne pas l'avouer dans le titre ?

Au début de l'année scolaire 1906-1907, on inaugura, en Sorbonne, l'enseignement de l'histoire de la philosophie médiévale. M. Picavet, qui l'enseignait déjà à l'École des Hautes Études, était tout désigné pour être le titulaire de cette chaire. Sa science et le souci très réel d'objectivité dont il a toujours fait preuve dans ses travaux, nous assurent que son enseignement sera précieux pour la connaissance des idées agitées

1. Paris. F. Alcan, 1907.

2. *Revue thomiste*, t. XIII (1905), p. 329-331.

durant le moyen âge. Dans sa leçon d'ouverture (28 nov. 1906) (1), il exposa les principes qui, selon lui, doivent guider dans cette étude. Il mit en relief l'importance, pour l'histoire de la civilisation, de cette philosophie souvent méconnue, et montra l'intérêt qu'elle offre en elle-même. La méthode qu'il préconisa, le programme qu'il traça nous étaient déjà connus par son *Esquisse*. Il termina par une déclaration très nette d'impartialité qui atténue la mauvaise impression que pouvait produire, chez des catholiques, certains termes dont il avait usé pour parler des dogmes et des doctrines religieuses.

2. — Monographies.

Philosophie latine. — M. J. A. Endres a consacré quelques pages à Frédégise et à Candide (2) dont les spéculations un peu naïves n'ont guère qu'un intérêt archéologique. Il importe cependant de les étudier pour suivre le mouvement de la pensée au moyen âge. Frédégise, dans son traité *De nihilo et tenebris*, discute la nature du néant et des ténèbres. Selon lui, tout nom exprime un être déterminé et réel, en conséquence le néant et les ténèbres existent comme tels, et ne sont pas une pure privation comme l'enseignait Alcuin. Pourtant Frédégise n'est pas panthéiste, comme l'ont affirmé quelques auteurs. — Dans les *Dicta Candidi*, dont l'auteur doit être identifié avec Candide, moine de Fulda, de son vrai nom Bruun, on trouve, entre autres questions, une preuve de l'existence de Dieu, la première que le moyen âge ait tentée. Que l'homme, dit Candide, se demande s'il est tout-puissant, c'est-à-dire à même de faire tout ce qu'il veut. S'il constate qu'il ne le peut, il devra conclure que l'être dont le pouvoir s'étend sur tout est Dieu. La preuve, remarque le Dr Endres, a une certaine parenté avec celle de S. Anselme, car elle suppose l'existence dans l'ordre ontologique du concept de toute-puissance.

C'est une personnalité bien mystérieuse que celle de l'écrivain connu dans l'histoire littéraire sous le nom d'*Honorius Augustodunensis*. Les divers travaux qu'on lui a consacrés en ces dernières années, tout en apportant de la lumière sur quelques points, n'ont pas cependant résolu tous les problèmes. La récente étude du Dr Endres (3) peut être regardée comme la vraie mise au point de la question. Il recueille le peu de renseignements que nous avons sur la biographie du personnage, donne la liste des œuvres qui lui sont attribuées, discute leur authenticité et expose ses principales idées philosophiques et théologiques.

Il semble bien qu'il faille désormais regarder comme acquises les données historiques suivantes. Honorius vivait en solitaire, durant le

---

1. *L'enseignement de l'Histoire générale et comparée des philosophies du moyen âge*, Paris, Librairie générale de Droit, 1906. (Extrait de la *Revue internationale de l'Enseignement* du 15 décembre 1906.)

2. *Fredegisus und Candidus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik* (Philosophisches Jahrbuch, XIX (1906), p. 439-450.

3. *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12 Jahrhundert*. Kempten und München, Kösel, 1906; in-8o, XIII-160 p.

second quart du XIIe siècle, dans l'entourage de Christian, abbé de Saint-Jacques de Ratisbonne. Quant au titre d'*Augustodunensis ecclesiæ presbiter et scholasticus* qu'Honorius se donne lui-même dans le *De luminaribus ecclesiæ*, c'est encore une énigme. Appartenait-il réellement à l'Église d'Autun, ou faut-il recourir aux hypothèses du Dr Endres, qui propose de voir dans le terme « Augustodunensis » une allusion soit à un lieu auquel on rattachait le souvenir de Charlemagne soit à l'église de Saint-Augustin de Cantorbéry ?

Aucune des objections faites jusqu'ici n'est suffisante pour faire douter de l'authenticité des ouvrages attribués à Honorius. Il y aurait même lieu de compléter la liste dressée par Pez, et l'auteur signale un traité intitulé : *Utrum monachis liceat prædicare*. L'ensemble de cette œuvre est assez curieux. On est frappé d'abord par l'abondance et la variété des écrits qui la composent. Honorius n'a rien du savant, c'est plutôt un vulgarisateur, souvent même un copiste, dont le souci est de mettre à la portée du plus grand nombre les trésors littéraires des époques qui l'ont précédé. Chose digne de remarque, parmi les auteurs qu'il exploite, il faut citer Jean Scot, dont le *De divisione naturæ* passe en partie dans le « Clavis physicæ » d'Honorius.

Ses idées philosophiques, pour autant qu'on peut les saisir, se ramènent à trois points : Dieu, le monde et l'homme. — Dieu. En faveur de l'existence de Dieu, il apporte deux preuves cosmologiques, dont l'une s'inspire de saint Anselme. Quelques expressions panthéistiques sont dues à l'influence de Jean Scot. — Le monde. Multiple dans sa réalité, il est simple en Dieu. Il forme un ensemble harmonique. Aucune nature n'est mauvaise, le mal n'est que la privation du bien. Les éléments qui forment la nature du monde s'ordonnent ainsi : au centre la terre, autour d'elle l'eau, l'air et le feu. — L'homme. Le monde est fait pour l'homme ; celui-ci est l'image de Dieu ; par ses trois facultés : mémoire, intelligence, amour, il représente la Trinité. L'âme est spirituelle. Il y a en elle deux parties, l'une inférieure (anima), l'autre supérieure (spiritus). Celle-ci connaît l'essence des choses, l'autre anime le corps et se manifeste dans les cinq sens. Honorius n'admet pourtant pas deux âmes, car, pour lui, les sens extérieurs aussi bien que l'intelligence appartiennent à une même âme. Sa théorie de la connaissance est en grande partie d'inspiration platonicienne.

Avec le Dr Endres, un de ceux qui se sont le plus occupés d'Honorius, c'est M. J. Kelle (1), de l'Académie des Sciences de Vienne. Historien

---

1. *Über Honorius Augustodunensis und das Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae*. 1901, in-8°.

Untersuchungen über das speculum Ecclesiae des Honorius und die Libri deflorationum des Abtes Werner. 1902, in-8°.

Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius, sein Verhaeltnis zu dem gleichfalls einem Honorius zugeschriebenen Eucharistion und Elucidarius sowie zu den deutschen Gedichten Gehugde und Pfaffenleben. 1904, in-8°.

Untersuchungen über des Honorius Inevitabile sive de Praedestinatione et libero arbitrio dialogus. 1905, in-8°.

Untersuchungen über den nicht nachweisbaren Honorius Augustodunensis

de la littérature, il a fixé surtout son attention sur la question de provenance des ouvrages attribués à cet auteur. Les conclusions sont très restrictives. Il soutient en particulier que le ch. XVII du *De luminaribus ecclesiæ*, où on trouve une notice sur Honorius, n'a pas été rédigé par lui. Bien plus, les ouvrages qu'on lui attribue là, appartiennent en réalité à des auteurs divers. Le Dr Endres a montré que ces affirmations n'étaient pas basées sur des preuves suffisantes.

Tout récemment M. l'abbé DAUX (1) a commencé une étude sur Honorius. Un premier article énumère les œuvres du fécond écrivain. Malheureusement l'auteur de ce travail n'est pas au courant des dernières publications relatives au sujet qu'il traite : aucun des ouvrages signalés plus haut ne lui est connu; les meilleures éditions de quelques traités faites par M. J. Dieterich dans les *Libelli de lite*, (Hanovre, 1897) lui ont échappé.

Un contemporain d'Honorius, mais dont les œuvres sont de plus grande importance pour l'histoire des idées, c'est Hugues de Saint-Victor. Il est avant tout théologien ; néanmoins il a une place dans l'histoire de la philosophie, et le Dr H. OSTLER vient de consacrer un volume à étudier sa psychologie (2). Quelques pages seulement sont réservées à sa biographie (1-13) ; le reste expose ses idées sur la nature de l'âme, son origine, ses rapports avec le corps, ses puissances. En passant l'auteur fait quelques remarques de grand intérêt : il apporte de nouvelles preuves en faveur de l'authenticité de la *Summa Sententiarum*, discutée par le P. Denifle et signale l'utilisation dans le Commentaire sur la Hiérarchie céleste de l'ouvrage similaire de Jean Scot. Hugues de St-Victor toutefois s'est gardé des erreurs de son devancier.

Ses écrits, quoique assez riches en renseignements intéressant la psychologie, n'offrent cependant pas de synthèse sur ce sujet ; aussi il y a dans sa doctrine quelques vides. L'exposé qu'en a fait le Dr Ostler est très complet. Des comparaisons avec les idées des prédécesseurs ou des contemporains d'Hugues de St-Victor font mieux comprendre la valeur de son enseignement. Voici un bref résumé des résultats auxquels aboutit ce travail d'enquête.

L'existence de l'âme se manifeste à travers les perceptions sensibles, mais surtout par la conscience qu'elle prend d'elle-même, conscience qui amène à la connaissance de Dieu ; on reconnaît là une influence augustinienne. — L'âme est une substance distincte du corps, spiri-

---

ecclesiae presbiter et scholasticus und die ihm zugeschriebenen Werke. 1905, in-8°.

Untersuchungen über den nicht nachweisbaren Honorius Augustodunensis... Nachtrag. 1906, in-8°.

Ces diverses notices ont paru dans les *Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse.*

1. *Un scholastique du* XIIe *siècle trop oublié: Honoré d'Autun,* dans *La Revue des Sciences ecclésiastiques et La Science catholique,* août 1907.

2. *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik.* (*Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* hrsg. von C. BAEUMKER und G. von HERTLING, B. VI, H. 1). Münster, Aschendorf, 1906; in-8°, VIII-183 p.

tuelle, simple, immatérielle, premier sujet de la personnalité dans l'homme. Elle est immortelle : Hugues le déduit de sa simplicité et de ce fait qu'elle a la vie par elle-même. Dieu seul pourrait l'anéantir, mais il ne le fait pas, à cause de la justice qu'il doit rendre à chacun après cette vie. — Elle est créée directement par Dieu et infusée à l'embryon le quarantième jour après la conception : il n'y a pourtant dans l'homme qu'une seule âme.

Celle-ci n'est pas seulement juxtaposée au corps, mais unie à lui de telle sorte que, tout en ayant déjà par elle-même son unité et sa personnalité, elle en fait participer le corps et forme avec lui un tout. Ce n'est pas encore la théorie de l'information, mais c'est un acheminement vers elle.

Les puissances ne se distinguent pas substantiellement de l'âme, elles en sont le développement. — La vie végétative est le degré inférieur ; ses fonctions sont la formation, le développement et la nutrition du corps. A elle appartient aussi la génération. — Au-dessus, la connaissance sensible : perception, imagination, mémoire avec une certaine prévoyance basée sur la conservation des images sensibles. La perception se fait par les cinq sens, qui procèdent d'une puissance sensible unique (*sensualitas*) ; Hugues ne parle pourtant pas d'un sens supérieur interne. La perception sensible est essentiellement passive et consiste en une impression de la forme de l'objet dans le sens. Cette impression peut demeurer après la disparition de l'objet grâce à l'imagination et à la mémoire. La connaissance sensible est plus nette et plus sûre que la connaissance intellectuelle, mais aussi plus superficielle. — L'appétit sensible a pour objet le bien du corps : il se manifeste chez les animaux par l'instinct ; chez l'homme, avant le péché, il était harmonisé avec la volonté ; maintenant il y a désordre.

La raison distingue l'homme de l'animal, et lui donne une ressemblance avec Dieu. Quel est son rôle ? Hugues parle de trois connaissances en l'homme et les désigne par ce terme métaphorique, œil. Il y a l'œil du corps qui connaît le monde extérieur, l'œil de la raison qui connaît l'âme, l'œil de la contemplation qui connaît Dieu. Au fond, c'est la division des objets matériels de la connaissance, car l'auteur n'entend pas dire que la raison, par exemple, ne connaît pas, à sa façon, le monde extérieur. Comment le connaît-elle ? Le terme « abstraction » ne se trouve pas chez Hugues de St-Victor, il paraît cependant avoir connaissance de la réalité qu'il représente. Toutefois il n'a pas dans son système l'intellect agent, au sens de St Thomas. La connaissance intellectuelle se fait par une sorte d'épuration de l'image corporelle nécessaire pour que celle-ci puisse être reçue dans l'intelligence. Ce n'est pas une universalisation au sens propre. Pour Hugues, la vraie connaissance intellectuelle c'est la conscience que l'âme prend d'elle-même ; il insiste beaucoup sur ce point.

L'essence de la volonté est d'être un mouvement : elle a donc une direction, un but. Celui-ci lui est offert par la raison. Cependant tout objet de connaissance n'est pas objet de vouloir, il faut qu'en lui se trouve l'aspect de bien. L'objet de la tendance finale n'est autre que Dieu, car aucun bien, en dehors de lui, n'est capable de satisfaire

l'homme. Hugues n'a pas fourni de preuves en faveur de la liberté, mais il est nettement antidéterministe. La nature du libre arbitre n'est pas nettement exposée chez lui, à cause des considérations théologiques qui s'y mêlent.

M. A. Mansion a consacré quelques pages à étudier *L'induction chez Albert le Grand* (1). Chemin faisant, il compare ses idées sur ce point avec celle des autres grands scolastiques, St Thomas d'Aquin et Duns Scot. Il suffira de citer sa conclusion : « Chez les scolastiques du XIIIe siècle, le mot *induction* revêt un sens peu précis. La seule idée qu'on retrouve dans toutes leurs recherches, c'est que l'induction est une connaissance basée sur des faits particuliers. A cette notion générique, peuvent s'ajouter diverses notes spécificatrices ; mais alors la dénomination générale ne s'applique plus à titre exclusif qu'à une ou plusieurs espèces d'induction, et cette application varie dans son objet d'après les époques. Ainsi, de nos jours, l'induction désigne d'ordinaire l'induction dite scientifique. Au XIIIe siècle, elle n'était encore qu'à son stade primitif, et s'appelait plus modestement *experimentum*. Mais en même temps le nom d'induction s'attribuait indifféremment à deux autres procédés de l'esprit humain : l'un, qui, par une énumération complète, conduisait, croyait-on, à une conclusion universelle quelconque, l'autre qui constitue l'abstraction génératrice des premiers principes.

» Mais déjà Duns Scot entrevoyait, à côté de l'énumération complète, qui n'est qu'un trompe-l'œil, un processus logique de même genre, qui grâce à une expérience suffisante, quoique dénuée de toute prétention à un dénombrement parfait, pourrait donner une certitude objective sur les phénomènes du monde matériel. Ainsi il fut le précurseur des modernes qui ont développé les principes des anciens sur la nature des êtres contingents et des corps en particulier. »

Le remarquable article publié ici même par M. Sertillanges sur *L'idée de Création dans S. Thomas d'Aquin* est encore trop présent (2) aux lecteurs de cette revue, pour qu'il soit besoin de l'analyser. Il suffira de l'avoir signalé à cette place.

C'est presque un inconnu que nous révèle le Dr E. Krebs avec son étude sur maître Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg) (3). Ce philosophe, dont l'activité littéraire se place à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle, appartenait à l'Ordre des Frères Prêcheurs et fut, en son temps, une des personnalités les plus marquantes de la Province dominicaine d'Allemagne. Né vraisemblablement vers le milieu du XIIIe siècle, Dietrich étudia à Paris. Puis il devint prieur de Wurzbourg en 1285, provincial de 1293 à 1296, et reçut, en 1297, à ce qu'il semble, le titre de maître en théologie. De nouveau prieur de Wurzbourg en

---

1. *Revue néo-scolastique*, t. XIII (1906), p. 115-154; 246-264.

2. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1907, pp. 239-251.

3. *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Dr C. Baeumker und Dr G. von Hertling, B. V, H. 5-6). Münster, Aschendorf, 1906; in-8o, XII-155-230* pp.

1304, il est définiteur au chapitre général de Toulouse (1304). On le retrouve comme vicaire de sa province, en 1310 ; il mourut vraisemblablement peu après.

Son œuvre littéraire est considérable : les anciens catalogues lui attribuent trente-cinq traités divers, le Dr Krebs en a retrouvé vingt-trois, qu'il analyse, le *De intellectu et intelligibili* est publié intégralement. Dietrich était physicien (il s'occupait spécialement d'optique), en même temps que philosophe et théologien. A ces deux derniers points de vue il est singulièrement intéressant, car il représente dans l'école dominicaine une tendance qui n'est déjà plus l'augustinisme, mais néanmoins se sépare du thomisme dont l'influence commence à prédominer. Son système est une sorte de néo-platonisme chrétien, puisé en particulier dans les *Éléments théologiques* de Proclus, récemment traduits par Guillaume de Moerbeke. Augustinisme, aristotélisme, néo-platonisme sont, tous trois, à la base de son œuvre qui forme une transition entre la scolastique du XIIIe siècle et les spéculations mystiques des allemands Eckart, Tauler, etc.

Voici quelques-unes de ses positions doctrinales. Avec S. Thomas il professe l'unité des formes substantielles, absence de composition (matière et forme) dans les substances spirituelles, la possibilité d'une création *ab aeterno*. Mais il contredit le docteur angélique sur plusieurs questions de physique et dans la théorie de la connaissance. Sur ce dernier point, il se rattache à S. Augustin. Son intellectualisme va jusqu'au déterminisme, et par là il se rapproche de Godefroid de Fontaines.

Trois noms sont particulièrement significatifs dans l'école franciscaine, à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe : Roger Bacon, Matthieu d'Aquasparta et Duns Scot. Ils ont été, durant ces derniers temps, l'objet d'importants travaux.

Roger Bacon est une figure un peu étrange et l'on n'est pas encore arrivé à fixer la physionomie complexe de ce savant curieux jusqu'à l'audace et en même temps traditionaliste exagéré. La pondération n'est pas son fait, et volontiers il excède — surtout dans ses critiques. Le P. Hadelin Hoffmann, O. Cap. (1), a essayé de saisir la synthèse qui est à la base de son œuvre et il l'expose en un intéressant et savant article. Voici sa conclusion : « La synthèse de Roger Bacon est dominée par des préoccupations d'ordre religieux. Il fournit avant tout le développement parallèle de la philosophie et de la théologie, ou mieux l'intégration de toute vérité et de toute science dans la *sagesse totale*. A cet effet, il subordonne complètement la raison à la foi, non seulement en ce sens que la philosophie reconnaît le dogme comme norme directrice, mais qu'elle lui est essentiellement ordonnée comme à sa fin suprême.

» Le savant docteur conçoit dès lors la sagesse totale comme comprenant l'ensemble des spéculations sur le monde et sur Dieu, cause première, ainsi que la science des relations qui nous unissent à lui et les

1. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XX (1907), pp. 196-226.

règles morales qui président à la conduite de la vie.Toute cette vaste synthèse est la mise en œuvre de l'héritage intellectuel des générations passées,augmenté des trésors surnaturels de la doctrine du Christ et de l'Église.Elle comprend d'abord la philosophie spéculative.Celle-ci est ordonnée à la morale comme à sa fin. (Il s'agit jusqu'ici de la philosophie du paganisme.) A cette sagesse antique, incomplète et fragmentaire, vient s'ajouter le stock des vérités dogmatiques et morales fournies par la révélation du Christ... Formant corps avec le legs philosophique de l'antiquité, la philosophie chrétienne compose ce que Roger appelle la philosophie parfaite. Au-dessus d'elle règne en souveraine la théologie proprement dite, ayant pour objet les vérités totalement divines, inaccessibles à la raison... La théologie n'est donc que le complément en quelque sorte naturel de la philosophie, comme la révélation chrétienne est le prolongement de la révélation philosophique primitive. Philosophie et théologie ont même point de départ et même but ; et ainsi toute science, toute vérité viennent s'unir et se fondre dans la plénitude harmonieuse de la sagesse totale révélée par Dieu à l'humanité ».

En bien des points de cette synthèse, Bacon est tributaire de St Augustin ; s'il cite Aristote et au besoin le proclame le plus grand des philosophes, pourtant, selon la très juste remarque du P. Hadelin, il « resta constamment étranger au véritable esprit aristotélicien et ne réussit à s'assimiler aucune des thèses fondamentales du système. Il n'en prit que la terminologie, se bornant pour le reste — et de très bonne foi d'ailleurs — à solliciter au besoin le texte du Stagyrite et à le plier dans un sens augustinien. »

Le même auteur traite ailleurs un point spécial de l'idéologie de Bacon (1). Celui-ci soutient que les substances comme telles produisent en nous des modifications sensibles qui sont perçues sinon par les sens externes, du moins par les sens internes, le sens estimatif et la cogitative. D'où « on peut dire que le système de Roger Bacon sur la connaissance du monde matériel, aboutit à un véritable empirisme ». Et ceci « est en définitive l'aboutissant logique de la théorie de l'identité de la substance et de l'accident ou de l'activité substantielle des êtres. Si la substance, en effet, identique à ses énergies, agit directement et par elle-même, il est clair qu'elle devient un des termes de la perception sensible ».

La conséquence c'est la négation de l'abstraction, car l'universel n'existe qu'au sein des individus. Par là enfin, Bacon supprime le problème critique ; il n'y a en effet, pour lui, aucune conciliation à opérer entre les caractères de la chose extérieure et ceux de l'idée que nous en avons. Il n'est pas conceptualiste ; il n'est pas non plus nominaliste, au sens strict, il est anti-conceptualiste.

Matthieu d'Aquasparta naquit vers 1235-1240 et entra encore jeune dans l'Ordre des Mineurs, au couvent de Todi. Il étudia à Paris où il suivit les leçons de St Bonaventure, et y reçut la maîtrise. En 1281, il

1. *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle*, dans *Revue néo-scolastique*, XIII (1906) pp. 371-391.

est nommé *lector S. Palatii*. Choisi comme ministre général de son Ordre en 1287, il devint cardinal le 15 mai 1288. Sa mort arriva le 29 octobre 1302. Il a laissé de nombreux commentaires sur l'Écriture, un commentaire sur les Sentences, des Sermons et surtout des *Quaestiones disputatae*, qui sont la partie la plus intéressante de son œuvre. Les Franciscains de Quaracchi viennent d'en donner une édition critique (1), et le Dr M. Grabmann les a prises comme base d'une savante étude sur le cardinal Matthieu d'Aquasparta (2), sa vie, ses œuvres et surtout sa théorie de la connaissance.

L'ouvrage porte en sous-titre : *Ein Beitrag zur Geschichte der Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken*. C'est qu'en effet Matthieu d'Aquasparta, en disciple de St Bonaventure, se rattache à l'augustinisme, opposé par ses tendances et nombre de ses conclusions à l'aristotélisme représenté par St Thomas. La question de la connaissance, étudiée chez le philosophe franciscain, est particulièrement intéressante à ce point de vue.

Le cardinal professe contre les sceptiques que nous pouvons avoir une certitude vis-à-vis de certaines choses, quoique pour d'autres nous n'y arrivions pas. Selon lui, le monde extérieur forme l'objet matériel de notre connaissance, la lumière naturelle de notre raison et la lumière supérieure qui vient de Dieu, en est la raison formelle, les raisons éternelles en sont l'achèvement et la consommation. Parmi les objets de connaissance, il faut distinguer entre les êtres corporels et les êtres incorporels. La connaissance des premiers nous vient par les sens, celle des seconds par l'introspection de l'âme sur elle-même ou par les idées éternelles. L'intelligence connaît les singuliers *vere et proprie*, non *per accidens*, de telle sorte qu'elle saisit le singulier par une *species* singulière, l'universel par une *species* universelle. L'âme elle-même peut se connaître ainsi que ses habitus par intuition.

Le Dr Grabmann a traité ce sujet avec clarté et précision et au cours de son exposé on peut glaner plus d'un renseignement utile pour l'histoire des idées au moyen âge ; son ouvrage forme une bonne et riche monographie.

Il semble bien que le P. Parthenius Minges, O. M., veuille faire un exposé complet de la doctrine de Duns Scot. En tout cas, il lui a consacré, au cours de ces dernières années, plusieurs études qui ont pour but d'élucider quelques-uns des problèmes que posent sa théologie et sa philosophie. Je me contenterai de les mentionner, attendant la synthèse totale pour en rendre compte (3).

---

1. Fr. Matthaei ab Aquasparta, O. F. M. *Quaestiones disputatae selectae*, t. I. *Quaestiones de fide et cognitione*. Quaracchi, 1903; in-8°, XVI-478 p.

2. *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta. (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, hrsg. von Dr A. Ehrhard und Dr F. M. Schindler, 14). Vienne, Mayer et Cie, 1906; in-8°, VIII-176 p.

3. *Ist Duns Scotus Indeterminist? (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen)*, hrsg. von Dr C. Baeumker und Dr G. L. von Hertling, B. V, H. 4. Munster, Aschendorf, 1905; in-8°; XII-138 p.

Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines

Philosophie arabe. — Le Dr H. Horten a publié une traduction d'un ouvrage (1) du philosophe arabe Alfarabi † 950, qui longtemps servit de manuel dans les écoles. Il y a ajouté des extraits copieux du commentaire fait sur ce livre par Emir Ismaʿil El-Hoseini El-Farani (c. 1485.)

Le savant professeur de l'Université centrale de Madrid, M. M. Asín Palacios a proposé au *Congrès des Orientalistes*, une étude soignée de la psychologie d'un théologien arabe, qui vivait en Espagne au XIIIe siècle, Mohidin Abenarabi (2).

Son travail est divisé en trois parties ; il décrit, dans la première, les phénomènes psychiques normaux, dans la seconde, la psychologie métaphysique, comme il l'appelle, qui n'est autre chose au fond que la métaphysique d'Abenarabi, dans la troisième enfin, la psychologie mystique ou les phénomènes anormaux de l'esprit.

Sans vouloir entrer dans le détail, il est intéressant de noter que le système du théologien arabe est un pur néo-platonisme inspiré directement de Plotin, mais corrigé sur certains points, par exemple l'émanation des êtres, la vie future, par un souci d'orthodoxie musulmane.

L'auteur termine en faisant remarquer l'importance d'Abenarabi pour l'étude du mouvement néo-platonicien. Tandis qu'Avicenne et Averroès ont pris leur néo-platonisme aux Commentateurs alexandrins d'Aristote, la vraie tradition plotinienne, au dire de M. Asín Palacios, serait venue par le soufisme et les sectes mystiques auxquelles se rattache Abenarabi.

Il faut signaler encore du même auteur un article très érudit paru dans la *Revue africaine* (3) où il établit le *Sens du mot « Tehâfot » dans les œuvres d'El-Ghazâli et d'Averroès.* Il y a fort longtemps en effet que les Orientalistes discutent sur le sens exact du titre *(Tehâfot el-falâcifa)* d'une œuvre célèbre d'El-Ghazâli, titre repris par Averroès : selon les uns il faut traduire *Destructio philosophorum*, selon d'autres *Attaque, combat mutuel*, ou *Réfutation mutuelle des philosophes.* Cette dernière traduction a servi de base à la légende du pyrrhonisme d'El-

---

Aktes nach Duns Scotus dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. XIX (1906). pp. 338-347.

Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffs dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. XX (1907).

Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi dans *Theologische Quartalschrift* t. LXXXIX (1907), pp. 241-279.

Der Gottesbegriff des Duns Scotus, auf seinen angeblich excessiven Indeterminismus geprüft. (*Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, hrsg. von A. Ehrhard und F. M. Schindler, F. 16). Vienne, Mayer et Cie, 1907; in-8°, XI-174 p.

1. *Das Buch der Ringsteine Farabis (950 +) mit dem Kommentare des Emir Ismaʿil El-Hoseini el Farani (um 1485). Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Dr C. Baeumker und Dr G. F. von Hertling, B. V, H. 3). Münster, Aschendorf, 1906; in 8°; XXVIII-510 p.

2. *La Psicología según Mohidin Abenarabi*, (Extrait du tome III des *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes*). Paris, Leroux, 1905; in-8°, 88 p.

3. Nos 261 et 262 (2e et 3e Trimestre 1906).

Ghazâli. D'après M. M. Asín Palacios, qui se fonde sur le contexte plus que sur la grammaire, le vrai sens est « *la précipitation irréfléchie des péripatéticiens.* »

Le travail se termine par ces lignes, qui font honneur à la fois à la modestie du distingué professeur de Madrid et à la science d'un auteur trop oublié : « Cette étude resterait incomplète, si je ne déclarais pas ici en toute sincérité que le point de départ de toutes mes recherches a été l'autorité d'un orientaliste du moyen âge, dont la connaissance de l'arabe allait de pair avec ses connaissances philosophico-théologiques. Je fais allusion au dominicain espagnol Raimundo Martin, qui, dans son *Pugio fidei*, en citant le *Tehâfot* d'El-Ghazâli, l'intitule toujours *Ruina seu præcipitium philosophorum.* »

Kain. M. Jacquin, O. P.

Bulletin d'Apologétique

L'APOLOGÉTIQUE étant essentiellement, selon la très juste remarque de M. Baudin, « une philosophie de la foi » (1), le présent Bulletin comportera quatre sections. Nous analyserons dans la première, les travaux concernant *le problème de la foi*, en lui-même, ou dans ses rapports avec l'*Apologétique*. La seconde traitera des *motifs de crédibilité* : raisons de l'esprit et raisons du cœur ; la troisième des différentes *méthodes apologétiques* récemment préconisées ou discutées ; la quatrième s'occupera des *ouvrages généraux*. Nous joindrons à cette recension les remarques qui nous ont semblé indispensables ; le lecteur voudra bien en excuser la forme cursive, en se rappelant que ce Bulletin s'efforce d'être, non pas une critique adéquate, mais un exposé objectif des principales études apologétiques parues en ces derniers temps.

I

LE PROBLÈME DE LA FOI ET L'APOLOGÉTIQUE.

Le R. P. GARDEIL, O. P. a consacré à la *crédibilité* en elle-même et dans ses rapports avec l'Apologétique, plusieurs études profondes et originales (2). Elles sont d'une lecture indispensable, si l'on veut être enfin fixé sur l'objet propre de l'apologétique, et acquérir de nouvelles lumières sur la psychologie complexe de la foi. Voici les idées principales que renferme cette substantielle analyse. Je réserve cependant l'exposé que fait le P. Gardeil des méthodes apologétiques, à la section qui en traite spécifiquement.

Première partie : **La Notion**. — *I. Place de la crédibilité dans la genèse de l'acte de foi.* — La notion de crédibilité s'éclaire par un parallélisme entre ses éléments et ceux qui intègrent la psychologie des actes humains. Première phase correspondant au conseil, au consentement et au jugement pratique. Trois jugements pratiques suivent la perception des éléments de l'assertion. Le premier jugement a pour objet la garantie divine dont s'autorise l'assertion, le second le bien rationnel qui reluit dans l'assertion, le troisième la teneur intelligible de l'assertion proposée, laquelle est mystère et ne donne lieu à aucune

1. *La philosophie de la foi chez Newman. Revue de Philosophie,* sept. 1906. p. 270.

2. *La Crédibilité. Revue Thomiste.* 1905, nos 1, 2, 3, 5; 1906, nos 1, 5, et 1907, no 1. Ces articles viennent de paraître en volume. (Paris, Lecoffre); l'auteur y a ajouté de nombreux développements. Nous souhaitons à l'ouvrage du R. P. Gardeil le succès qu'il mérite.

adhésion directe. Ces trois jugements sont surnaturels. Deuxième phase correspondant à l'élection. Vis-à-vis de l'autorité du Dieu révélateur, la pieuse affection prend la forme d'un sentiment surnaturel de soumission ; en regard du bien que représente le contenu de l'assertion proposée, celle d'une appétition surnaturelle du bien qu'elle promet ; en regard de la teneur intelligible de l'assertion, ces deux sentiments se résolvent en une affection d'adhérence efficace. Troisième phase correspondant à l'imperium et à l'utilisation. A l'élection succède le commandement émis par l'intelligence sous la motion de la volonté, puis la volonté utilise la puissance exécutrice, c'est-à-dire l'intelligence elle-même. Quatrième phase correspondant à l'exercice passif de la puissance exécutrice. Captive de la volonté, l'intelligence consomme dans cet exercice passif l'acte de foi.

II. *Les Degrés de la crédibilité.* — Le jugement de crédibilité est rationnel et comme tel étranger à l'assentiment de la foi. Le jugement surnaturel de crédentité se formule ainsi : cette assertion étant révélée par la vérité première, doit être crue de foi divine. Le jugement surnaturel intrinsèque au commandement forme le degré suprême de la crédibilité.

III. *Caractères de la crédibilité rationnelle.* — Les caractères généraux de la crédibilité rationnelle sont d'être : naturelle, évidente, relative. Le vrai de crédibilité a pour caractère spécifique, d'être un vrai extrinsèque basé sur le témoignage.

Deuxième partie : **Les Problèmes.** — I. *La Crédibilité et sa démonstration.* — La démonstration de la crédibilité n'est pas nécessaire lorsqu'il s'agit de la foi individuelle, elle semble le devenir lorsqu'il s'agit de la foi collective de l'Église. Le miracle et sa jonction avec la vérité de l'énonciation qu'il confirme, rendent possible la démonstration spéculative du fait de la révélation. Pareille démonstration n'altère pas la nature de la crédibilité objective ; celle-ci reste l'aptitude d'un objet à mouvoir l'intelligence, non par la vertu intrinsèque de son évidence propre, mais par la vertu de l'évidence du témoignage ; elle ne détruit pas non plus la liberté de l'acte de foi.

II. *La Crédibilité et ses suppléances subjectives.* — Celles-ci se composent des bonnes dispositions morales qui, dans l'âme des simples, les orientent vers la vérité surnaturelle, puis de la grâce de Dieu, de cet appel intérieur qui, d'après saint Thomas, constitue le motif de crédibilité le plus efficace. Quant aux hommes instruits, il leur suffit de travailler à la répression de leurs passions, de croire aux droits de la vérité, de s'appliquer à la connaître, pour que la grâce divine leur manifeste la crédibilité du dogme. La méthode d'immanence non seulement peut aboutir à la foi, mais elle conserve un bon sens à la crédibilité objective, celui qui lui appartient du fait de l'existence des suppléances surnaturelles de la crédibilité.

III. *La Crédibilité et l'Apologétique.* — L'objet de l'apologétique est la crédibilité. Le concept de crédibilite répond aux exigences objectives de l'apologétique et la détermine à priori comme connaissance spéciale et unifiée. L'apologétique ne doit donc pas s'annexer aux Lieux Théolo-

giques, ni s'intituler : Traité de la vraie Religion, Théologie fondamentale, Théologie générale, ou Logique théologique.

La science apologétique. — L'idée d'une apologétique scientifique, suggérée au théologien par le caractère évident de la crédibilité rationnelle du dogme catholique, confirmée par ce fait patent que les éléments d'une telle démonstration sont et demeurent tous objet de vérification scientifique, conserve le droit de se produire et d'être comptée parmi les conceptions légitimes de l'apologétique.

La théologie apologétique. — C'est une apologétique du probable conçue comme une fonction de la théologie, comme un service assuré par la raison, sous les directions infaillibles qui ont pour origine la foi.

Le R. P. Martin, O. P. vient de publier sa thèse de doctorat en théologie (1). Comme le titre l'indique « *De necessitate credendi et credendorum* » elle a un double objet : nécessité absolue de la foi, objet nécessaire de cette foi.

Dans la première partie, le R. P. Martin montre que l'acte de foi est nécessaire, de nécessité de moyen, pour tout adulte qui veut arriver à la justification. A l'encontre du Dr Gutberlet, il exige que la foi salutaire soit une foi théologique. Le savant professeur de Fulda, mû par la pensée de défendre l'Église contre le reproche qu'on lui a si souvent adressé de damner tous les infidèles, tient pour suffisante aux hommes de bonne volonté, qui n'auraient pu prendre contact avec la révélation, une foi basée sur les lumières de la raison secondée par la grâce. Cette foi considérée objectivement est donc naturelle. Le P. Martin soutient avec saint Thomas, invoqué à tort par la partie adverse, que la foi naturelle quant à son objet ne suffit pas. Celle-ci doit être strictement surnaturelle, c'est-à-dire avoir pour seul motif « auctoritas Dei revelantis ». Cet acte de foi surnaturelle demande l'acceptation expresse de la Révélation ; il ne suffit donc pas d'y adhérer implicitement ou par vœu.

Dans la seconde partie, le P. Martin traite la question du minimum d'articles de foi nécessaires aux divers âges et aux diverses conditions de l'humanité. Ses conclusions sont les suivantes :

1) En tout temps, il fut nécessaire au salut, de nécessité de moyen, de croire explicitement deux articles, à savoir : que Dieu existe et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. (*Hebr.* XI, 6.)

2) Sous toute Loi, il fut nécessaire au salut, de nécessité de moyen, de croire en quelque façon, « *aliqualiter* », les mystères de l'Incarnation du Sauveur et de la Trinité.

3) Dans l'Ancien Testament, il fallait absolument pour se sauver que ces deux mystères fussent pour l'élite, les « *majores* », objet de croyance explicite ; tandis qu'une croyance implicite suffisait à la foule, les « *minores* » ; dans le Nouveau Testament, il est nécessaire, de nécessité de moyen, que tous les hommes aient la croyance explicite à ces deux mystères.

---

1. *De necessitate Credendi et Credendorum, seu de Fide Salutari.* Dissertatio theologica quam pro gradu Lectoris Sacræ Theologiæ in Ordine Prædicatorum consequendo, scripsit Fr. Raymundus-Maria Martin. Louvain. Uystpruyst. 1906.

La plupart des comptes rendus consacrés à cette dissertation théologique, y ont signalé et à juste titre, la parfaite intelligence de la doctrine de saint Thomas, la clarté de l'exposition, la solidité du fond, enfin l'érudition déployée par l'auteur. Presque tous aussi lui ont fait, et avec raison ce me semble, les deux critiques suivantes :

1° Il est vraiment difficile de rencontrer dans l'élite du peuple Juif, constituée par les Prophètes, une connaissance explicite du mystère de l'Incarnation et de celui de la Trinité. Un juge dont on ne contestera pas la compétence en matière biblique, le R. P. Lagrange, faisait remarquer à l'auteur que les textes qu'il invoque sont peu probants (1).

2° Le P. Martin n'établit pas d'une manière suffisante que la croyance aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité soit exigée même de ceux qui n'ont pas pu prendre contact avec la prédication Évangélique.

Ces réserves faites, le travail du P. Martin n'en reste pas moins une excellente contribution à cette étude toujours vitale du salut.

Dans une série d'articles remarquables, M. Baudin a étudié *la philosophie de la foi chez Newman* (2). Bien que son interprétation de la doctrine newmanienne ait été discutée, les idées qu'expose M. Baudin méritent d'être signalées à raison de leur valeur intrinsèque et de leur actualité ; elles constituent la préface obligée de toute apologétique soucieuse d'échapper au Fidéisme. En les développant, M. Baudin a su allier à une belle virilité intellectuelle une langue souple et pittoresque. La philosophie de Newman expliquant son apologétique, nous allons donner l'exposé que M. Baudin fait de l'une et de l'autre avec les critiques qu'il y oppose.

1° Exposé. — *Théorie générale de la croyance.* — Dans toute recherche religieuse, personne ne peut parler que de lui-même, personne n'a le droit de parler que pour lui-même. Je crois fermement sans me demander pourquoi je crois. L'abstraction et la logique ne font qu'appauvrir le réel. Or c'est le concret que nous avons besoin d'atteindre, car il n'y a de vérité que dans l'individuel. La logique formelle ne saurait donc prétendre expliquer nos affirmations, nos adhésions réelles. Ce que ne peut faire la logique formelle, une logique personnelle le fera grâce à une méthode de divination. L'instrument de cette logique nouvelle est l'*illative sense* ou le sens de la valeur concrète des idées ; celui-ci juge en dernier ressort de la vérité ou de l'erreur. L'*illative sense* est à lui-même son propre criterium, et comme la nature est l'œuvre de Dieu, la méthode de l'*illative sense* est donc voulue et par suite garantie par Dieu.

La Croyance religieuse. — La foi ressortit évidemment à l'*illative sense* et non à la raison raisonnante. La foi se ramène au désir de croire, à l'amour ; la sauvegarde de la foi n'est pas la raison, mais une bonne disposition du cœur. L'Apologétique n'est plus une science, mais l'art de faire taire la raison et de faire parler le sens moral. On doit aller de la révélation morale à la révélation religieuse. L'objet de la religion

1. *Revue Biblique*, Avril. 1907. Bulletin. p. 290.

2. *Revue de Philosophie*, juin, juillet, septembre, octobre 1906.

révélée est la détermination précise des dogmes de la religion naturelle opérée par le christianisme. Le meilleur argument apologétique est la comparaison entre les exigences de la conscience et la doctrine de l'Évangile. Les démonstrations sont inutiles, dangereuses même ; les preuves sont bien plus la récompense que le fondement de la foi ; celle-ci restera toujours indépendante des raisons intellectuelles de croire. La raison raisonnante est donc exclue de la psychologie de l'acte de foi, de la méthode apologétique, de la foi considérée comme habitude de l'âme.

2° **Examen.** — Newman ne parle que d'expériences et il y a chez lui une théorie préconçue. La théorie expérimentale de la croyance sort d'une croyance préétablie,la croyance au fidéisme. Newman veut justifier le fidéisme même aux yeux de la raison.

Critique de la raison raisonnante. La Logique. — Le syllogisme n'est qu'une partie de la logique, les logiques du concept et du jugement existent. La logique n'est pas une méthode de découverte, mais elle garde son rôle de vérification. Newman nie la valeur des idées générales et surtout l'impersonnalité de la raison. Or quiconque pense, tend à une vérité impersonnelle. Nos idées ne sont pas individuelles, mais seulement les images qui les accompagnent. Newman fausse donc le rôle du syllogisme, de la logique et de la raison.

Les Assumptions. — La raison assume des vérités indémontrables, par exemple la vérité de ses propres principes et des principes de la morale. Non ; on ne croit pas à l'intelligence au sens propre du mot ; les premiers principes sont pour nous d'inévitables évidences. Le fidéisme n'est pas davantage à la base de la conscience morale. Il faut un criterium pour distinguer le bien du mal. Quel peut être ce criterium, sinon la raison ? Les Assumptions ne sont pas nécessairement des données irréductibles.

La raison Fidéiste. L'Intuitionisme. — Les deux formes de l'intuition newmanienne sont l'expérience imaginative et l'expérience affective, mais les réaliser, c'est prendre conscience de soi et non d'une chose distincte de soi. Ces intuitions sont obscures, personnelles, non objectives.

L'Illative Sense. — Les divinations ne sont pas incontrôlables par la raison. La divination n'est que l'expérience mémorielle du déjà vu, du déjà senti, l'extension analogique d'expériences anciennes. D'ailleurs on peut justifier ses préférences.

Le Pragmatisme. — Selon Newman, l'*illative sense* est son propre juge et Dieu se porte garant de nos facultés. Mais c'est là un cercle vicieux, puis c'est rendre l'erreur impossible. Comment ensuite distinguer la vérité de l'erreur sinon par la raison ? L'intelligence cherche d'abord la vérité avant l'utilité.

Le Fidéisme dans la Foi. Les Problèmes. — Tout le Newmanisme se concentre dans son effort de volatilisation des raisons rationnelles de croire, éliminées au profit des raisons irrationnelles, dans l'analyse et dans l'apologétique de la foi. Tous les exemples que donne Newman sont des exemples de foi fidéiste, il oublie ceux qui essayent de justifier

leurs croyances. Pour Newman le problème de la foi est celui de l'esprit de foi ; mais l'esprit de foi suppose la foi. Dans le nouveau Testament, la foi est surtout confiance et amour en Dieu, la question des *prolegomena fidei* ne se posait pas, elle était admise par tous. De nos jours, il s'agit de légitimer la foi aux yeux de la raison ; une justification rationnelle est un devoir de sincérité envers soi-même et d'honnêteté morale.

Analyse de la Foi. — Il n'y a pas chez Newman l'étude de la foi rationnelle. L'objet de la foi est pour lui une expérience imaginative et affective. Il ne faut cependant pas confondre la foi pratique avec la croyance. Dans tout acte de foi, il y a toujours des arguments rationnels qui précèdent la foi, par exemple l'autorité, ou la confiance dans l'Église. La croyance n'est donc jamais indifférente aux raisons de croire. Toute foi doit être d'abord rationnelle.

L'Apologétique. Le Pragmatisme religieux. — C'est un processus du dedans au dehors et non du dehors au dedans. Newman part de la réalisation intérieure des dogmes préalablement vécus. Mais on ne doit aboutir qu'à une apologie subjective qui reste séparée (toto cœlo) d'une justification objective. Pour Newman au contraire, le pragmatisme intégral justifie la foi. C'est un dogmatisme affectif et l'apothéose du sentiment. Quelle est la valeur de ce Pragmatisme ? C'est une méthode de prosélytisme à l'usage des mondes où l'on sent beaucoup. Elle est adaptée à la conservation de la foi ; Newman ne vise que des croyants. Mais la raison se défie du sentiment et veut le justifier. Le besoin religieux est un instinct, mais cet instinct n'est pas infaillible. La foi ne peut pas trouver sa justification dans ses succès, car les croyances fausses réussissent aussi bien que les vraies, on ne pourra en sortir que par un criterium rationnel. De même, l'apologie de la foi comme vertu sociale, montre seulement que la religion catholique est la meilleure, mais non qu'elle est la plus vraie. La foi est un problème impersonnel de vérité impersonnelle.

La Philosophie du Credo. — Le Credo de Nicée n'est pour Newman que l'explicitation des affirmations les plus profondes de l'âme humaine. Mais ici, le donné n'est pas une conscience morale pure, mais une conscience morale chrétienne ; la conclusion est contenue dans les prémisses. Des esprits, parmi les meilleurs, ne sont même pas arrivés à la religion naturelle. L'apologétique newmanienne subsiste cependant comme confirmatur subjectif des dogmes et propédeutique à la foi.

Les Arguments. — Les motifs de crédibilité n'ont pas seulement un rôle négatif ; ils ont un rôle positif dans la genèse et le maintien de la croyance, et cela l'Apologétique l'exige en droit. Un laxisme apologétique se contente de probabilités, la vraie foi morale, c'est la foi raisonnable. Entre un laxisme apologétique et le laxisme moral, il n'y a que la différence qualitative des désirs, inférieurs d'une part et supérieurs de l'autre. La rationalisation de la foi est l'objet de l'Apologétique philosophique et historique et c'est là une chose indispensable à la Religion.

Conclusion. — Le Fidéisme fausse la psychologie de la foi subjective compromise par l'exclusivisme des affirmations sentimentales ; il fausse la philosophie de la foi objective, ramenée à tort à un simple problème

de vie personnelle ; il fausse enfin l'apologétique, réduisant les *praeambula fidei* à un art d'user exclusivement des *mobiles de crédibilité* au détriment constant et irréparable *des motifs de crédibilité*.

Le R. P. de Grandmaison, bien que sous une forme plus modérée, partage les vues et la conclusion de M. Baudin (1). En Newman, le psychologue se fait remarquer par l'esprit de finesse, le sens et la sympathie du réel ; mais ce qui fait surtout l'importance de Newman considéré comme initiateur, c'est la façon dont il a accueilli, étudié et appliqué à la doctrine chrétienne l'idée de développement vital. Cependant, sous prétexte de chasser la raison de positions usurpées, Newman jette le discrédit sur les démarches nécessaires à une foi raisonnable et pleinement humaine, puis il manifeste des tendances conceptualistes et agnostiques. Ces lacunes ne permettent pas de saluer en lui un formateur.

Cet examen d'ensemble sur la doctrine de Newman, n'a pas manqué de soulever des protestations chez les partisans du cardinal, et l'on sait qu'en France ils sont nombreux. Ils ont reproché à ses critiques de n'avoir point saisi la véritable pensée de l'illustre oratorien, pour l'avoir jugée d'un point de vue trop strictement intellectualiste. On pourra suivre dans la *Revue pratique d'Apologétique* (2) la très intéressante discussion qui s'est élevée autour de Newman. Nous n'avons pas ici à prendre position dans le débat, mais nous ne pouvons toutefois passer sous silence, la réponse de M. Dimnet (3) aux articles de M. Baudin.

Selon M. Dimnet, M. Baudin a gravement exagéré le point faible de Newman, c'est-à-dire la prétendue irrationalité ou le fidéisme de sa croyance religieuse, faute d'avoir éclairé les détails de la doctrine par l'ensemble de l'œuvre et par la vie de l'ouvrier. Il a aussi fâcheusement isolé l'Apologétique de la Grammaire et des Sermons de l'Université, du milieu dans lequel elle a pris naissance, pour lequel elle était faite et dans lequel seul elle est compréhensible. M. Dimnet discute ensuite la définition de la foi et l'Apologétique de M. Baudin. L'analyse régressive que M. Baudin impose comme un devoir de conscience à tous les croyants éclairés n'est pas autre chose que le libre examen, doctrine qui n'est guère conciliable avec les faits et l'esprit de l'Église. Enfin l'exagération du fidéisme qu'il combat l'a conduit à exagérer son rationalisme en Apologétique.

Notons également cette judicieuse remarque du *Bulletin de littérature ecclésiastique* (4 : « A vouloir ainsi résoudre le problème (de la foi) dans l'abstrait, en séparant les croyances des racines profondes par lesquelles elles tiennent au plus intime de l'âme, ne risque-t-on pas de rendre la question presque insoluble, en négligeant les éléments qui, pour ne pas se prêter à une généralisation abstraite, n'en sont pas

1. *John Henry Newman considéré comme maître. Études*, 20 Déc. 1906 et 5 Janv. 1907.

2. 15 fév. et 1er mars, 1907.

3. *Annales de Philosophie chrétienne : Newman et l'Intellectualisme*. Juin et août 1907.

4. *Notes et Critiques*, Juin 1907, p. 191 et 192.

moins, l'expérience le montre, des éléments nécessaires et essentiels ? »

Nous laissons à M. Baudin le soin — s'il le juge à propos — d'expliciter davantage sa pensée et de répondre à ces différentes critiques.

La *Revue du Clergé français* avait proposé comme sujet de concours : *La Foi et la Science*. M. MALLET, professeur au petit Séminaire d'Aix-en-Provence, en a été déclaré le lauréat (1). Cet honneur est à lui seul un gage sérieux de la valeur de son travail. Ce n'est pas à dire toutefois qu'on doive le louer sans réserves. Bien que les critiques de M. PORTALIE (2) me semblent d'une sévérité parfois excessive, il faut reconnaître cependant que certaines sont fondées. Sur des points importants, les affirmations de M. Mallet restent souvent obscures : cela tient peut-être à l'extrême condensation de sa pensée, mais plus de précision aurait évité toute interprétation fâcheuse. M. Portalié a aussi relevé quelques erreurs dans les citations des textes de saint Thomas. Enfin la question si complexe des rapports de la science et de la foi, est traitée d'une manière trop générale ; l'exposé de M. Mallet eût beaucoup gagné en clarté, s'il avait illustré d'exemples concrets les principes auxquels il fait appel. Malgré ces lacunes, le travail de M. Mallet n'en demeure pas moins une heureuse tentative pour réaliser le « vetera novis augere. » En voici d'ailleurs un bref résumé.

1. — La *foi* pour les uns, consiste à se fier, sans vue directe, au témoignage de qui sait, et à se fier, par des raisons tout extrinsèques, à ce qui est objectivement affirmé. Pour les autres, elle consiste à affirmer, par des raisons subjectivement suffisantes, mais objectivement indémontrables, et qui dès lors n'ont rien d'apodictique, des vérités qui n'ont aucun rapport avec un témoignage quelconque, si ce n'est celui de la conscience strictement individuelle.

Ces deux conceptions de la foi qui, sous leur forme exclusive, sont aussi peu satisfaisantes l'une que l'autre, doivent se subordonner à une conception supérieure, réalisée par les progrès récents de la philosophie et pour laquelle l'adhésion de la foi suppose qu'on aime la Vérité comme un Être, qu'on ne la traite pas comme un simple objet d'étude dont on disposerait à son gré, qu'on lui promette de se donner à elle comme à une personne, et qu'on accepte d'avance ses exigences pour mériter de la connaître davantage. Croire ainsi, c'est vivifier les raisons démontrables et démonstratives par l'adhésion de tout l'être, c'est joindre le complément d'un consentement cordial, volontaire et pratique à l'assentiment raisonnable et rationnel.

2. — Après ces prolégomènes, l'auteur analyse la *foi catholique*. Son objet est « divin », transcendant à l'intelligence créée et cela à un triple titre : 1° *ratione crediti*, 2° *ratione credentis*, 3° *ratione credendi*.

Comment ce divin objet est-il reçu en nous ? 1° Le jugement de crédibilité nous fait apparaître la foi catholique comme croyable grâce

1. Cf. *Revue du Clergé français*, 1er et 15 août, 1906. Ces deux articles ont été réunis en volume dans la collection : *Science et Religion*, Paris, Bloud, 1907.

2. *Qu'est-ce que la foi d'après M. Mallet ? Bulletin de Littérature ecclésiastique*, juillet-octobre 1907.

aux signes de l'action surnaturelle de Dieu : miracles, prophéties, vie de l'Église. 2° La crédentité, la stricte obligation de croire, qui a son fondement absolu dans le décret divin, suppose, relativement à nous, la rencontre du fait intérieur (grâce, bonne volonté pratique, vie droite, docilité aux inspirations infuses) et du fait extérieur de la révélation positive. 3° Croire, *propter auctoritatem Dei revelantis*, ce n'est pas seulement conclure rationnellement à la vérité d'un témoignage, c'est admettre en soi réellement le témoignage de la vérité, par un accueil de tout notre être à la motion divine. C'est donc grâce aux motifs de la volonté que s'opère la spécification de l'acte surnaturel de foi par l'objet formel ; c'est-à-dire que par là, l'adhésion subjective est elle-même surnaturalisée.

La foi consiste essentiellement dans la synthèse divinement formée en l'homme et humainement rapportée à Dieu d'un don surnaturel et d'une démarche intellectuelle et morale ; de telle sorte qu'en adhérant au révélé, c'est au Révélant qu'on s'en remet et qu'on s'attache.

3. — *Qu'est-ce que la science ?* — Deux conceptions exclusives et antagonistes de la science sont en présence. D'après la première, savoir, c'est connaître les choses telles qu'elles sont. D'après la seconde, savoir ne vise pas l'être des choses, mais le pouvoir de l'homme sur elles ; c'est l'action qui fournit à la pensée sa matière, sa règle, son but. Au point de vue des relations de la science et de la foi, le Séparatisme n'est pas moins ruineux qu'un Concordisme littéral. La science est autonome, en un premier sens, dans la mesure même où elle n'est qu'une méthode, et dépendante, parce qu'elle se subordonne aux problèmes pratiques et aux questions vitales. La science est autonome en un second sens, car si elle n'est pas une ontologie fragmentaire, elle n'est pas un symbolisme arbitraire et on ne doit pas méconnaître le caractère sérié, progressif des hypothèses et des lois qui tendent par approximation à une unité plus compréhensive, à une connaissance plus vraie, plus réaliste de la nature et de l'humanité. Elle est dépendante, parce qu'à elle seule, elle ne peut fournir les motifs et la règle de l'action humaine.

4. — *Quelles sont les relations normales de la Science et de la Foi ?* Science et Foi ne sont pas étrangères au point de s'ignorer, car elles se prêtent une aide mutuelle et par là même des contradictions sont possibles sur ce terrain de rencontre. L'origine des conflits, en ce qui touche la Foi, vient de la méconnaissance de son caractère synthétique, rationnel, moral et surnaturel tout ensemble, en ce qui concerne la science, de sa compétence usurpée. Si la science qui contredit formellement la Foi est vicieuse, fausse aussi bien est celle qui refuse systématiquement la contradiction et qui par là retire à la Foi l'aliment humain dont elle a besoin pour s'entretenir vivante dans les esprits.

A l'occasion du jubilé de l'évêque de Trèves, le docteur Einig, professeur de dogmatique au séminaire, a publié un opuscule sur *les rapports mutuels de la foi et de la science* (1). Il montre dans une première partie

1. *Glauben und Wissen in wechselseitiger Forderung.* Trier. Paulinus-Druckerei, 1906.

les secours que les sciences profanes peuvent recevoir de la Foi et de la Théologie. Tout en restant parfaitement libres dans l'emploi de principes et de méthodes autonomes, les savants se trouvent d'abord préservés de l'erreur, car il ne saurait y avoir de contradiction entre la science et les mystères revélés. Puis la Foi complète les données de la raison sur des problèmes capitaux : unité de Dieu, personnalité .. etc., et leur confère une certitude qu'elles n'auraient pas chez le plus grand nombre. Dans une seconde partie, le Docteur Einig expose comment la Théologie utilise les sciences profanes. La Théologie qui est une science véritable, bien que subalternée à celle de Dieu et des Bienheureux, se sert des conclusions de l'histoire des religions, de l'histoire des dogmes, de l'Égyptologie, de l'Assyriologie ; mais c'est la Philosophie qui lui rend les plus grands services, surtout celle de saint Thomas à laquelle il faut revenir. Le travail du docteur Einig est, comme on le voit, une bonne mise au point des idées traditionnelles.

Un article du *Correspondant* (1), paru sans nom d'auteur et intitulé : *Les lois de la Science*, renferme de bonnes pages sur la délimitation des frontières respectives de la science et des vérités religieuses. On y conclut fort justement que le terme de la science ne saurait être le matérialisme ou le spiritualisme, parce que le problème n'est pas de sa compétence. En revanche, l'étude de M. de Lacombe : *Science et Christianisme* (2), malgré d'ingénieux aperçus, est d'un concordisme par trop littéral et heureusement dépassé.

II

LES MOTIFS DE CRÉDIBILITÉ.

A. — Les raisons de l'esprit.

La question du *miracle* est à l'ordre du jour, elle a provoqué et provoque encore une série d'études qui contribueront certainement à en préciser la notion. La première en date est celle de M. l'abbé Bros qui nous donne un excellent article sur la *constatation du miracle* (3).

M. Bros examine d'abord les difficultés d'ordre rationnel que l'on fait, au nom de la méthode scientifique, à la constatation du miracle : celui qui le découvre n'est pas un observateur impartial ; le miracle se produit en des circonstances où les procédés de la méthode expérimentale ne peuvent s'appliquer, personne enfin ne peut connaître ce dont la nature est capable, et par là même ne peut déterminer ce qu'il lui est impossible de produire. A ces difficultés que la critique soulève, les théologiens catholiques ont répondu différemment. Les uns ont fait appel au bon sens, mais l'argument du bon sens n'a pas de valeur en théologie ou en science. Les autres ont invoqué l'uniformité du plan de

1. 25 sept. 1906.
2. *Ibid.*, 10 déc. 1906.
3. *Annales de Philosophie chrétienne*, juin 1906.

l'univers contredite par le miracle, ou le déterminisme des lois auxquelles le miracle ferait exception ; mais pour constater le surnaturel, par l'exclusion du naturel, il faudrait connaître auparavant toutes les forces naturelles. Le miracle échappe à l'expérimentation proprement dite et il n'est pas sujet d'observation, mais d'interprétation. Toutefois, si on ne peut observer tout le miracle, on en peut constater du moins les différentes phases de production, ce qui suffit à établir par une induction certaine la loi qui préside à leur réalisation. Un seul caractère donne aux faits miraculeux une forme particulière, c'est que, soit avant, soit après, soit pendant leur production, ils sont liés à des phénomènes religieux. La loi du miracle peut être formulée ainsi : certains effets extraordinaires se produisant toujours en présence d'antécédents religieux, sont dus à l'intervention de la cause surnaturelle que ces antécédents désignent. Cette loi établie par induction, il suffit pour constater un miracle de voir s'il la réalise. C'est par les circonstances de sa production que Benoît XIV veut que l'on détermine le miracle.

Cet article de M. Bros aurait engagé M. Le Roy à publier ses notes sur le miracle (1). Personne n'a jamais mis en doute les intentions orthodoxes de M. Le Roy, mais sa nouvelle théorie n'est vraiment pas défendable; elle aboutit par une réaction souvent juste contre l'*extrinsécisme*, à un *intrinsécisme absolu*, dont les conséquences — on le devine aisément — sont ruineuses pour le miracle.

M. Le Roy déclare qu'il aborde seulement la question de droit, nullement la question de fait. La critique des sciences a modifié récemment l'idée de loi naturelle, la question du miracle est donc à reprendre, depuis ses principes mêmes, en fonction de la critique nouvelle. La plupart des définitions classiques du miracle renferment un vice fondamental. On allègue en faveur de la possibilité du miracle, l'exemple des savants qui l'ont admise, l'axiome « ab actu ad posse valet consequentia », le consentement universel, la Toute-Puissance de Dieu, sa Liberté ; mais ces preuves n'ont aucune efficacité. Si le miracle est une œuvre purement physique et une sorte de phénomène absolu survenant en plein milieu de la série phénoménale, sans relations avec les phénomènes qui le précèdent et ceux qui le suivent, il peut être imaginé, non pas vraiment pensé. Que les phénomènes s'enchaînent, qu'ils se conditionnent corrélativement, qu'ils constituent un ensemble organique dont les parties sont réciproquement solidaires et se déterminent l'une l'autre, c'est ce qui est nécessaire pour qu'ils soient donnés. Le miracle n'est concevable en tant que phénomène, qu'en fonction du morcelage, c'est-à-dire en fonction de certaines formes discursives élaborées par l'esprit humain.

Les arguments contre le miracle — dérogation à la sagesse, à l'immutabilité divines, au principe de causalité, impossibilité de constater un fait miraculeux, explication des miracles par la névrose — ne sont pas moins faux que les arguments en sa faveur. Là aussi, on ne peut rien conclure à priori.

1. *Essai sur la notion du miracle. Annales de Philosophie chrétienne.* Oct., Nov., Déc. 1906.

M. Le Roy passe ensuite aux difficultés de constater le miracle : 1° La méthode historique n'a jamais la force d'imposer par elle seule un miracle à titre de fait réel. 2° Le miracle se produit au milieu des circonstances les moins propres à permettre qu'on le note exactement. 3° Le miracle ne peut être dit contraire ou supérieur qu'à notre science de la nature, non pas à la nature elle-même. La science est aussi incompétente pour le nier absolument ou pour l'affirmer absolument.

Le miracle étant un fait religieux, il n'y a de miracle que par ou pour la foi naissante. Le miracle est une réalité spirituelle, symbolique, significative. Ce qui est vraiment preuve dans le miracle, ce n'est pas le merveilleux sensible qui n'en est que le corps, mais le sens religieux qui en constitue l'âme.

M. Le Roy esquisse enfin la théorie qui, selon lui, rend le miracle intelligible. Elle repose sur une conception de la matière d'après laquelle l'activité spirituelle est le premier principe organisateur par rapport à la matière. Selon cette théorie, la liberté, lorsqu'elle se dégage du mécanisme, n'est qu'un retour de l'esprit à sa nature profonde. La théorie de la liberté achemine à celle du miracle. « Un miracle, c'est l'acte d'un esprit individuel agissant comme esprit à un degré plus haut que d'habitude, et retrouvant en fait et comme dans un éclair sa puissance de droit... le miracle est la subordination de la matière à l'esprit. » Le miracle est pour tous une preuve certaine et décisive, parce qu'il montre la vertu dynamogénique de la foi dont il est issu, par conséquent la vérité de cette foi, c'est-à-dire son adaptation harmonieuse à la nature profonde et aux destinées de l'esprit. Le miracle ne devient preuve complète qu'en devenant lui-même critère interne.

Les fondements sur lesquels repose cette nouvelle théorie du miracle, viennent d'être critiqués avec beaucoup de perspicacité, dans un remarquable article de M. Bernard de Sailly (1) Il reproche très justement à M. Le Roy l'inconsistance générale de sa méthode. M. Le Roy, en voulant affranchir la théorie du miracle de tout assujettissement aux conditions physiques, telles que la science ou la philosophie prétendraient indûment les déterminer, en vient finalement à la lier à une conception très particulière de la matière, à une métaphysique de la vie et de la surnature. De plus, le surnaturel n'est pas simplement, comme le conçoit M. Le Roy, un retour aux conditions parfaites de la vie spirituelle, une liberté victorieuse de l'automatisme matériel, il est quelque chose d'anormal, une réalité inaccessible aux prises de toute conscience humaine. Tandis que pour M. Le Roy, l'apparence physique est une donnée provisoire et caduque, pour la philosophie de l'action c'est déjà la réalité, mais aperçue partiellement. Le témoignage qu'apporte le miracle n'est pas écrit seulement dans l'âme et par l'âme dans les faits ; il est écrit dans les faits par Dieu, pour les âmes et pour les corps. Le miracle est déjà miracle sans la foi, mais parce qu'il est l'analogue de l'ordre surnaturel, il demande pour être reconnu et avoué, des dispositions d'esprit et d'âme semblables à celles que requiert la conversion.

---

1. *La notion et le rôle du miracle. Annales de Philosophie chrétienne*, juillet 1907.

M. Maisonneuve (1) oppose également aux vues de M. Le Roy deux savantes répliques (2). La connaissance, remarque le distingué professeur de Toulouse, atteint des êtres, sépare des choses, qui sont des êtres réels, des choses objectivement séparées. La puissance obédientielle est une réalité. Il n'est pas contradictoire que dans la série des êtres apparaisse un fait dépassant les forces naturelles, car il n'y a rien d'immuable dans les rapports que soutiennent entre elles les créatures, le pouvoir des forces qu'elles déploient est limité, et la perfection de l'univers est relative. Si le témoignage historique offre les garanties suffisantes de véracité, le doute sur l'existence du fait n'est plus raisonnable, ni permis. Le miracle est constatable ; si les mêmes effets ne se reproduisent pas dans les mêmes circonstances, c'est que la force inconnue qui agissait n'est pas naturelle. Le miracle n'a sa place que dans un monde régi par des lois stables et fixes, dépendantes de l'intelligence, de la puissance, de la bonté divines. Les œuvres miraculeuses opérées par le Messie sont les signes efficaces de sa mission.

Enfin à cette affirmation de M. Le Roy que le miracle est le produit de la foi, on a très justement répondu que dans cette nouvelle théorie du miracle, ne se retrouvait plus la *causalité divine* qui pourtant lui est essentielle (3). A toutes ces critiques qui visent les erreurs fondamentales de M. Le Roy, il faudrait ajouter les nombreux contre-sens qu'il a commis dans son interprétation des textes de saint Thomas, mais les limites de ce bulletin ne me permettent pas d'entreprendre ce long travail de révision.

M. Saintyves a amplifié dans un opuscule intitulé : *Le miracle et la critique scientifique* (4), les principales objections de M. Le Roy contre la possibilité de discerner le miracle par les méthodes scientifiques. Cet ouvrage ne renferme donc rien de bien nouveau. De plus, le livre se termine sur cette partie négative, sans qu'une théorie positive vienne corriger un pessimisme systématique, qui ne paraît guère s'inspirer de l'orthodoxie.

L'article du R. P. Lagrange, O. P. sur *Pascal et les prophéties messianiques* (5), constitue un document de la plus haute importance, pour tout apologète soucieux de faire bénéficier la preuve de la *prophétie*, des progrès nouveaux de l'exégèse.

La conception d'après laquelle il y aurait une sorte d'équation mathématique entre l'événement prédit et la réalité, ne résiste pas aux objections de la critique. L'équation entre l'Évangile et les prophéties messianiques, comme l'a entrevu Pascal, s'établit en fonction du sens spirituel ou mieux du sens religieux de ces prophéties et non point de leur sens littéral, matériel, historique. En effet, d'une part, d'après les

1. *La notion du miracle. Revue du Clergé français.* 15 juin et 1er sept. 1907.

2. Le 3e article, au moment où je rédige ces notes, n'a pas encore paru.

3. *Le miracle. La Pensée contemporaine,* Janv. 1907.

4. *Bibliothèque de critique religieuse.* Paris, Nourry, 1907.

5. *Revue biblique,* octobre 1906.

prophéties canoniques, le Messie est avant tout le serviteur et l'instrument de Dieu, destiné à faire régner Dieu ; aussi « les Juifs le reçoivent, mais non pas tous ; les saints le reçoivent et non les charnels. » D'autre part, Jésus a eu pleine conscience de sa mission rédemptrice, et les apôtres ne se sont pas mépris sur son vrai rôle qui était le salut de l'âme et la conversion du péché. Il y a donc un fait prédit et un fait unique dans l'histoire des religions. Sans un certain sentiment religieux, il est inutile d'aborder l'exégèse des prophéties ; on n'y trouverait pas de lumières.

La valeur apologétique du *témoignage des martyrs* a provoqué un débat des plus intéressants. Je regrette de ne pouvoir en donner qu'un rapide aperçu. M. P. Allard (1), pour établir qu'il n'y a de vrais martyrs que dans l'orthodoxie seule, tendrait à réduire le témoignage des martyrs à n'être que le témoignage d'un fait : dans l'orthodoxie seule on est mort pour un fait, tandis qu'ailleurs on est mort pour une idée. M. Laberthonnière (2), conteste que les martyrs soient morts pour un fait mis à part d'une doctrine et attesté simplement comme tel dans sa matérialité : ils sont morts pour un fait interprété et restitué à son sens intime, à sa réalité spirituelle, un fait dans lequel ils trouvent incarnée la vérité éternelle du Christ. Ce qu'ils confessent directement, c'est leur foi en Jésus-Christ et l'idée qu'ils se font de lui.

M. Allard réplique (3) qu'il n'a pas voulu dire que les martyrs étaient morts pour un fait mis à part d'une doctrine et attesté dans sa matérialité. De plus, historiquement, le martyre n'appartient qu'au Christianisme et à l'Église. Les hérétiques morts avec courage et de bonne foi ne peuvent être appelés martyrs. M. Laberthonnière (4) maintient que le caractère du témoignage des martyrs, c'est d'être premièrement et directement un témoignage spirituel.

La discussion a été reprise par M. Dubois dans la *Revue du Clergé français* (5). De la supériorité morale des martyrs, il ne faut pas, selon lui, conclure, comme M. Laberthonnière, à la vérité ou à la divinité de la doctrine qu'ils professent, mais simplement à la sincérité de leur témoignage touchant la doctrine. M. Laberthonnière se défend de cette accusation de pragmatisme (6), mais M. Dubois (7) estime que la vérité d'une doctrine doit se prouver directement, indépendamment de ses effets. Des qualités morales des martyrs, on concluait à la sincérité de leur témoignage et *ensuite seulement* à la vérité de la doctrine attestée.

M. Rivière, après avoir résumé la controverse, conclut en se basant sur d'importantes citations patrologiques : « Il nous serait indispensable

1. *Deux leçons sur le martyre*. Paris, Lecoffre, 1906.

2. *Le témoignage des martyrs. Annales de Philosophie chrétienne*. Oct. 1906.

3. *Annales de Philosophie chrétienne*, déc. 1906.

4. *Ibid.*

5. *Le témoignage des martyrs*, 15 mars 1907.

6. *Revue du Clergé français*, 15 avril 1907.

7. *Ibid.*

pour donner un fondement solide à ce point de notre apologétique, de revenir, sous une forme ou sous une autre, à la traditionnelle idée de la *constance* des martyrs et ainsi ce vieil argument, s'il est bien présenté, n'a encore aujourd'hui rien perdu de sa valeur (1). »

B. — Les raisons du cœur.

Le livre de M. Édouard Schneider : *Les raisons du cœur* (2), n'est, de l'aveu de l'auteur lui-même, « ni un roman, ni une nouvelle, mais l'expression toute simple, toute jeune, toute vivante d'une expérience individuelle. Il dit aussi fidèlement que possible, l'état intérieur de la conscience d'un jeune homme, qui s'interroge sur les réalités qui l'animent et sur l'orientation que postulent ces réalités ; il rapporte des observations notées au cours de quelques années dont l'ensemble constitue une première étape.» (Avertissement p. 12.) Après nous avoir raconté comment il fut amené à reviser son *credo* catholique et à faire subir à sa conscience un examen destiné à la rendre plus sûre d'elle-même, l'auteur nous livre le résultat de son enquête subjective. Il l'intitule « la vie intérieure de la conscience et la loi chrétienne » et le divise en trois sections.

1° *Vie intérieure de la conscience.* — « Vérité psychologique, vérité morale, vérité religieuse, ne sont que les désignations différentes d'une seule et même vérité qui est celle de ma conscience et qui est la manifestation de Dieu en elle. » Jésus est la personnification précise de nos rapports avec Dieu en ce qu'ils peuvent atteindre de plus intime et de plus élevé. « Ma conscience ayant été conduite par sa propre expérience à rencontrer Jésus, je m'écrie alors : « Je crois en Jésus-Christ » de la même façon qu'auparavant j'avais confessé intérieurement ma foi en Dieu. Le seul criterium absolu et définitif qui soit en ma possession est la voix de ma conscience. »

2° *Le Christ et la loi chrétienne.* — « Étant donné l'aspect tout subjectif sous lequel m'apparaît la foi, je suis naturellement amené à discerner parmi les faits évangéliques ceux qui expriment plus particulièrement les besoins de mon âme et mon amour du Christ. » L'amour est le commandement chrétien par excellence ; Jésus prêche l'amour des frères, et l'amour du Père. Le royaume de Dieu a une signification intérieure et morale. La passion de Jésus révèle l'enseignement suprême et fécond de l'amour.

3° *L'individu et la société chrétienne.* — « La doctrine et les faits religieux ne sont vrais qu'autant que notre conscience les reconnaît comme tels ; la foi est affaire de pure adaptation psychologique et morale. » Les oppositions que M. Schneider rencontre entre sa conscience et la religion catholique, se ramènent à la conception de la tradition, au dogme de l'Eucharistie, à la définition de la foi, enfin au dogme de

1. *Autour de la question du martyre. Revue pratique d'Apologétique.* 15 août 1907, p. 642. On trouvera dans la *Revue Augustinienne* du 15 juillet (Ph. Martain. *Qu'est-ce qu'un martyr?*) une sérieuse étude de la notion du martyre d'après le Nouveau Testament.

2. Sansot, Paris, 1907.

l'infaillibilité pontificale. Le catholicisme a refusé de se défaire d'un ensemble de signes extérieurs, qui, justifiés à l'époque de leur apparition, sont devenus désormais sans valeur. « Dans la lecture des trois Synoptiques et de la première épître de Paul aux Corinthiens, je n'ai pu découvrir un autre sens à l'Eucharistie, que celui d'un symbole et d'un souvenir. » L'Église catholique, loin de reconnaître la nature individuelle de la foi et le caractère intérieur de la révélation, prétend les subordonner l'une et l'autre à une vérité dont elle se dit seule dépositaire. L'infaillibilité pontificale est inconciliable avec l'autorité de la conscience individuelle. Les deux principaux aspects du protestantisme manquent de vigueur logique et par cela même de sûre garantie en tant qu'ils veulent établir l'unité d'une religion. Le protestantisme orthodoxe, déjà si réduit, semble condamné à disparaître, soit pour retourner au catholicisme, soit pour aboutir au libéralisme. Dans ce dernier cas, il devient le christianisme vraiment spiritualiste. M. Schneider termine en préconisant l'idée d'une société chrétienne fondée sur l'autonomie de la conscience individuelle ; ce serait l'Église éternelle dominant toutes les confessions particulières.

Sans vouloir méconnaître la sincérité de ces notes intimes, la haute inspiration religieuse de bon nombre de pages et leur caractère parfois émouvant, je crois que si l'auteur faisait une seconde révision de sa conscience, il se rendrait compte que parmi les difficultés qui retardent son adhésion totale au catholicisme, plusieurs manquent de fondement objectif ; qu'elles sont inspirées, dans une large mesure, par une assimilation trop confiante de la littérature protestante ; qu'une connaissance plus approfondie de la doctrine catholique résoudrait à elle seule beaucoup d'objections. Puis il comprendrait peut-être le danger, tant de fois signalé pourtant, d'ériger la conscience individuelle en critère suprême de vérité. Souhaitons que M. Schneider entreprenne ce travail rétrospectif.

Certains chapitres du célèbre ouvrage du professeur W. James, *L'expérience religieuse*, ont présenté, sous un jour nouveau, les ressources *sociales* du christianisme. James, se plaçant sur le terrain empirique, y montre comment la sainteté est un facteur essentiel de bien-être social.

Les fruits principaux de la vie religieuse sont d'après James : (1)

1° La *dévotion*. — Le sentiment d'être enveloppé par la présence et l'amour de Dieu transfigure l'existence. 2° La *charité*. — La joie religieuse épanouit l'âme ; de cette expansion résultent aisément l'oubli de soi et la sympathie pour les autres. 3° La *force d'âme* qui produit la résignation, la sérénité, le mépris du danger, l'enthousiasme intrépide. 4° La *pureté*. — L'âme religieuse rejette ce qui risque de la ternir. 5° L'*ascétisme* qui est le symbole de l'héroïsme. 6° L'*obéissance*. — Son utilité la rend méritoire. 7° La *pauvreté*. — Les biens matériels paralysent l'esprit de l'homme dans son élan vers l'idéal. L'attitude virile de celui qui ne se soucie pas de rien posséder, est moralement supérieure à l'amour de la propriété.

---

1. *L'expérience religieuse*. Trad. Abauzit. Chap. 8. La sainteté, Paris. Alcan, 1906.

Selon James, ces différents fruits de la sainteté prêtent parfois à des excès. Il les signale dans la dévotion, la pureté, la charité, l'ascétisme (1). Le saint, conclut-il néanmoins, est supérieur à l'homme fort de Nietzche, parce qu'il est adapté à la forme de société la plus parfaite que l'on puisse concevoir, sinon réaliser.

Le pragmatisme de l'auteur mis à part, on ne saurait douter que ses vues ne soient utilement exploitées par les apologètes, et M. Michelet dans sa critique si pénétrante de l'ouvrage de James y reconnaît avec raison « une très sincère et très neuve contribution à l'apologétique » (2).

La pensée catholique en France a perdu, dans la personne de M. Brunetière, l'un de ses plus courageux défenseurs. Une des principales raisons qui décida son retour définitif au catholicisme fut — il l'a avoué à maintes reprises dans des discours retentissants — l'aspect social de l'Église. Aussi consacra-t-il tout son talent à mettre en valeur ce caractère du catholicisme. Je ne signalerai ici que les travaux qui ont résumé ou apprécié son œuvre apologétique.

Au 4e chapitre de son intéressant ouvrage sur *Brunetière* (3), M. Delmont, professeur aux facultés catholiques de Lyon, a retracé l'histoire des différentes étapes qui l'acheminèrent vers l'Église, et montré comment, selon ses propres expressions, « il s'était laissé faire par la vérité ».

En trois articles parus dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (4), M. Maisonneuve nous donne une synthèse objective de la *philosophie religieuse de Brunetière*. La critique littéraire, remarque-t-il, l'engagea à poser le problème religieux ; un rapport s'établit nécessairement entre la littérature et la morale, puisque les idées agissent sur les mœurs. Pour Brunetière, l'homme a pour caractères spécifiques d'être moral et social. L'absolu dont la morale a besoin, ne peut lui être fourni ni par l'art : il contient un germe d'immoralité ; ni par la science : elle est impuissante à résoudre les questions de l'origine et de la destinée ; ni par la philosophie : ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme échappe éternellement aux prises de la raison ; ni par la société : les lois ne peuvent rien pour ou contre les mœurs. Seule, la croyance peut découvrir et affirmer l'absolu nécessaire à la morale. La foi est un besoin, elle a pour objet l'irrationnel, pour motifs des raisons d'ordre moral. Brunetière a utilisé le positivisme de Comte pour construire son Apologétique ; considérant le Christianisme comme un fait, il cherche à en découvrir les éléments transcendants et les caractères divins.

On trouvera également dans l'étude de M. Cartier (5), un résumé très

---

1. *Ibid.*, Chap. 9.

2. *L'expérience religieuse d'après William James. Revue du Clergé français.* 15 janv. 1907, p. 357.

3. Paris, Lethielleux, 1907.

4. Déc. 1906; janv. et fév. 1907.

5. *Brunetière apologiste. Revue pratique d'Apologétique*, 15 mars, 1er avril, 15 avril, 1er mai 1907.

complet et très documenté des idées maîtresses de Brunetière en Apologétique.

Mais certaines affirmations de Brunetière, à raison de leur forme outrancière, sont discutables. M. CHOLLET, avec sa haute compétence théologique, a signalé les principales (1). Il n'est pas juste de soutenir, comme l'a fait Brunetière, que la théorie de la descendance est venue donner une base physiologique au dogme du péché originel. Brunetière confond surnaturel avec transcendant. C'est une exagération de dire qu'il n'y a pas de religion individuelle ; toute religion est d'abord individuelle avant d'être sociale. La foi catholique, telle que l'explique Brunetière, n'est ni rationnelle, puisque selon lui la raison n'a pas à intervenir dans les préliminaires de la foi, ni surnaturelle, puisque les raisons de croire ne dépassent pas l'ordre naturel.

III

LES MÉTHODES EN APOLOGÉTIQUE.

Le R. P. Gardeil termine les études que nous avons résumées plus haut, par cette appréciation d'ensemble sur les différentes *méthodes* possibles en apologétique.

Y a-t-il place dans le domaine apologétique, se demande le savant théologien, pour une discipline qui prendrait exclusivement son point d'appui dans les éléments subjectifs : action, moralité, surnaturel latent, délaissés par les Apologétiques intellectualistes ? L'auteur répond d'abord à une question préalable en prouvant que l'Apologétique subjective ne saurait s'ériger en Apologétique unique et exclusive, son point de départ étant une hypothèse qui laisse place à d'autres hypothèses. Puis il traite successivement des Apologétiques pragmatiste, morale et fidéiste dont il limite et précise ainsi les résultats :

1° L'*Apologétique pragmatiste*. — Si elle suppose le surnaturel absent de la vie, elle ne saurait aboutir ni à une exigence du surnaturel, ni aux déterminations objectives de la foi catholique. Il en est tout autrement, si l'on suppose le surnaturel présent.

2° L'*Apologétique morale*. — Avec un point de départ purement naturel, l'Apologétique morale n'aboutit pas à une détermination objective précise de la foi ; dans l'hypothèse du surnaturel, elle ne vaut que pour ceux qui sont déjà chrétiens.

3° L'*Apologétique fidéiste*. — Elle ne fournit pas de motifs de crédibilité, ni même des raisons de croire, elle donne seulement des motifs pour ne pas douter ou nier, établit enfin l'âme dans un état pratique d'attente tutioriste.

En quelques pages brèves, mais substantielles, le R. P. DE GRANDMAI-

---

1. *La théologie de M. Brunetière*. *Revue des Sciences Ecclésiastiques et La Science catholique*. Fév. 1907. Cet article a paru en brochure à la librairie Lethielleux, Paris.

son nous décrit la *méthode apologétique de saint Thomas* (1). Le docteur angélique rencontre ses principaux adversaires parmi ceux qui essayaient d'utiliser Aristote contre le Christianisme ; aussi accepte-t-il le terrain où s'agitent les luttes intellectuelles de son temps. Entre les demi-péripatéticiens qui l'avaient précédé et les aristotéliciens intempérants qui voulaient, à la suite d'Averroès, tout le philosophe et rien que lui, dût le conflit éclater avec la vérité révélée, saint Thomas traça une *via media* qui fut et parut nouvelle. Saint Thomas n'est pas l'homme de l'attaque directe et de la polémique agressive ; la première place est à l'exposition. « Reconnaître la part de vérité qui fait la force d'un système hétérodoxe, l'isoler soigneusement des opinions erronées qui l'encadrent, proposer avec calme une série d'arguments fondés en raison et conclure d'un mot, c'est l'invariable procédé de saint Thomas.» La vérité triomphera sans violence, à condition toutefois qu'on ne la compromette pas par des affirmations téméraires ou des alliances louches. Sans quoi, et c'est à peu près la seule crainte de saint Thomas, mais elle est souvent exprimée, « l'on donnera à rire aux infidèles. » Il recommande aussi avec insistance, de ne pas s'engager à établir par des raisons probantes, les vérités de la foi. Dans les démonstrations qu'institue saint Thomas, chaque argument est proportionné à sa valeur, non seulement intrinsèque, mais relative aux adversaires visés ; enfin les bases rationnelles de la foi sont délimitées avec exactitude et utilisées dans leur entier. C'est à cette méthode que la scolastique dut ses longs triomphes.

Il est à peine besoin de faire remarquer toute l'actualité de cette méthode apologétique que le P. de Grandmaison a esquissée à grands traits. Combien on voudrait la voir appliquée dans son intégrité !

M. Leclère, professeur à l'Université de Berne, ayant le dessein d'étudier, dans un prochain ouvrage, le problème religieux tel qu'il se pose à la conscience contemporaine, soumet au public quelques-unes des idées qu'il compte prendre pour bases (2). Tandis que l'esprit philosophique, arrivé à l'universel et contemplant de là l'individuel, ne modifie plus son attitude, l'esprit religieux, lui, ne s'élève à l'universel que pour faire tourner ensuite l'universel autour de l'individuel et finalement du moi. La religion naturelle est un supplément à la philosophie exigé par l'âme humaine. Par la nature même des croyances qui la distinguent le plus et par l'intensité supérieure des certitudes en lesquelles elle consiste, la religion naturelle diffère profondément de la philosophie. La religion naturelle ainsi que la science et la métaphysique, aspirent à un nouveau supplément, à quelque chose comme la religion positive. En croyant à sa foi, on a le moyen de ne plus douter du tout de sa raison. Il faut aller vers une religion positive, qui absorbe en elle le meilleur des religions naturelles et donne plus qu'elles. L'identité d'une religion positive déterminée avec le type nécessaire-

1. *Sur l'apologétique de saint Thomas. Nouvelle Revue Théologique.* Février et Mars 1907.

2. *Esquisse d'une Apologétique. Annales de Philosophie chrétienne*, août et septembre 1906.

ment conçu d'une religion positive vraie, constitue la meilleure démonstration possible pour l'apologiste. L'apologétique dite nouvelle, consiste au fond à mener l'âme, de la métaphysique et de la religion naturelle, à la religion positive. La religion positive ne fait vraiment son œuvre que dans le mysticisme orthodoxe.

Une seule chose peut nous décider à croire aux miracles, c'est la doctrine ; l'apologiste doit donc faire valoir la doctrine qui fera croire à la réalité des miracles ; autrement il parle à vide. Les objections faites contre l'attitude de l'Église à l'égard de la science et de la philosophie sont sans portée. « Humainement, je vois que la doctrine catholique satisfera plus que toute autre ma nature, alors même qu'elle la crucifiera, et je reconnais mon Dieu en son Dieu ; j'entrevois qu'elle complétera ma science, ma philosophie, qu'elle satisfera avec surabondance mon instinct religieux naturel, qu'elle m'asseoira dans la certitude et me revêtira d'une incomparable force ; je me vois à l'avance devenant complètement homme par elle, et plus qu'un homme. »

Cette méthode apologétique qui consiste à franchir successivement les étapes qui mènent de la science à la métaphysique, de la métaphysique à la religion naturelle, et de celle-ci à la religion positive, n'est assurément point banale, mais M. Leclère a développé son idée d'une manière imprécise, et souvent à l'aide de notions disparates qui font de son étude un syncrétisme assez confus. Puis, M. Leclère n'a pas suffisamment montré comment l'identité d'une religion positive déterminée avec le type nécessairement conçu d'une religion positive vraie, constitue la meilleure démonstration pour l'apologiste. Souhaitons que le livre qu'il nous promet comble ces lacunes.

A propos d'un ouvrage récent de M. l'abbé L. Picard(1), M. Laberthonnière a de nouveau mis en lumière les insuffisances de la *méthode exclusivement historique* en apologétique(2). Je laisse de côté les critiques qui visent tel ou tel point faible du livre de M. Picard, pour ne signaler que ce qui a trait à la matière de cette partie du bulletin.

L'objet de la foi ne consiste pas à connaître des faits historiques comme tels et à être certains de leur réalité. L'objet de la foi, à proprement parler, ce ne sont pas les faits considérés dans leur matérialité. Les faits sont seulement, au point de vue de la connaissance, des moyens par lesquels se manifeste ce qui est à croire. Ce qui est à croire, ce qu'il convient d'appeler la vérité de Jésus-Christ, déborde infiniment la matérialité des faits. A vouloir se servir de la méthode historique qui constate des faits, comme de la méthode même qui mène à cette vérité et à son acceptation, on érige en fin ce qui n'est qu'un moyen. On dirait que tout le Christianisme se réduit à connaître des événements merveilleux d'ordre sensible, à découvrir des miracles dans le passé et à en attendre dans l'avenir ; tandis qu'il consiste à vivre en Jésus-Christ. Et vivre en Jésus-Christ, c'est penser tout aussi bien qu'agir en lui et par lui.

---

1. *La Transcendance de Jésus-Christ*. 2 vol. in 8°. Plon Nourrit. Paris. 1906.

2. *La question de méthode en Apologétique*. *Annales de Philosophie chrétienne*. Août 1906.

M. Mallet a étudié l'*œuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'Apologétique*(1). « Il me semble important, écrit-il en commençant, de remettre en lumière les pensées maîtresses du cardinal Dechamps ; elles ont par elles-mêmes une valeur extrême et une efficacité durable ; elles sont en outre indispensables à la pleine intelligence des textes conciliaires qui les ont sanctionnées ; elles servent enfin à éclairer et à justifier les tentatives récentes. A ce triple titre, elles méritent une étude attentive. »

M. Mallet expose, dans une première partie, les thèses caractéristiques de cette démonstration catholique de la révélation chrétienne. Le fait intérieur, seul, ne peut révéler à la conscience qui le constate, sa véritable origine, ni révéler à la raison qui l'analyse, la fin surnaturelle à laquelle il tend obscurément, parce qu'il en procède secrètement. Le fait extérieur, l'Église, malgré les motifs de crédibilité qui le rendent certain, ne peut, seul, fournir un commencement de foi ; ces deux faits ne se peuvent souder par eux seuls. Le raccord des deux ordres de faits ne s'accomplit donc point par la connaissance des faits ou par la conscience de nos besoins et des satisfactions qu'ils trouvent dans les vérités et les pratiques chrétiennes. La synthèse s'opère en nous vitalement, par un acte de libre correspondance à la grâce et un commencement d'amour.

C'est la méthode de la Providence qu'on doit suivre en Apologétique. Au lieu de donner d'abord la démonstration chrétienne, uniquement appuyée sur la critique historique indépendamment des témoignages de l'Église sur elle-même, et ensuite la démonstration catholique appuyée à son tour sur l'exégèse et l'étude de l'histoire, il faut les donner toutes les deux ensemble dans la démonstration catholique de la révélation chrétienne par les faits, par l'œuvre divine de l'autorité vivante. Le concile du Vatican a sanctionné cette méthode apologétique.

En répondant à ses contradicteurs, le cardinal Dechamps est amené à indiquer comment la révélation est attendue, pourquoi elle est obligatoire, et en quel sens l'ordre naturel et l'ordre surnaturel peuvent se concerter dans le plan divin, de manière aussi à former en nous unité de vie. Il maintient, contre les objections, le sens tout à fait traditionnel de ses thèses sur la triple nécessité pour nous de l'ordre surnaturel, de la révélation et de l'adhésion intérieurement et extérieurement conditionnée par des faits permanents. Puis il dénonce les préjugés que subissent à leur insu ses contradicteurs — préjugés, en premier lieu, qui concernent l'objet même de l'apologétique — préjugés qui touchent au fond de la conception catholique du surnaturel et de l'ordre chrétien — préjugés qui dénaturent le genre de preuves appropriées et le sens même des conclusions légitimes en pareille matière.

L'insuffisance dialectique du cardinal Dechamps, sa timidité d'esprit, la fluctuation de sa pensée, l'inconsistance de sa philosophie, un certain manque de réalisme, enfin l'ambiance intellectuelle, expliquent pourquoi

1. *L'œuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'Apologétique. Annales de Philosophie chrétienne*, oct. 1905, fév. et mars 1906, mars 1907.

son œuvre a été méconnue. L'œuvre de M. Blondel et de ses amis éclaire, fortifie et étend la méthode du cardinal Dechamps. Certaines thèses proprement philosophiques que le cardinal indique en passant, sans les justifier, la philosophie de l'action les aborde pour elles-mêmes, les établit méthodiquement, les relie entre elles et les complète. L'Apologétique se constitue enfin en science définitive et intégrale, elle systématise les preuves, les raisons, les causes de la foi ; la méthode d'immanence prépare le point d'insertion de la greffe surnaturelle. Cette philosophie et cette apologétique s'harmonisent avec la théologie du concile du Vatican, en favorisant l'expansion et la fécondité par les perspectives ouvertes sur le rôle essentiel de l'Église, sur l'économie de l'ordre surnaturel et sur les ressorts profonds de la foi catholique. — Étude très suggestive, malgré certains passages un peu tendancieux, et que méditeraient avec profit tous ceux qui opposent à l'Apologétique d'immanence — même entendue avec les réserves qui s'imposent au théologien — une fin absolue de non-recevoir.

M. Georges Michelet (1), après avoir montré comment la nouvelle critique des sciences se prolonge en une apologétique, établit que la doctrine du *Contingentisme* rend l'apologétique impossible. Voici ses conclusions.

1° Si l'on considère le contingentisme comme une théorie scientifique, il est dangereux de vouloir l'introduire en religion. 2° On emprunte à un système philosophique, des arguments dont la valeur apologétique ne peut être acceptée, que par ceux qui adoptent ce système. 3° Une philosophie de l'intuition repose sur la négation de la valeur du raisonnement ; une apologétique consiste essentiellement dans une démonstration de la vérité religieuse, et implique par suite la légitimité de la raison. 4° Bien loin d'offrir des ressources apologétiques, toute doctrine met en péril les convictions religieuses, qui place à sa base la défiance vis-à-vis de la raison. 5° Le divorce de l'abstrait et du réel est particulièrement dangereux en dogmatique.

M. Janssens, docteur en droit et agrégé de philosophie de l'Institut de Louvain, nous offre une étude approfondie, objective et impartiale sur la *Philosophie et l'Apologétique de Pascal* (2). L'auteur possède fort bien son Pascal, et les interprétations qu'il nous donne de sa doctrine, sont toujours basées sur une documentation sérieuse ; c'est dire que cette publication est de caractère vraiment scientifique.

Après avoir exposé, dans le premier chapitre, la méthode de Pascal en physique, et étudié dans le second le problème du plan, M. Janssens remarque que l'apologie de Pascal tend, non seulement à démontrer, mais à persuader et à convertir. Elle vise un homme déterminé, l'incrédule, l'athée, le libertin. Pour amener celui-ci, non à croire d'emblée, mais à s'occuper du Christianisme, Pascal le place brusquement

1. *Contingentisme et Apologétique néo-positiviste*. *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*. Avril 1907.

2. *La Philosophie et l'Apologétique de Pascal*. Institut supérieur de Philosophie, Louvain. — Paris, Alcan. 1906.

devant le problème de sa destinée et lui en montre l'importance capitale.

Première Partie. Le Problème de l'homme. L'intelligence de l'homme, qu'elle demeure stationnaire ou qu'elle progresse, reste toujours à égale distance des deux infinis qui la contiennent. Pascal se fonde sur sa conception du monde matériel pour conclure à l'insuffisance de notre faculté de connaître. Cependant, Pascal n'est pas un sceptique, il affirme avec les dogmatistes notre capacité de connaître le vrai, mais il est loin de professer leur assurance et se garde de proclamer l'entière certitude du raisonnement. Le cœur même, auquel il accorde la primauté, ne le satisfait pas pleinement. Pascal ne voit partout qu'opposition et contrariété ; il en est ainsi dans le monde matériel, dans l'homme, et au sein même de chacune de ses puissances. Cependant, nous désirons le bonheur, aucune des choses qui nous entourent ne peut combler ce gouffre infini qui s'ouvre en nous ; notre grandeur mérite et exige la recherche d'une solution au problème de l'homme. Les philosophes sont incapables de la fournir ; seule la religion judéo-chrétienne la donnera.

Deuxième Partie. La Solution du Problème. Dans l'apologétique chrétienne, tout devra tendre au Médiateur. Il ne convient pas de passer par les préliminaires difficiles d'une métaphysique aride. Il faut prouver Jésus, Dieu de l'histoire et du cœur de l'homme. La religion chrétienne chasse le dualisme de l'orgueil et de la conscience dont souffrait la volonté humaine, en y substituant des vertus qui se contrepèsent et s'unifient en définitive dans la sainteté parfaite et le bonheur. Mais elle guérit aussi l'intelligence : elle lui confère la foi. Le mélange de clarté et d'obscurité dans la foi est d'une admirable utilité pour réconforter les errants que tente le désespoir, et pour mettre dans l'humilité les croyants qui seraient poussés à l'orgueil. Malgré leur opposition, l'ordre des corps, de l'esprit et de la grâce sont l'image l'un de l'autre. Les miracles sont la figure matérielle de l'opération de la grâce dans les cœurs. Les événements, les personnages, le culte et même la plupart des préceptes de l'Ancien Testament sont l'image du Christ et de la religion chrétienne. Jésus-Christ est la solution vivante du problème de l'homme.

Après cet exposé de l'apologie pascalienne, M. Janssens consacre deux chapitres à la critique de sa philosophie et de sa théologie. Doctrine des antinomies résolues par le cœur, la philosophie de Pascal trouve ses prémisses dans son âme même. Pascal, en présentant comme le caractère essentiel de nos connaissances vraies, le juste tempérament des contraires, ne donne pas la raison formelle de la vérité. La définition pascalienne qui voit dans la vertu l'intermédiaire entre deux vices, nous en fait connaître uniquement une note dérivée. Celle-ci présuppose une connaissance positive du bien. L'antinomie qu'il établit entre le vouloir et le pouvoir relativement au vrai, au bien, à la justice et au bonheur, est forcée. L'opposition qu'il aperçoit entre les trois ordres des corps, de l'esprit et de la charité, est également trop accentuée. Il faut aussi reprocher à Pascal d'avoir exagéré, dans la faculté de

connaître, la distinction de la raison et du cœur ; il déprime la première pour exalter le second.

M. Janssens se demande ensuite si la démonstration apologétique de Pascal se trouve entachée de jansénisme. Pascal semble partager la fausse conception que se fait Jansénius de l'état de grâce en Adam et de la déchéance de l'homme. Toutefois, Pascal reconnaît que l'homme corrompu par le péché, est néanmoins capable d'actes moralement bons ; il n'admet pas non plus le prédestinatianisme janséniste.

M. Janssens termine son ouvrage par un chapitre très intéressant sur la *méthode apologétique* qu'il préconise. Comme Pascal, il base son apologétique sur le tableau de nos insuffisances et de nos misères ; mais, au lieu de les présenter comme un problème psychologique qui requiert une solution, il les donne comme une souffrance dont il importe d'être guéri. Ce point de vue différent lui permet de remplacer la méthode descendante de Pascal, qui allait des origines jusqu'à l'Église, par la méthode ascendante qui place l'incroyant en face du fait actuel de l'Église, pour remonter ensuite à Jésus-Christ et à la Bible. L'harmonie entre l'Église et les besoins de la nature humaine, est une preuve de sa transcendance et de sa divinité ; mais il est nécessaire d'ajouter à cette preuve l'argument des notes objectives et externes de l'Église : immutabilité, universalité, fécondité morale.

IV

OUVRAGES GÉNÉRAUX.

La troisième édition du magistral ouvrage du R. P. De Groot, O. P. professeur à l'Université d'Amsterdam, *Summa Apologetica de Ecclesia catholica* (1), atteste son succès persistant. Parmi les compléments nouveaux dont cette édition s'est enrichie, je signalerai le chapitre consacré à la nouvelle apologétique (2). Après un exposé objectif et sérieusement documenté de l'apologétique par la méthode d'immanence, le savant professeur relève d'abord les points de contact de cette apologétique avec la doctrine de St Thomas. Ils se ramènent aux suivants : 1° L'homme désire naturellement la perfection totale. (*De Verit.*, XXII, 7. 2° Dieu seul peut remplir la volonté humaine. IIa IIe 2, 8.) 3° La révélation des vérités naturelles est moralement nécessaire, et dans les éléments surnaturels de la religion révélée, il y a de profondes convenances avec les exigences de la nature humaine dans son état présent. (I, 1, 4 ; IIa IIe 2, 4.) 4° La volonté joue le rôle prépondérant dans la foi. (*C. Gent.*, III, 40.) 5° La foi, tout en étant un habitus infus, provient cependant dans sa détermination et son acte, de quatre causes immanentes (*In Sent.*, III. dist. XXIII. 3, Art. 2, *Sol*, 2. ad. 2un.) « Juxta haec principia, conclut le P. De Groot, analysis psychologica et expositio

1. Ratisbonne Manz. 1906.

2. Q. I. Art. 3. De neoapologetica.

convenientiarum religionis catholicæ cum tota vita et actione humana, haud dubie pars magna et nobilis erit recentioris apologeticæ. »

Cependant, cette forme d'apologétique appelle, selon lui, certaines critiques. Le P. De Groot les expose avec fermeté, mais avec une grande modération de ton.

1° L'universalité et la nécessité de la science s'accordent difficilement avec l'instabilité du dynanisme appétitif. 2° Le jugement scientifique de crédibilité et l'obligation de croire ont pour fondement premier, nécessaire et immobile le fait de la révélation que seuls le miracle et la prophétie peuvent établir avec certitude. 3° On ne doit point, pour satisfaire aux exigences modernes, perdre de vue la base éternelle de la science apologétique. 4° Le remède au désarroi des esprits serait dans la doctrine de saint Thomas, mais enrichie de tous les progrès modernes.

Le R. P. Aug. Stummer, Ord. Min. Cap., réunit en un seul volume sous le titre de *Théologie fondamentale :* l'Apologétique, les Lieux Théologiques et le traité de l'Église (1). Le R. P. adopte dans son ouvrage la division uniformément suivie dans les manuels classiques. Il traite donc dans une première partie de la religion naturelle dont il expose la nature, l'origine et les propriétés : vérité, unité, nécessité, universalité. Il passe ensuite à la Révélation divine dans la seconde partie ; elle est divisée en trois sections. La première a pour objet la théorie rationnelle de la Révélation, c'est-à-dire la notion, la division, l'objet de la révélation surnaturelle, puis sa possibilité, sa nécessité, ses critères : miracles et prophéties. La seconde concerne l'existence de la révélation, de la révélation patriarcale et mosaïque d'abord, puis de la révélation chrétienne. Cette dernière se prouve — après avoir établi l'autorité historique des Livres du Nouveau Testament — par ses critères internes et surtout par ses critères externes : personne de Jésus, ses prophéties, ses miracles, admirable propagation du Christianisme, ses fruits dans l'ordre intellectuel, moral et social, témoignage des martyrs. La troisième section traite des sources de la révélation. Le R. P. étudie alors l'inspiration des Livres saints (notion, fait, extension), le canon de l'Écriture, l'authenticité de la Vulgate, enfin la manière d'exposer et de lire l'Écriture, puis il examine ce qu'il faut entendre par la Tradition, comment elle se transmet et peut se discerner, quelle est la valeur de l'autorité des Pères, des Théologiens, du consentement unanime des fidèles.

La dernière partie de son ouvrage est consacrée à l'Église. L'auteur nous expose d'abord sa notion et son institution, il analyse ensuite son essence interne : âme et corps de l'Église ; sa constitution externe : nature et existence, sujet, forme de son autorité divine, primat du pontife romain, hiérarchie ecclésiastique en général et dans ses formes particulières (évêques, prêtres, diacres). Il aborde enfin la question du magistère de l'Église et prouve successivement l'existence, l'objet, le

1. *Manuale Theologiae fundamentalis.* Auctore P. Angelo Stummer, Ord. Min. Cap. Prov. Tirol. Sept. Œniponte, Sumptibus Librariæ Academicæ Wagnerianæ. 1907.

sujet de l'infaillibilité, puis les propriétés et les notes de l'Église. Le livre se termine par l'étude de l'acte de foi, des relations réciproques de la foi et de la raison, du rôle de la raison, avant, pendant, après l'acte de foi.

On le voit, la division du traité, la manière d'en classer les éléments et de les exposer, n'ont rien de bien neuf. Toutefois, il faut savoir gré au R. P. Stummer d'avoir, en disciple fidèle de saint Bonaventure, extrait de sa doctrine, les parties qui concernent l'Apologétique, les Lieux théologiques et l'Église. Les vues du docteur séraphique ne manquent point d'intérêt. Je ferai cependant grief à l'auteur du titre de Théologie fondamentale qu'il a donné à son manuel. L'apologétique étudie les fondements de la foi et non ceux de la théologie qui suppose la foi : le R. P. Gardeil a mis ce point en pleine lumière (1). Il serait vraiment temps qu'on en finit avec tous ces titres qui — au moins objectivement — couvrent de si regrettables confusions. Je signalerai également les traces fréquentes d'un optimisme excessif : des questions très complexes comme celles de la discernibilité du miracle, sont traitées d'une manière un peu simpliste et qui ne révèle pas chez l'auteur un souci suffisant des difficultés. Les études que le R. P. consacre à l'authenticité des Livres Saints, et à l'inspiration de l'Écriture, manquent aussi de mise au point vis-à-vis des progrès récents des études bibliques. Puis, n'eût-il pas été plus logique de placer l'étude de l'acte de foi au commencement et non à la fin du traité ? Enfin pourquoi ne pas avoir fait une place plus large aux critères internes ?

L'Apologétique de M. Simon Weber, professeur à l'université de Fribourg en Brisgau (2), se fait remarquer par sa tenue scientifique. A chacune des sections qui se partagent l'ouvrage, on trouve toujours une bibliographie abondante. Ce livre offre donc à ce point de vue une source utile à consulter. Les prolégomènes du traité sur l'objet, le caractère scientifique, la place de l'Apologétique au sein des autres disciplines théologiques, renferment des idées qui sont à retenir. On est heureux de constater que cette préoccupation d'assigner à l'apologétique un but nettement défini, s'affirme de plus en plus. Aussi n'est-ce pas sans surprise, que l'on rencontre dans la première partie de son ouvrage (Théorie de la Religion), avec des chapitres consacrés à la réfutation du Matérialisme, du Panthéisme, du Monisme, l'exposé des preuves de l'existence de Dieu, de la substantialité de l'âme, de la liberté, de l'immortalité... etc.

Tous ces développements, excellents en eux-mêmes, seraient beaucoup plus à leur place dans un traité de Théodicée ou d'Anthropologie. Les sections qui traitent de la révélation et de l'Église renferment en plus des thèses classiques sur le miracle, la prophétie, la divinité de Jésus, les notes et les propriétés de l'Église, certaines parties neuves parmi lesquelles je signalerai celle où l'auteur

1. *Art. cit.* Cf. plus haut p. 760-761.

2. *Christliche Apologetik in Grundzügen für Studierende.* Von Simon Weber. Fribourg en B. Herder. 1907.

réfute les principales hypothèses qui contestent le caractère surnaturel des événements bibliques (Zweiter Hauptteil. Zweiter Teilstück, Erster Abschnitt, pp. 147-163), puis celle qui est consacrée à l'authenticité de la transmission des vérités révélées au sein de l'Église catholique (Dritter Hauptteil. Viertes Teilstück, pp. 297-321). L'auteur montre fort bien à ce propos comment la divinité de l'Église, les promesses du Christ, les critères historiques, positifs, négatifs et naturels sont une garantie de l'intégrité des vérités révélées. Puis, après un bref aperçu sur les principales confessions chrétiennes en dehors du catholicisme, il analyse la notion de l'infaillibilité, de la règle de la foi, du dogme : hors de l'Église, point de salut, les rapports entre la foi et la raison.

M. A. H. Mathew, dans le but de fournir une explication précise et simple, de ce que les catholiques entendent par les caractères de la véritable Église, a eu la louable pensée de réunir en volume toute une série d'études publiées sur ce sujet par les membres les plus en vue du clergé régulier et séculier d'Angleterre (1).

Dom Gilbert Dolan, O.S.B., nous parle de l'Église dans les *paraboles*. La parabole de la maison bâtie sur le roc exprime la nature de l'Église; le levain, dans les trois mesures de farine, figure la doctrine de Jésus-Christ communiquée par une poignée d'hommes aux trois grandes races de l'humanité ; le grain de sénevé désigne l'humble origine de l'Église ; la parabole de la vigne est réalisée par la présence sacramentelle de Jésus-Christ dans l'Église ; celle du semeur indique que l'Église ne doit pas espérer plus de succès que son fondateur; la pêche miraculeuse, que les pêcheurs d'hommes doivent mériter, mais ne peuvent commander le succès ; la parabole du bon pasteur vise le gouvernement de l'Église. L'histoire illustre le sens et réalise les prophéties des paraboles.

Le P. Benoit Zimmermann, O. C. D., étudie l'*unité* visible de l'Église catholique. L'unité comme caractère de la véritable Église est exprimée dans la prière de Jésus-Christ pour les apôtres et leurs convertis; elle consiste dans une conformité morale en ce qui touche aux points essentiels, elle se démontre par l'unité du culte, elle se manifeste enfin dans la constitution même de l'Église.

Le P. Robert Hugh Benson, M. A., traite de la *sainteté* de l'Église. L'Église incarne la sainteté du Christ. La sainteté de l'Église explique son influence dans le monde ; sa charité, son amour des souffrances, ses miracles, en sont le vivant témoignage. Les signes de sainteté chez les non-catholiques sont inadéquats.

Dom John Chapman, O. S. B., examine la *catholicité* de l'Église. Seule l'Église catholique veut être plus qu'une religion nationale. Le mandat, le caractère, les promesses données à une seule Église sont parfaitement remplis par l'Église catholique. Depuis toujours, catholique et romain sont inséparables.

Dom John Dunstan Breen, O. S. B., après avoir défini *l'apostolicité :*

---

1. *Ecclesia : The Church of Christ.* A Planned Series of Papers. Edited by A. H. Mathew. London. Burns and Oates, 1906.

la continuité ininterrompue depuis les apôtres en matière de doctrine, de mission, d'ordres, de juridiction, prouve que l'Église protestante d'Angleterre ne possède pas ce caractère. Des choses essentielles à la validité de l'ordination, sont absentes des plus récents formulaires.

Après quelques pages (1) de M. Mathew sur l'idée d'*infaillibilité*, le P. Finlay, S. J., analyse cette notion d'une manière plus étendue. Il en élimine d'abord les fausses conceptions, en fixe l'objet, et l'établit par le témoignage de l'Écriture, des Pères, de l'Église elle-même, puis il réfute le Docteur Salmon, prévôt de Trinity College à l'université protestante de Dublin.

Les deux dernières études sont de M. Mathew. Il explique ce qu'il faut entendre par le dogme : *hors de l'Église, pas de salut*, et montre comment l'hérésie formelle implique nécessairement connaissance et consentement à un acte contraire à la conscience. Dans le chapitre intitulé *schisme et ignorance*, M. Mathew précise la signification du mot schisme, établit que la responsabilité du schisme n'incombe pas seulement à la communauté schismatique, mais à chaque individu, puis il expose la doctrine de saint Thomas sur l'ignorance coupable et non coupable.

L'ouvrage se termine par un appendice où le Rév. Spencer Jones, M. A. Ox., recteur de Moreton-in-Marsh, prouve par des documents originaux qu'une Église d'Angleterre indépendante au spirituel du Saint-Siège, est un fait inconnu en histoire jusqu'au règne de Henri VIII.

Le nouveau livre du R. P. Bourgeois, O. P. *Christianisme et Église* (2) complète l'ouvrage publié il y a quelques années par le même auteur et intitulé *L'ordre surnaturel et le devoir chrétien*. Ce volume, nous dit-il dans la préface, est une réponse aux prétendus chrétiens catholiques qui nient pratiquement et même, dans une certaine mesure, doctrinalement, le droit divin de la hiérarchie catholique, et aux docteurs des Églises dissidentes qui font consister tout le devoir du chrétien à confesser la mission du Christ rédempteur. Dans une première partie, le R. P. montre que le Christianisme intégral se trouve dans l'Église catholique seulement. Le christianisme est vérité, loi, vie divine. Or il ne peut se maintenir sans une autorité doctrinale, législative, cultuelle qui défend cette vérité. Cette autorité existe, elle s'appelle la hiérarchie catholique instituée et organisée par Jésus-Christ et fondée par lui sur l'autorité souveraine des Pontifes romains. L'auteur réfute ensuite les principales objections contre le pouvoir temporel des Papes, examine brièvement la question de l'Inquisition, explique les conditions du salut dans l'Église catholique et donne comme conclusion un très bon résumé des notions synthétiques de l'Église.

Dans une seconde partie, le R. P. expose les phénomènes surhumains qui établissent la présence permanente du Saint-Esprit dans l'Église

---

1. Impressions, dit-il en note, (p. 120) par une publication du R. P. Mac Nabb, O. P. prieur de Woodchester.

2. Paris, Lethielleux, 1906.

catholique, à savoir : les circonstances de l'établissement public de l'Église, les conditions dans lesquelles sa vie s'est perpétuée, sa catholicité, l'immutabilité de sa doctrine, l'idéale perfection de ses saints, le témoignage des martyrs, la bienfaisance de son action. Nos devoirs envers l'Église sont donc : l'obéissance, le respect et l'amour.

Cet ouvrage est d'une contexture logique parfaite, la forme oratoire de sa composition n'enlève rien à la lucidité de l'idée et à la force de l'expression. Bien que spécialement destiné aux gens du monde, il sera néanmoins consulté avec fruit, par tous ceux qui désirent un exposé méthodique, clair, vivant, des arguments classiques en faveur de l'Église.

Le R. P. Hugon, O. P., a étudié la notion du dogme : *Hors de l'Église point de salut* (1). Son ouvrage se divise en deux parties : 1° Nécessité d'appartenir à l'âme de l'Église ; 2° Obligation d'appartenir au corps de l'Église.

Dans la première partie, après avoir expliqué, en excellents termes, ce qu'est l'âme de l'Église, l'auteur montre comment il est nécessaire d'appartenir à cette âme par la foi et la grâce sanctifiante, pour obtenir la purification, faire le bien, observer la loi naturelle, mériter. Il établit, en demeurant dans de justes limites, la possibilité pour les païens d'arriver à la foi et au salut.

La seconde partie prouve qu'il y a obligation d'appartenir au corps de l'Église par le caractère baptismal d'abord, puis par les liens des trois unités visibles : de foi, de gouvernement et de culte. Ces principes posés et prouvés, l'auteur conclut que, tandis que les incrédules, les apostats, les hérétiques et les schismatiques formels et opiniâtres sont, par leur propre fait, hors de la voie du salut, les âmes de bonne volonté peuvent, bien que n'appartenant pas au corps de l'Église, se sanctifier et arriver à la félicité éternelle.

L'ouvrage du R. P. Hugon témoigne d'une connaissance théologique très sûre et très étendue, les arguments sont présentés avec force et netteté. Ce livre rendra de grands services à ceux qui désirent avoir une notion précise et intéressante d'un dogme si discuté à l'heure actuelle.

Signalons enfin en terminant l'opuscule de M. Ligeard : *Vers le Catholicisme* (2). Ce petit livre n'est qu'un programme de conférences, mais il révèle une sérieuse érudition ; de plus, les conclusions sont présentées avec cette mesure parfaite qui indique une connaissance approfondie des sujets traités. Il fournira un précieux instrument de travail.

Kain. A. de Poulpiquet, O. P.

1. Paris, Téqui, 1907.
2. E. Vitte. Lyon, 1907.

Bulletin de Théologie Spéculative.

Le bulletin rendra compte des ouvrages de théologie spéculative récemment parus. Nous le divisons comme suit : I. Introduction à la Théologie. II. Théologie systématique : A. Ouvrages généraux, manuels : B. Traités spéciaux, monographies, questions détachées. Nous mettrons à part les ouvrages de théologie non catholique.

I

THÉOLOGIE CATHOLIQUE.

I. — Introduction à la Théologie.

Sous cette rubrique, on peut ranger d'abord le premier volume de la 3e édition des *Praelectiones Scholastico-Dogmaticae* de Mgr Hor. Mazella ; puis les *Institutiones propaedeuticae ad sacram Theologiam* du R. P. Pesch, S. J., publiées également en 3e édition. Ces deux ouvrages sont conçus d'après un plan à peu près identique. Le premier a quatre traités : *De Vera Religione, de Sacra Scriptura, de divina Traditione, de Ecclesia Christi*. Le second est divisé en trois parties : *De Christo legato divino* (de vera Religione), *de Ecclesia Christi, de Locis theologicis*. Mgr Mazella a consacré de belles pages à l'étude de l'origine de la religion et de son évolution historique, à la supériorité de la religion chrétienne sur les diverses religions païennes. Traitant de l'inerrance de l'Écriture, il établit ces deux règles : La vérité des Écritures ne doit pas être comprise dans un sens absolu, mais dans un sens relatif à l'intention de l'Écrivain Sacré. Pour connaître ce sens relatif, il faut s'en rapporter au genre littéraire du livre. Voilà, semble-t-il, un point de doctrine définitivement acquis. L'exposé de la nature de l'inspiration divine manque des développements nécessaires ; mais les conditions qui permettent de conclure indirectement au consentement unanime des Pères comme critère de tradition divine sont très bien établis. L'auteur enseigne que même l'accord d'un nombre restreint de Pères, suffit, quand il résulte clairement des circonstances qu'ils traduisent la foi commune de l'Église. Dans le traité de l'Église, il démontre spécialement la fausseté du Protestantisme. Il n'y traite pas la question du magistère de l'Église, ce qui est une lacune. Parmi les thèses consacrées au pontife romain, la 3e établit la nécessité morale pour le S. Siège d'avoir un domaine temporel.

Le R. P. Pesch a considéré la vraie religion surtout dans la Personne

de son Auteur. Il a examiné l'authenticité des sources de l'histoire de Jésus, les Évangiles. D'après ces sources, Jésus a déclaré être l'envoyé de Dieu. Ce témoignage par lequel Jésus a affirmé l'autorité divine de sa doctrine est de lui-même digne de foi. Le Christ a proposé toute sa doctrine comme une doctrine révélée. Le fait de la mission divine du Christ oblige tous les hommes à embrasser sa doctrine intégrale. Parmi les arguments à l'aide desquels le Christ a prouvé sa mission divine, figurent les prophéties de l'A. T. Le R. P. P. a expliqué brièvement et nettement chacune de ces prophéties : à leur lumière, nous voyons que l'attente du Messie traverse toute l'histoire du peuple Juif. Ces prophéties se sont accomplies à la lettre dans la Personne du Christ. — Les questions relatives à la primauté de S. Pierre sont rattachées à l'institution de l'Église. On a coutume de les placer dans le traité *de Romano pontifice ;* l'idée du R. P. nous paraît préférable. — Le R. P. P. a divisé le traité de *Locis theologicis* en deux parties : *de sacra traditione*, et, *de Sacra Scriptura*. A propos de l'Écriture, il ne s'est occupé que de l'Inspiration divine. Il restreint l'inspiration *ad res et sententias* et rejette l'inspiration verbale. A en croire un auteur récent (1), la théorie de l'inspiration verbale gagne cependant de jour en jour de plus nombreux défenseurs.

On nous permettra ici une question. Avons-nous bien dans ces deux ouvrages une Introduction à la Théologie ? Parmi les sujets dont ils traitent, beaucoup se retrouvent dans les Manuels intitulés : *Apologie Chrétienne*, *Apologétique*, etc. Le R. P. Gardeil attirait jadis l'attention, dans la *Revue Thomiste* (2), sur le manque de précision et d'accord qui se fait sentir dans la délimitation du domaine propre de l'Apologétique. La même incertitude se remarque quand il s'agit de déterminer celui de l'Introduction à la Théologie. Les traités qui portent ce titre sont encombrés de questions dont l'étude appartient respectivement à la Théologie rationnelle, à l'Introduction à l'Écriture Sainte, au Droit Canonique, à l'Apologétique. La nécessité de distinguer l'une de l'autre l'Apologétique et l'Introduction à la Théologie s'impose tout particulièrement. L'Apologétique est une Introduction à la Foi, trouve son terme définitif dans la Foi. La Théologie au contraire prend son origine dans la Foi que, par suite, elle suppose. Les problèmes, propres à l'Apologétique, ne sauraient donc se traiter dans une Introduction à la Théologie. A quoi, dès lors, se réduit cette Introduction ? Avant tout à « un traité spéculatif et pratique de méthodologie théologique, une sorte de topique d'un genre spécial, qui soit à la Théologie ce que la Logique est à la Science », au fond, au traité des *Lieux Théologiques* avec, comme préambule, les questions relatives à la nature, aux principes et propriétés, à la nécessité de la Théologie et à ses rapports avec les autres sciences. Une esquisse de son Histoire n'y serait pas déplacée. Un modèle d'Introduction ainsi comprise, du moins, quant aux grandes lignes, c'est, croyons-

1. G. Van Noort. *De Fontibus Revelationis :* Amstelodami, Van Langenhuysen, 1906, p. 54.

2. *Revue Thomiste*, 1905, pp. 633 et ss. Voir aussi le *Bulletin d'Apologétique* publié ci-dessus.

nous, l'ouvrage posthume du grand théologien thomiste allemand C. von SCHAEZLER, *Introductio in Theologiam ad mentem D. Th. Aq.* Edidit Fr. TH. ESSER, *O. P.* Ratisbonnae, 1882.

Les dogmes étant les principes de la Théologie rationnelle, le problème de leur nature est du ressort de l'Introduction à la Théologie. Ce problème est l'objet de longues discusions dans le livre de M. ED. LE ROY, *Dogme et Critique* (1). L'auteur y a rassemblé l'article de *La Quinzaine : Qu'est-ce qu'un dogme?* et les diverses explications de sa pensée qu'il a successivement données dans des Revues, en réponse aux critiques qui lui avaient été adressées. Une étude nouvelle plus étendue et précisée à l'aide d'exemples, remplit la seconde moitié de l'ouvrage (2). L'idée que M. Le Roy se fait du dogme est trop connue pour qu'il soit nécessaire de l'analyser longuement et depuis que l'on en possède un exposé systématique, nul catholique ne peut en méconnaître et le vrai caractère et la fausseté. Les Actes récents du S. Siège l'atteignent directement et la réprouvent avec force. Cela nous suffit. Sans doute, le dogme catholique inclut un élément pratique et fonde pour le croyant l'obligation de certaines attitudes déterminées à l'égard de la réalité surnaturelle à laquelle il se réfère. C'est l'évidence même et les vrais théologiens non moins que les Saints sont tout pénétrés de cette conviction. Mais, logiquement, c'est là, si importante qu'elle soit, une fonction dérivée du dogme, rendue possible par ce fait que la formule dogmatique est premièrement une détermination intellectuelle et une proposition en termes, non pas symboliques, mais analogiques, de la réalité divine. De plus le dogme catholique est issu, non pas de l'expérience religieuse, individuelle ou collective, mais d'une révélation divine proprement dite. Sa vraie source est dans une parole de Dieu, prononcée du dehors, et pas ailleurs.

Quant à la philosophie qui sert de base à cette spéculation, il suffirait, pour la juger foncierement inacceptable, de réfléchir un instant aux conséquences théologiques qu'elle comporte. Son application à la critique historique en révèle non moins clairement la fausseté et le chapitre consacré par M. Le Roy au problème, si mal posé depuis quelque temps, relatif à la démonstrabilité historique de la Résurrection du Christ en est une preuve nouvelle et décisive (3).

Nous trouvons une bonne analyse du premier article de M. LE ROY

---

1. Un vol. in 12 de 384 pages. Paris, Bloud, 2me édit. 1907. M. Le Roy y donne une bibliographie de la controverse soulevée par l'article-enquête qu'il publia dans la *Quinzaine* du 16 avril 1906. Parmi ceux qui se sont opposés avec le plus de force aux vues de M. Le Roy, citons : J. WEHRLÉ, *De la nature du Dogme* (*Rev. Biblique*, juillet 1905, pp. 323-349) ; TH. PÉGUES, O. P., *Qu'est-ce qu'un Dogme* (*Rev. Thomiste*, 1905, pp. 438-454) ; L. LE ROY, *Quelques attaques violentes contre l'Apologétique traditionnelle*, (*Rev. Ecclésiastique de Liège*, nov. 1905, pp. 125-169) ; etc.

2. Le 26 juillet dernier, *Dogme et Critique* a été mis à l'Index. Déjà plusieurs Ordinaires en avaient interdit la lecture.

3. M. LEBRETON, professeur à l'Institut catholique de Paris, a fait, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, la critique des vues de M. Le Roy touchant la Résurrection du Christ. Il a parfaitement montré tout ce qu'elles contenaient d'équivoques et de sophismes. (*R. P. d'Ap.*, 15 mai 1907.)

dans la brochure du R. P. Fei : *De Evangeliorum Inspiratione, de Dogmatis evolutione* (1), etc. Après avoir signalé les différentes notions du dogme qui ont cours, le R. P. nous présente la sienne : une vérité révélée implicitement ou explicitement, définie par l'Église en termes propres et formels, imposée aux fidèles comme objet de foi à tenir par eux fermement, à tel point qu'elle ne puisse être niée par un catholique, sans qu'il encoure l'exclusion de l'Église. Trois conditions sont ainsi requises pour que l'on ait un dogme : *a)* révélation explicite ou implicite, *b)* Définition de l'Église claire et explicite, *c)* Peine de l'exclusion de l'Église, infligée à celui qui refuse d'accepter cette définition.

Intimement liée au concept du dogme est la question de son évolution. Le R. P. Fei l'a également traitée. Il prend une position moyenne entre ceux qui prétendent que toute idée a son évolution et qu'une doctrine est d'autant plus parfaite qu'elle évolue davantage, et ceux qui soutiennent que toute évolution est un signe de fausseté. Il distingue chez les auteurs modernes, qu'il cite presque tous, une double évolution du dogme. Dans la première, la substance même du dogme se trouve changée et des dogmes nouveaux se forment dans le cours des siècles. Dans la seconde, la substance du dogme reste intacte, mais la croyance en devient plus explicite, son énoncé est rendu par l'Église dans des termes plus expressifs et mieux appropriés. L'auteur expose les arguments qu'apportent les défenseurs de l'une et l'autre évolution, fait la critique de la première et montre comment la seconde se retrouve facilement dans S. Thomas.

Particulièrement intéressant est le chapitre que consacre au même sujet le R. P. Bainvel dans sa brochure sur le *Magistère vivant de l'Église et la Tradition* (2). L'auteur y défend la précédente doctrine ; pas d'évolution au sens Gunthérien, pas d'évolution non plus s'élaborant de l'imparfait au parfait (3) ; la valeur intrinsèque du dogme fut toujours la même, seulement son expression philosophique devient plus claire, plus complète. Voici la description de cette évolution dogmatique : la formule et la définition du dogme sont énoncées plus distinctement ; une doctrine contenue implicitement dans une autre est rendue explicite ; elle est éclaircie davantage encore, soit que l'on dissipe des doutes et décide des controverses, soit qu'on explique quelque terme peu clair. Un dogme, ensuite, peut être présenté successivement sous différents aspects ; il peut devenir plus significatif pour nous, s'il est mis en regard des erreurs des païens ou des hérétiques. L'auteur rapporte la théorie de l'évolution de Newman, et donne l'analyse du livre que le grand cardinal a écrit sur la matière.

La cause efficiente principale de l'évolution des dogmes est le Magistère de l'Église. Aussi le R. P. Pesch rattache-t-il à cette question l'étude de l'évolution des dogmes (4). Le R. P. Bainvel s'est placé au même point

1. Paris, Beauchesne, 1906; in-8°.
2. *De Magisterio vivo et Traditione*, in-8°, 159 pp. Paris, Beauchesne, 1905.
3. Le R. P. Allo a mis cette idée en pleine lumière dans son article : « *Germe* » *et* « *Ferment* ». (Rev. des Sc. Ph. et Th. janvier 1907, pp. 20-43).
4. *Inst. Propaed.*, p. 330 sq.

de vue, et n'a traité de l'évolution dogmatique que comme appendice au traité du Magistère vivant de l'Église. Le Magistère vivant est le sujet principal de son volume. Celui-ci n'est, dans l'idée de son auteur, qu'un résumé des principales données, qui seront à développer ensuite par le maître ou même par l'élève à l'aide des auteurs indiqués dans les notes bibliographiques. Le traité a trois parties : la première est consacrée à l'institution du magistère vivant et à l'existence des traditions divines ; la deuxième, aux organes, critères et source de la tradition ; la troisième, au progrès de la foi. Ce livre du R. P. B., a dit M. Dubois, se caractérise par le souci louable de rajeunir certaines parties de l'enseignement traditionnel et d'y insérer la critique des théories les plus récentes (1). Nous résumons les principales conclusions de l'auteur touchant le Magistère Vivant. Les mêmes textes de l'Écriture et des Pères qui démontrent l'institution divine de l'Église, ses propriétés, son pouvoir, prouvent également l'institution par le Christ d'un magistère authentique. L'apparition des écrits du Nouveau Testament ne pouvait rendre ce magistère superflu. Vu le double caractère de la foi et de la religion chrétienne, son unité et son universalité, l'insuffisance des Écritures et la nécessité d'un magistère authentique s'imposent et se prouvent à priori par la nature des choses, et à postériori par l'histoire du Protestantisme. Tous les organes de proposition et d'interprétation de la doctrine révélée se laissent réduire au Magistère de l'Église. L'Église est en quelque sorte le lieu théologique unique. — Ce magistère ecclésiastique est ordinaire et extraordinaire. L'auteur s'est attaché surtout à décrire le magistère ordinaire qui s'exerce par le Pape, les évêques, et en général par tous docteurs et prédicateurs en communion avec le Pape. Le Pape est-il infaillible dans ce magistère ordinaire ? Deux choses sont certaines, dit le R. P. : Le Pape n'est strictement infaillible que lorsqu'il prononce *ex cathedra* ; le magistère ordinaire du Pape donne une direction infaillible aux Évêques et aux fidèles ; celui des Évêques et des autres docteurs assure, d'une manière immédiate et pratique, l'infaillibilité à l'Église croyante. Il s'en suit que, par des actes qui ne sont peut-être pas strictement et théoriquement infaillibles, on en vient à avoir infailliblement la vérité de doctrine et de foi. L'on voit aussi par là pourquoi le Pape ne définit pas plus souvent *ex cathedra*. Notons encore des pages excellentes sur les critères directs et indirects du magistère, son objet et son étendue, la nécessité pour lui d'avoir comme base des Écritures divines, les rapports entre l'Église enseignante et les fidèles, le rôle des fidèles dans l'Église. Le dernier chapitre du livre donne quelques bons aperçus sur la science de la Foi, la théologie : ses principes, ses auxiliaires, ses divisions, son objet, les systèmes théologiqnes.

II. — Théologie systématique.

Ouvrages généraux. — Nous avons déjà signalé la troisième édition des *Praelectiones Scholastico-Dogmaticae* de Mgr Horatius Mazella. Le

1. *Revue du Clergé Français*, 15 fevr. 1906, p. 635.

premier volume est une sorte d'introduction à la théologie. Les trois autres volumes contiennent la théologie spéciale (1). C'est un manuel, et il a toutes les qualités que requiert un semblable ouvrage. Les différentes thèses sont établies avec beaucoup de clarté ; pas de développements excessifs ; l'auteur n'a pas eu dessein de faire connaître à l'étudiant toutes les opinions diverses des auteurs sur une même question ; il s'est arrêté à bien expliquer celle qu'il préfère et à donner ainsi un exposé substantiel de la doctrine. Il procède de la manière suivante : Exposé de principes généraux et état de la question. Énoncé de la thèse, preuve, solution des principales difficultés qu'on peut lui opposer. Des notes parfois très longues et tirées des auteurs les plus récents complètent les données du texte, mais peuvent être négligées dans une première étude. Cette troisième édition des *Praelectiones* est selon l'esprit du Card. Camille Mazella ; mais elle ne donne pas en toute rigueur, comme les éditions précédentes, un exposé de la doctrine du célèbre Jésuite. Elle diffère surtout des autres par les nombreuses notes ajoutées au bas des pages. Le texte est resté généralement le même. Par exception seulement une thèse a été retouchée ou développée plus longuement; parfois aussi une thèse nouvelle est venue se joindre aux autres. Ainsi, dans le premier volume, la réfutation de l'athéisme matérialiste s'est accrue de vingt pages, principalement à cause des notes ; la preuve de la thèse touchant les causes de la prédestination a été entièrement modifiée ; un paragraphe *De potentia Dei*, a été ajouté. Toute nouvelle est la thèse sur la finalité des choses. Dans le paragraphe sur la Cosmogonie Mosaïque, on remarque un entrefilet qui ne figure pas dans la deuxième édition. Des changements ont été apportés aussi à plusieurs thèses sur l'origine de l'homme ; à la thèse qui a rapport au transformisme et à l'antiquité de l'homme. — Le traité de la Foi surtout a été adapté aux exigences actuelles. Cependant, malgré ces modifications, l'auteur a gardé les positions que défendait le Card. Mazella. Dans les grands sujets à controverse, il maintient les doctrines Molinistes ; les thèses et arguments du thomisme sont jugés inacceptables. Parmi les systèmes que l'on propose dans les écoles catholiques dans le but de concilier la liberté de l'homme avec l'efficacité de la grâce, le système de Molina mérite la préférence. Il paraît plus vraisemblable de dire que les sacrements ne sont pas causes physiques de la grâce. On voudra bien remarquer le ton modéré dans l'énoncé de ces thèses : l'auteur conçoit très bien qu'il soit possible de n'être pas de son avis.

Je note spécialement la thèse touchant le péché originel : de quelle manière il est dit être volontaire en nous. Les explications qu'on en donne dans certains manuels conduisent ou bien à une simple imputation externe, ou bien à un péché personnel. L'auteur affirme cette thèse : Le péché originel est volontaire dans l'homme de par la volonté d'Adam, c'est-à-dire en tant que la volonté d'Adam

1. Vol. II, *Tractatus de Deo Uno ac Trino et de Deo creante.* Romæ, Desclée, 1904, pp. 600; vol. III, *Tractatus de Verbo Incarnato, de Gratia Christi, et de Virtutibus infusis.* pp. 682; vol. IV, *Tractatus de sacramentis et de Novissimis.* Romae, 1905. pp. 658.

fut aussi la mienne. C'est la thèse de saint Thomas : Ia IIae Qu. 81, 1. Il est à regretter que l'auteur n'ait pas insisté davantage. Dans le traité de *Virtutibus infusis*, il rejette, relativement à l'assentiment de l'acte de foi, l'opinion de Suarez et de Lugo. Il établit que l'acte de foi, une fois donné le jugement de credibilité, n'est plus déterminé par un motif que fournirait encore l'intelligence, mais seulement par la volonté qui se donne pleinement à Dieu. L'acte de foi n'est pas, comme prétendait de Lugo, une conclusion logique. Scheeben disait : « Der Glaubensakt ist kein Schlusz, sondern lebendiger Anschlusz. » On trouvera cependant aussi des lacunes dans l'ouvrage de Mgr Mazella. Les preuves de l'existence de Dieu sont données trop brièvement et par mode de corollaire. Une explication sur le mode de la connaissance des Anges fait défaut. La question des dons du Saint-Esprit manque des développements désirables. Trois pages à peine sont consacrées à la vertu de charité. C'est manifestement trop peu dans un traité sur les vertus théologales.

Le tome second de la théologie du R. P. Chr. Pesch, S. J., publié en 3e édition, comprend les traités de Dieu et de la Trinité (1). Le traité de Dieu est divisé en trois parties : I. De la Connaissance que nous pouvons avoir de Dieu ; II. De l'essence divine ; III. Des attributs de Dieu. Connaissance naturelle et simple de l'existence de Dieu, sa démonstration scientifique, connaissance surnaturelle de Dieu par la foi et la vision intuitive : telles sont les subdivisions de la première partie. L'existence de Dieu, dit l'auteur, doit être crue de foi divine. Quant à l'essence divine, nous n'en avons pas un concept propre et immédiat, mais des notions multiples et diverses nous en donnent une connaissance analogique. Une réfutation approfondie de l'agnosticisme dans sa forme la plus moderne manque à cet endroit du livre. *Ipsum esse* constitue premièrement et formellement l'essence divine. L'aséité positive n'est pas admissible. Dans la 3e partie, le R. P. P. s'est surtout occupé des attributs opératifs : la science et la volonté divines, y compris la Prédestination. Il y défend l'extrême Molinisme. Parlant de la doctrine bañésienne, le R. P. soutient encore : Contra doctrinam bañesianam hoc quoque afferri potest, quod est *inventum novum, in ipsa schola thomistica antea inauditum*. C'est là une phrase un peu démodée aujourd'hui (2), et qui fait tache dans un ouvrage de cette valeur.

---

1. Praelectiones dogmaticae, quas in Collegio Leonino Romae habebat Christianus Pesch, S. J. T. II. *De Deo uno secundum naturam. De Deo uno secundum personas*. Edit. IIIa Friburgi, Brisgoviae, 1906.

2. Voici ce qu'écrit à ce propos un auteur impartial, que je ne puis que signaler, G. Van Noort, dans son dernier ouvrage, *Tractatus de Deo Uno et Trino* (Amstelodami, 1907) « Dicunt (Molinistae) systema « thomisticum » (nomenclatura aliunde ab auctore S. Thomae, quum nonnisi a Bannez et Alcoiz (s. 1600) inventus sit. Concedendum est, S. Thomam non tractasse quaestionem, *quomodo* divina essentia repraesentet futura libera ut adhuc futura, ubi omnibus indubius notes. Aquinatem vere docuisse *praemotionem physicam* (quod non est, nam vocem *praemotionis* non adhibuit, multo minus vocem *praedeterminationis* et constanter adjecisse eam non esse necessariam (Cfr. V. g. S. Th., I, 83, 1, ad 3; I, II, 10, 4; *S. c. G.* I, 67 in fine; III, 70, 89, 90; *De Malo*, 3, 2 ad 4 et). Itaque concedendo,

Le traité de *Deo Trino* se divise en cinq sections : Existence du mystère de la Très Sainte Trinité ; La Procession des Personnes ; Les relations divines ; Notions et Propriétés des Personnes ; Mission des Personnes divines. On trouvera cette division très logique. Le traité lui-même est bien complet ; il donne la doctrine traditionnelle ; les données patristiques et scripturaires y sont particulièrement riches et variées : c'est ce qui le caractérise avant tout. Un détail : « Nulla est in divinis subsistentia stricte dicta nisi relativa », p. 323.

Monographies. — Les monographies dont nous avons à rendre compte se rapportent à la Pneumatologie, la Christologie, la Mariologie, aux Sacrements et à la Grâce.

Il y a un demi siècle, les études spéciales tendant à faire connaître la personne et l'œuvre du Saint-Esprit étaient très rares ; si rares que Mgr Gaume put caractériser son ouvrage (1) par le motto : *Ignoto Deo (Act. Apost.* XVII, 23*)*. Depuis, la littérature sur la matière est devenue abondante. Presque en même temps parurent les travaux de Manning, de Coulin, de Deutz, de Zardetti, de Meschler, S. J. Citons encore les ouvrages plus récents de Ch. Weiss (2), du R. P. Barth, Froget, O. P. (3), de l'abbé de Bellevue (4), du R. P. Gardeil, O. P. (5), du R. P. Vermersch, S. J. (6). Un des derniers parus est une œuvre posthume de Mgr Dupanloup, *L'Esprit-Saint, Méditations inédites* (7). Elle a deux parties. Une introduction signale les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, où il est fait mention du Saint-Esprit. Dans la première partie, l'auteur extrait des Conciles, des Saints Pères et de l'Écriture la doctrine catholique sur le St-Esprit. La seconde partie considère le St-Esprit comme Esprit de force. Sa force est une force créatrice ; il est créateur du monde et de l'homme ; il est créateur dans l'ordre surnaturel. C'est particulièrement dans la fondation de l'Église que l'Esprit-Saint se manifeste comme Esprit créateur. Il est aussi le principe sanctificateur dans le ministère des âmes. Sa mission propre et personnelle est de demeurer au sein de

---

posteriores thomistas in pluribus ultra S. Thomam processisse, secundum putamus, eos summam systematis quod attinet, a principiis doctoris angelici defecisse. » (P. 77, (1). — Plus loin, il écrit : « Fateor, thomismum gravibus premi difficultatibus, tum quas supra enumeravimus, tum imprimis ubi mysterio prædestinationis applicatur ; nihilominus [illegible] videntur solida ac vera, fundamentum molinismi, scientia media, non ita. Ceterum etiam molinismus obscuritatem divinæ prædestinationis non pellit. » (p. 85).

1. *Traité du S. Esprit,* 2 vol. in-8°, Paris, 1864.

2. *S. Thomae Aquinatis de septem donis Spiritus Sancti doctrina proposita et explicata.* 1 vol. in-8°.

3. *De l'habitation du S. Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas,* 1 vol. in-8°, 2e édit. 1900. Paris, Lethielleux. — Cette étude parut d'abord dans la *Revue Thomiste,* ann. 1896-97.

4. *L'œuvre du S. Esprit ou la Sanctification des âmes.* 1 vol. in-8°. Paris, Retaux.

5. *Les dons du S. Esprit dans les saints dominicains.* 1 vol. in-12°, Paris, Lecoffre, 1903.

6. *Le Temps de la Pentecôte. Méditations.* In-18 de 350 pp. Bruges, Beyaert.

7. Paris, Lethielleux, 1904. pp. 256.

l'Église pour en être éternellement l'inspirateur. — « Il ne faut pas chercher dans ce volume, dit l'avant-propos, la rigueur d'un enseignement théologique donné par un pontife exerçant son ministère doctrinal. Mgr Dupanloup n'écrit que pour sa sanctification personnelle; il emploie souvent, dans l'interprétation et le commentaire des textes sacrés, le sens qui porte, dans le langage de l'Église, le nom d'*accommodatice*, propre à favoriser la piété, mais qui ne prétend pas servir d'autorité pour établir scientifiquement une thèse ou combattre et convaincre des incroyants. Ce dernier volume du grand évêque n'est pas un traité sur l'Esprit-Saint, mais un recueil de considérations destinées à la nourriture des âmes. »

Dans le domaine de la Christologie, il y a eu récemment de vives controverses au sujet de l'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur. Est-ce seulement l'amour créé, fini, de la nature humaine ? N'est-ce pas aussi, et même principalement, l'amour incréé, infini, de la nature divine du Verbe Incarné, que nous honorons en adorant son symbole, le Cœur de chair du Rédempteur ? Le R. P. Vermeersch, en deux articles publiés dans les *Études* (Janvier et Février 1906) et dans son ouvrage : *Pratique et Doctrine de la dévotion au S.-C.* (1) soutient que la dévotion au Sacré-Cœur n'admet comme objet, que le Cœur de chair de Jésus, symbole, et l'amour humain de Jésus en tant que seul représenté par ce symbole. — Une réfutation de cette thèse fut donnée par le R. P. Vignat dans la même revue (Juin, 1906). Elle y fut suivie d'une réplique du R. P. Vermeersch et d'un *Essai de Conciliation* du R. P. Vignat. Cet essai ne parut pas heureux à M. le chanoine Le Roy, professeur de Théologie Dogmatique et Président du Grand Séminaire de Liège. Il réfuta de nouveau la thèse du R. P. Vermeersch, dans un vigoureux article de la *Revue Ecclésiastique de Liège* (Juillet 1906). Établissant la thèse contraire, M. Le Roy montre l'insuffisance des raisons développées dans les articles des *Études*. Le R. P. Vermeersch fit à cet article une réponse indirecte dans la même *Revue Ecclésiastique* (Novembre 1906) « se bornant à mettre ses propres sentiments en lumière ». M. Le Roy marqua de quelques notes, au bas des pages, les passages de cette réponse qui lui parurent les plus défectueux, et conclut la discussion en ces termes : « Ainsi reste notre conclusion. 1° L'objet propre du culte du Sacré-Cœur comprend un triple élément inséparable : le Cœur de chair, l'amour humain et l'amour divin du Verbe Incarné. — 2° Parmi ces éléments, ce dernier est le premier en dignité, et le principal dans l'*intention* du dévot. — 3° Le Cœur de chair est celui qui reçoit le plus directement et immédiatement nos hommages dans l'*attention* du dévot ; l'amour humain les reçoit avec lui et par lui comme étant son symbole naturel ; l'amour divin du Verbe Incarné les reçoit avec l'un et l'autre, et par le Cœur devenu aussi son symbole. »

La *Revue Augustinienne* (2) par la plume de M. Aug. Alvéry est revenue

1. Tournai, Casterman, 1906.

2. N[illegible] janvier, février, mai 1907.

sur la question. Par l'étude des textes, il est impossible de décider, si l'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur, est la charité créée ou la charité incréée ; mais des raisons théologiques il découle que l'amour humain du Sauveur est l'objet propre de cette dévotion.

Nous retrouvons la controverse dans le livre du P. Bainvel : *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* (1). L'article *Cœur de Jésus*, écrit par le R. P. pour le *Dictionnaire de théologie catholique*, fut l'occasion de la publication de ce volume. Le livre n'est pas une simple reproduction de l'article. Sans parler des corrections, il y a des remaniements considérables, des additions importantes. On distingue trois parties dans ce travail : 1° La dévotion au Sacré-Cœur d'après les écrits de la B. Marguerite-Marie. 2° La théologie de la dévotion au Sacré-Cœur. 3° Le développement historique de la dévotion au Sacré-Cœur, avant, pendant et après la vie de la Bienheureuse. La première et la troisième ne sont guère matière de ce bulletin. Notons seulement dans la première le sens et la portée donnés par l'auteur à la « grande promesse » : « Ce qui est promis, ce n'est pas la persévérance dans le bien pendant toute la vie ; ce n'est pas non plus (cela ressort du contexte plus que du texte même) la réception des derniers sacrements, en toute hypothèse ; c'est la persévérance finale, emportant la pénitence et les derniers sacrements dans la mesure nécessaire. La promesse regarde les pécheurs plus directement que les âmes pieuses... La « grande promesse » est quelque chose d'unique. Il n'y pas là un encouragement à mal faire, mais une grâce admirable et un grand secours pour bien faire. » — Dans la seconde partie, qui surtout nous intéresse ici, l'auteur dégage, sans perdre contact avec les faits, l'idée théologique de la dévotion. Il se demande quel en est l'objet, quel en est le fondement, quel en est l'acte propre. Quel en est l'objet propre ? Ce n'est pas le Cœur de chair en lui-même et pour lui-même, mais comme symbole de l'amour. « Il y a donc deux éléments dans la dévotion au Sacré-Cœur : un élément sensible, le Cœur de chair ; un élément spirituel, que rappelle et représente ce Cœur de chair. Et les deux éléments ne font qu'un, comme ne font qu'un le signe et la chose signifiée,.. comme l'âme et le corps font l'homme. Mais comme l'âme l'emporte sur le corps et est le principal dans l'homme, ainsi le principal dans la dévotion au Sacré-Cœur est l'amour du Dieu fait homme. » Cependant, le Cœur est l'objet du culte autrement que comme un pur symbole, qui ne serait pas lui-même intéressé dans le culte. Prenons garde d'oublier la réalité vivante du signe pour ne songer qu'à la chose signifiée. Nous honorons le Cœur de Jésus comme organe vital de Jésus; l'amour que nous honorons est l'amour du Cœur aimant ; en honorant le Sacré-Cœur, nous honorons le Cœur vivant qui nous a aimés. — La dévotion du Sacré-Cœur a, outre son objet propre, un objet par extension. D'abord tout l'intime de Jésus : la vie du Cœur, les vertus, les sentiments ; ensuite la personne de Jésus qui nous ouvre son Cœur ; en troisième lieu, la passion et l'eucharistie, les deux principaux bienfaits de l'amour de Jésus. — Objet précis de la dévotion. Ici nous touchons à la controverse relatée plus haut : Quel amour de Jésus pour

1. Paris, Beauchesne, 1906. 1 vol. in-12.

les hommes honorons-nous, son amour créé ou son amour incréé ? L'auteur expose d'abord l'opinion du R. P. Vermeersch dans les *Études*, tendant à exclure la charité divine de la dévotion au Sacré-Cœur. Il pose ensuite les principes de solution, qui le mènent à cette conclusion: L'amour que nous honorons directement dans le culte du Sacré-Cœur, c'est l'amour du Verbe Incarné, du Dieu fait homme. Sans les identifier, les fidèles ne séparent pas dans leur culte l'amour incréé et l'amour créé. L'amour incréé a sa place dans la dévotion au Sacré-Cœur. C'est la contradictoire de la thèse du R. P. Vermeersch ; et malgré la discussion courtoise entre ce dernier et M. Vignat, le R. P. a cru pouvoir et devoir garder ses positions. Le livre du P. Bainvel a paru avant la controverse du R. P. Vermeersch avec M. le chanoine Le Roy. Dans celle-ci une question ultérieure était posée : Laquelle des deux charités occupera dans la dévotion le premier rang, la charité créée ou la charité incréée ? M. le chanoine Le Roy répond : Le dernier de ces éléments est le premier en dignité. — Nous croyons que le docte théologien a suffisamment établi l'une et l'autre de ses thèses : qu'on ne peut exclure de la dévotion au Sacré-Cœur l'amour incréé et que cet amour, symbolisé par le Cœur de chair, est plus principalement que l'amour créé, l'objet précis de la dévotion. — Dans le chapitre II de la deuxième partie de son livre, le R. P. B. étudie les fondements de la dévotion au Sacré-Cœur. Fondements historiques : les révélations de la B. Marguerite-Marie : elles sont certaines. Fondements dogmatiques : le Cœur de Jésus est digne d'adoration, comme uni à la personne du Verbe. Fondements philosophiques : le Cœur est *symbole* de l'amour ; cela suffit pour justifier la dévotion. — Un dernier chapitre traite de l'acte propre de la dévotion au Sacré-Cœur : c'est l'acte d'amour, d'amour réciproque, réparateur.

Le travail du R. P. Bainvel est très documenté, fort concis et très clair.

A l'occasion du Congrès Marial de Rome en 1904, le T. R. P. Alexis M. Lepicier fut amené à étudier les relations de Marie Immaculée avec l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Il a publié son travail, sous ce titre : *L'Immaculée Mère de Dieu, Corédemptrice du genre humain* (1). L'auteur y revendique pour Marie le titre de Corédemptrice : « C'est, en réalité, le nom le plus glorieux par lequel nous puissions la louer, l'exalter et l'invoquer. » Le chapitre où il expose sa doctrine et les arguments qui l'appuient est le XVIe : Droits de Marie au titre de Corédemptrice du genre humain. « Ce titre ne signifie point que par sa coopération, Marie ait travaillé à notre rachat de la même manière que Jésus-Christ. Il serait encore moins vrai de dire qu'elle ait été l'agent principal dans cette œuvre surhumaine. Il n'y a qu'un Rédempteur, et ce Rédempteur c'est Jésus-Christ. Le titre de Corédemptrice implique seulement une coopération d'un ordre inférieur, une coopération subordonnée à l'action du Christ, comme l'action de l'instrument dont se sert l'artiste est subordonnée à l'action de l'artiste lui-même. C'est dans ce sens que nous disons de Marie qu'elle est notre Corédemptrice ».

1. Tornéoud, Institut Saint Victor. 1906. 1 vol. in-16 de 237 pp.

Titres de la Mère de Dieu à l'appellation de Corédemptrice : d'abord la Rédemption de la Vierge bénie fut le motif premier de l'Incarnation du Verbe ; en second lieu si les hommes ont part au bienfait de la Rédemption, c'est pour que leur salut rejaillisse à la gloire de Jésus et de Marie. De plus, Marie est, avec Jésus, l'idéal sur lequel les rachetés doivent être formés. En outre, aucune grâce n'est accordée aux hommes, sinon en vue des mérites de Jésus et de Marie. Enfin, si le Sauveur se laisse toucher en notre faveur, c'est que Marie l'a prié pour nous, Marie dont la part dans le sacrifice du Sauveur, part réelle, part unique, ne sera jamais suffisamment comprise et exaltée. — On peut rapprocher de cette étude un article de D. Paul Renaudin, O. S. B. paru dans la *Revue Thomiste* (1) : *La mission de Corédemptrice et la définibilité de l'Assomption*. Déterminant d'après Gen. III, 15, le rôle de la Sainte Vierge, il conclut : Ainsi donc, Dieu avait prédestiné la Sainte Vierge à être non seulement la Mère, mais encore la Coopératrice du Rédempteur. — D'autre part, dans une correspondance parue dans le *Tablet* (2), organe des catholiques anglais, le titre de Corédemptrice est dénié à la Sainte Vierge (3). — Dans le sens strict, le terme Corédemptrice divise l'œuvre de la Rédemption en deux, et en applique une part à Marie collatéralement avec Jésus. Remarquons toutefois que les auteurs qui prennent la défense de ce titre l'appliquent à la Vierge non pas dans le sens strict, mais dans le sens large, comme synonyme de *adjutrix*, *cooperatrix*, *mediatrix*.

Une question alors s'impose : Y a-t-il avantage à appliquer à Marie un titre de la signification stricte duquel on devra toujours rabattre, si l'on veut rester dans le vrai ? Par ailleurs, ce titre, contrairement à ce que certains auteurs affirment, n'est rien moins que classique. On ne le trouve pas avant le 16e siècle. Maraccius lui-même, qui écrivait sa *Polyanthea Mariana* (4) en 1694 ne le connaît pas encore. Le terme étant donc impropre, pouvant prêter à des malentendus, n'étant pas non plus classique, il nous semble qu'il vaudrait mieux ne pas l'importer dans la théologie.

Depuis plusieurs années déjà le R. P. Norb. del Prado, O. P., professeur à l'Université de Fribourg en Suisse, publiait dans le *Divus Thomas* (5) des *Leçons sur la grâce*, et dans le *Jahrbuch für Philosophie*

---

1. Nov.-Déc. 1904, p. 533.

2. July 16 th, 1904.

3. Déjà en 1882, le prof. Dr M. J. Scheeben, qui a traité la question *ex professo* dans sa fameuse Mariologie, écrivait : « Der Ausdruck (coredemptrix) ohne Zusatz gebraucht, ist *an sich schielend*, und darum Aergernisz *gebend*, and es war darum ganz gerechtfertigt wenn jüngst ein deutscher Bischof entschieden vor demselben warnte. » (*Handbuch der christ. Dogmatik*, III, p. 1776.)

4. *Polyanthea Mariana*, in qua Deiparae Virginis Mariae Nomina et Selectiora Encomia ex SS. Patrum, aliorumque Sacrorumque Scriptorum, præsertim veterum, monumentis collecta,.. Lectorum oculis exhibentur. Opera et Studio A. R. P. Hippolyti Marracci. Romæ MDCXCIV.

5. Vol. VI. (series 1a) 1899; (series 2a) Vol. I (1900), vol II (1901), vol. III (1902).

und Spekulative Theologie 1), des articles sur la prémotion physique et la *Concordia* de Molina. Dans une petite brochure parue en 1903, il avait traité de la *Science moyenne* (2). Il vient de réunir, de compléter et d'achever ces études dans un ouvrage en trois volumes, intitulé : *De Gratia et Libero Arbitrio* (3). C'est une monographie colossale, d'une spéculation théologique rare, une œuvre de doctrine qui surpasse tout ce qui a été publié ces derniers temps sur ce grave sujet. L'idée principale de cet ouvrage c'est de montrer que, dans l'œuvre de notre justification, Dieu et l'homme concourent, l'un comme vraie cause efficiente première, l'autre comme vraie cause seconde libre. Dans ce but, l'auteur explique d'abord les six questions sur la Grâce de la Somme théologique : ce commentaire forme la première partie de son travail. Il démontre ensuite dans la seconde partie comment la doctrine de St Augustin et de St Thomas assure seule à Dieu le rôle de cause première et à l'homme le rôle de cause seconde vraiment libre. Enfin il prouve dans la 3e partie comment la doctrine Moliniste ne concilie aucunement la détermination libre de notre volonté et l'action de la cause première, Dieu. Une vaste Introduction nous dit comment toutes les erreurs en cette très difficile matière procèdent du fait d'enlever à Dieu le rôle de cause première et à la créature rationnelle le caractère de cause seconde libre, et cela même en niant la double motion par laquelle Dieu agit sur la volonté de l'homme.

Dans la première partie, l'auteur suit pas à pas le docteur Angélique. Il y traite successivement de la nécessité de la grâce, de sa nature, de sa division, de ses effets, dont les principaux sont la justification et le mérite. Voici sa manière de procéder. Non seulement toutes les conclusions de chaque article sont fortement mises en relief, mais le texte tout entier est commenté. L'explication du R. P. nous fait pénétrer jusqu'au cœur de l'article, nous le fait saisir *a radice*, et de là on en aperçoit la construction solide, on touche les nerfs puissants de l'argumentation, on contemple la marche sûre et ordonnée des propositions qui la composent. Des *praenotanda* donnent les notions préliminaires requises, découvrent le sens et la portée de la question, indiquent le lien qui la rattache aux précédentes. Des *adnotanda* fournissent les compléments de la doctrine proposée ; ou bien ils en expliquent les corollaires ou soulignent le principe fondamental de l'argument ; ou bien encore, élucident quelque difficulté ou corrigent quelque commentateur, surtout Molina. Le commentateur de St Thomas préféré par le R. P., c'est St Thomas lui-même. Tout ce qui dans les différents écrits du St Docteur a rapport à la matière est ramené à la doctrine de la *Somme*. Nous

---

1. Jahrg. 1902 (vol. XVI), 1903, 1904, 1905.

2. *De Scientia Media*. Fribourg (Suisse), Librairie Saint-Paul, 1903. In-8o, pp. 64.

3. *De Gratia et Libero Arbitrio*. P. I. *Explanantur seu quaestiones de Gratia Dei et De Homine Summa Theologica*, la IIae Qu. 109-114. In 8° LXXXIV-551 pp. II. *Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta S. Augustinum et S. Thomam*. In 8° pp. 404-111. *Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta doctrinam Molinae*. In 8°, 589 pp. Fribourg (Suisse) Librairie Saint-Paul.

avons par suite la pensée fidèle, complète, intégrale de St Thomas sur la grâce et les multiples questions qu'elle soulève.

Les développements de la 2me partie se rattachent : 1° à la grâce efficace : sa réalité, son fondement, son efficacité intrinsèque par suite de la motion divine ; 2° à la prémotion physique : sa nature, réalité physique qu'elle imprime dans la puissance du libre arbitre, ses degrés de perfection ; 3° à l'accord entre le libre arbitre et l'efficacité de la motion divine. A côté de St Thomas apparaît ici St Augustin. Leur doctrine est la même. Tous les deux divisent la grâce divine, la grâce actuelle, la grâce intérieure en tant que motion divine, en grâce suffisante et grâce efficace. Le fondement de cette division se trouve dans la distinction de la volonté divine en antécédente et conséquente. L'auteur expose les arguments qui établissent l'efficacité intrinsèque de la grâce : arguments puisés dans l'Écriture ; arguments pris dans la doctrine de St Augustin ; arguments d'autorité, des Conciles et des Pontifes ; arguments de St Thomas : tirés de sa doctrine théologique, de sa doctrine philosophique sur Dieu comme premier moteur et première cause efficiente, de sa doctrine philosophique sur les causes secondes agissant comme causes instrumentales sous l'influence de la cause première ; arguments tirés de la nature de la prémotion physique. La grâce actuelle, de soi et par soi efficace, n'est constituée formellement par rien d'autre que par la prémotion physique. — Il sera bien difficile de faire de la prémotion un exposé plus ample, plus clair, surtout plus thomiste que celui qu'en a fait le R. P. del Prado. Il explique d'abord ce qu'elle est, d'après saint Thomas, comme *motion ;* il considère ensuite ce qu'elle est comme réalité *physique*. Il distingue cinq degrés de perfection dans la motion divine, qui se réduisent aux trois qu'assigne saint Thomas dans la fameuse réponse Ia IIae, Qu. 9, a. 6, ad 3. Il traite ensuite de l'accord entre la prémotion et le libre arbitre. Dans les *praenotanda :* documents de saint Augustin et de saint Thomas ; rapports entre le *esse necessarium* et le *esse liberum ;* définitions du libre arbitre ; triple série d'arguments contre l'accord. Conclusion : *Gratia ex se efficax, qua Deus physice movet potentiam liberi arbitrii ad opera salutaria, non modo non laedit nec minuit liberum arbitrium creatum, verum etiam ipsum auget atque perficit.* Telle est donc la raison de l'accord : La motion divine elle-même *fait* que la volonté est libre. Preuves de la thèse et réponses aux difficultés, réponses prises toutes, *in tota littera*, dans saint Thomas. La raison suprême de l'accord entre le libre arbitre et la motion divine se trouve dans l'efficacité toute-puissante de la volonté de Dieu.

La critique du Molinisme fait l'objet du 3e volume. L'auteur analyse d'abord la *Concordia* de Molina, et en explique, dans les termes mêmes de l'auteur, les quatre principes fondamentaux. Dans cinq chapitres il s'attache à prouver que la *Concordia* est inconciliable avec la doctrine de saint Thomas. La prédestination qu'enseigne Molina lui apparaît inintelligible, contradictoire dans les termes, contraire à l'Écriture, aux saints Pères, à saint Thomas, à la doctrine de l'Église ; elle se rapproche de Semipélagianisme. Molina présentait sa *Concordia* comme « *a nemine, quem viderim, hucusque tradita* ». Le R. P. démontre que les

principes de la *Concordia* remontent déjà à Origène, par Pélage et les Ariens. Les derniers chapitres s'occupent des transformations du Molinisme, de la « Comédie Bañezienne » de la voie intermédiaire entre Molina et saint Thomas. Transformations du Molinisme : Congruisme de Bellarmin, de Suarez, de la Sorbonne ou de Tournély, exposé dernièrement par le R. P. Hermann, C. S. R. ; tout cela n'est que du blanchissage, dit le P. D. P. La « Comédie Bañezienne » n'est pas l'œuvre de Bañez, ni de Capréolus, ni de Ferrariensis, ni de Cajetan, mais des Molinistes. Elle touche à son déclin. Efforts des Molinistes modernes pour la faire suivre d'une *tragédie Egidienne*. Ils se font illusion, continue le R. P., ces auteurs qui, comme Leibnitz, Campanella, Satolli, Paquet, Janssens O. S. B., cherchent une voie intermédiaire entre les deux systèmes. Ils veulent marcher sur les traces de Cajetan, mais ils se trompent de porte pour trouver accès à la voie du maître. La voie où ils s'engagent n'est pas intermédiaire entre la science moyenne et la prémotion physique : ils ne sont pas de l'école Cajetano-Thomiste, mais de l'école Congruiste-Bellarminienne. Un *Appendice* intéressant donne des documents inédits sur la *Concordia*.

Dans la *Revue du Clergé français* (1) M. P. Gaucher à écrit une série d'articles sur le signe infaillible de l'état de grâce. S'il est impossible aux justes, nous dit l'auteur, d'avoir de leur état de grâce une certitude de foi, il leur est cependant possible d'en avoir une certitude d'évidence, c'est-à-dire que nous pouvons établir par déduction rationnelle des vérités révélées, qu'il existe un signe infaillible de l'état de grâce. Ce signe infaillible c'est l'acte naturel d'amour de Dieu *super omnia*; et l'auteur prouve 1° que l'acte naturel d'amour de Dieu *super omnia* est infailliblement lié, dans l'ordre actuel de la providence, à l'acte surnaturel de charité parfaite et par suite à l'état de grâce ; 2° qu'il nous est possible d'avoir par le sens intime une certitude absolue de la présence en notre âme de l'acte naturel d'amour de Dieu *super omnia*. La première proposition constitue le point critique de la preuve : il s'agit surtout de montrer que l'acte naturel d'amour de Dieu *super omnia*, n'est jamais émis, du moins par ceux qui connaissent la révélation, sans être infailliblement lié à l'acte de charité parfaite. Ce qui ne peut vouloir dire que ceci : l'acte naturel de l'amour de Dieu ne peut être que l'effet immédiat de la charité parfaite. Nous ne sommes pas parvenus à reconnaître une si grande et si intime dépendance entre ces deux actes.

Sur les Sacrements ont paru en Allemagne deux monographies. Franz X. Jos. Doelger (2) a traité du sacrement de Confirmation ; le R. P. Jos. Kern, S. J., (3) a donné une étude sur le Sacrement de l'Extrême-Onction.

---

1. Nos de juillet, août, sept., oct. 1906.

2. *Das Sakrament der Firmung* (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, herausgegeben von Dr A. Ehrhard und Dr Fr. M. Schindler, 15). Wien, Mayer, 1906, in 8°, XVIII-228 pp.

3. *De Sacramento Extremae Unctionis* Tractatus dogmaticus. Auctore Josepho Kern S. J. Ratisbonae, Pustet, 1907, in 8°, VIII-396 pp.

M. Dölger a divisé son travail en deux parties : la première historique (1), la seconde dogmatique. Celle-ci est subdivisée en trois chapitres : le premier étudie la place de la Confirmation dans l'organisme Sacramentel, le second considère le Sacrement en lui-même, le troisième traite du ministre de la Confirmation.

Une idée d'ensemble sur la Confirmation, d'après Berthold von Chiemsee, bon scolastique ainsi que profond mystique, ouvre cette seconde partie du livre. Dans le premier chapitre, l'auteur s'est surtout attaché à mettre en relief les différences entre le Sacrement de Confirmation et le Baptême, quant à l'effet qu'ils produisent. La Confirmation a-t-elle un effet propre et dans ce cas l'importance des grâces communiquées au Baptême n'est-elle pas réduite ? Cette question devait tout d'abord se poser : de la solution dépend celle de la nécessité du Sacrement de Confirmation. Dans le Baptême et dans la Confirmation, l'âme reçoit le don du Saint-Esprit : mais dans le Baptême l'Esprit est donné *ratione doni creati*, en tant qu'Il est inséparable de la grâce sanctifiante qu'il confère ; dans la Confirmation, Lui-même est reçu *ratione propria* avec toute la plénitude de sa grâce, surtout avec l'épanouissement des sept dons. Le Baptême nous engendre à la vie spirituelle ; la Confirmation nous donne le libre déploiement de cette vie, la force d'agir promptement et facilement dans le domaine surnaturel. Dire que dans ces conditions la grâce nous est conférée comme par morceaux, c'est un reproche injuste. Le caractère de la Confirmation tient le milieu entre ceux qu'impriment le Baptême et le sacrement de l'Ordre. Le Baptême nous sépare des infidèles et nous constitue enfants de Dieu, disciples du Christ ; l'Ordre nous rend semblables au Christ, médiateurs entre Dieu et les hommes, dispensateurs des mystères divins ; la Confirmation nous fait soldats du Christ. Elle se rapproche du Baptême en ce qu'elle nous rend plus aptes à recevoir la vérité divine ; elle tient de l'Ordre, en cé qu'elle engendre l'obligation d'un apostolat laïque. Le caractère de la Confirmation est d'une manière spéciale, le sceau du Saint-Esprit. Il est aussi spécifiquement et numériquement distinct du caractère baptismal et non pas seulement une modification de ce dernier en vue de la tâche nouvelle. L'âme n'a point par le caractère un droit à la grâce sacramentelle, mais elle est proportionnée par lui à la réception de la grâce d'état. Par rapport à la grâce sacramentelle du Baptême, le caractère de la Confirmation n'opère pas seulement une augmentation de cette grâce, mais, en outre, il a pour effet la consécration de la personne par la force et le libre exercice des vertus infuses. La Confirmation par suite n'est pas un rite superflu. Elle est indispensable à l'Église prise en général. Dans quelle mesure est-elle nécessaire à ses membres en particulier ? Sa nécessité n'égale pas celle du Baptême. Le devoir de la recevoir dépend des circonstances qui en rendent la réception possible et du développement de la raison. Quelle est la gravité de cette obligation ? L'auteur donne plusieurs opinions,

1. Elle a été analysée ici même par le R. P. M. Jacquin, O. P. cfr. n. d'Avril, p. 364.

anciennes et modernes, exclut celle du P. Pesch et conclut avec Schell, que ne pas recevoir ce sacrement, alors que c'est possible et qu'on a connaissance de son importance, est une faute grave, même sans mépris du sacrement. Le second et le troisième chapitres traitent de la matière, de la forme et du ministre. L'auteur nous donne les opinions principales qui se sont fait jour sur ces questions et se prononce ordinairement pour l'opinion communément admise. Les autres sont clairement expliquées et sagement discutées.

Sans doute, le premier chapitre que nous avons analysé, est le plus intéressant de cette partie du livre. Cependant nous n'en partageons pas toutes les vues. Parlant du caractère en général, M. Dolger, suivant en cela Alexandre de Halès, nous le donne comme une habitude. Nous préférons l'opinion de S. Thomas pour qui le caractère est une qualité de la seconde espèce, une puissance. M. Dölger trouve incorrect de dire : le caractère donne un *droit* à la grâce sacramentelle : on déroge par là, croit-il, à la gratuité de la grâce. Puisque ce droit est fondé sur la promesse toute gratuite de Dieu, nous ne voyons pas qu'il y ait lieu de s'offusquer de cette expression. Le dernier paragraphe du livre qui tend à montrer que la faculté d'administrer la Confirmation est déjà donnée par le caractère du sacrement de l'Ordre, qu'un prêtre qui confirmerait donc sans délégation papale confirmerait validement, ne dissipe pas tous les doutes que soulève cette question.

L'étude du P. Kern est pour ainsi dire toute nouvelle. Elle est, comme la précédente, historique et théorique. Les données historiques y occupent une très grande place. En même temps que l'autorité des meilleurs représentants de l'École et du Concile de Trente, l'auteur rapporte l'enseignement et la liturgie des Églises grecque (unie et schismatique) et russe, et la pratique des Occidentaux. S'il est vrai que tous ces arguments étaient connus, du moins en substance, depuis Martène (1739), le P. Kern les a développés et renouvelés. La part faite à la théologie spéculative est moindre ; mais les raisons théologiques sont toujours bien présentées. — L'ouvrage comprend cinq livres : Existence de l'E.O. comme sacrement ; sa fin et son essence ; ses effets ; le ministre et le sujet ; les propriétés de ce sacrement. — La tradition primitive, la pratique commune de l'Église depuis la fin du Ier siècle jusqu'au Concile de Nicée prouvent que l'E.O. est un sacrement de la nouvelle alliance. L'Écriture le prouve aussi : texte de S. Jacques, v. 14. Mais le texte de Mc. VI. 13 ne fournit pas de preuve.—La fin prochaine de l'E. O. est de purifier complètement l'âme, de manière qu'elle puisse, au sortir de ce monde, entrer immédiatement dans la gloire : les S. Pères l'insinuent, la liturgie le proclame, les grands scolastiques l'enseignent, l'Église orientale, le Concile de Trente et la plupart des théologiens postérieurs ne sont pas moins d'accord sur ce point. Si quelques-uns d'entre eux négligent ou nient cette doctrine, trois causes suffisent à l'expliquer : la lutte contre le protestantisme, la rigueur janséniste, le défaut de connaissance de la doctrine ancienne. La matière prochaine qui est de nécessité de sacrement, se réduit à une seule vraie onction : il n'en faut pas cinq, comme le dit Bellarmin. Quant à la forme, toute formule expressément ou virtuellement déprécative en faveur

du malade, suffit à l'essence de l'E. O. — Très remarquable est le livre troisième : des effets de l'E. O. 1° Rémission des péchés. Pour obtenir cet effet, des dispositions sont requises de la part du malade. Il est gravement obligé de se mettre, s'il le peut, en état de grâce avant la réception de l'E. O. Si l'impuissance ou l'ignorance l'en empêchent, l'attrition, au moins habituelle, est exigée. L'auteur défend ces thèses contre le P. Billot et le prof. H. Schell. 2° Le rétablissement de la santé. Au sujet de cet effet les opinions sont multiples : l'auteur se prononce pour la doctrine des grands maîtres du moyen âge : le réconfort de l'âme exerce une influence sur le corps qui, par suite, peut se trouver soulagé au point de récupérer la santé. Cette opinion fait face à toutes les difficultés. L'exposition et la preuve qu'en donne l'auteur sont particulièrement dignes d'attention. 3° Cependant l'effet principal de l'E. O. est la vigueur d'esprit qui s'oppose à la faiblesse spirituelle, conséquence de la maladie. Ici encore, la discussion est bien menée, les preuves très convaincantes. — Les propriétés de l'E. O. sont l'unité, la nécessité et la reviviscence. L'auteur défend contre les Scotistes l'unité, l'indivisibilité de l'E. O. A la question de l'unité de l'E. O. se rattache celle de sa réitération. Contrairement à l'opinion commune, le P. Kern établit que l'E. O. peut être reçue plusieurs fois dans la même maladie, durant le même danger de mort. A l'encontre aussi de la doctrine généralement reçue, l'E. O., d'après le P. Kern, est probablement nécessaire à tout moribond comme un moyen ordinaire de salut que d'autres secours ne suppléent que pour une cause relativement grave.

Dans *The Irish Theological Quarerly* (1) M. W. Mc Donald a noté plusieurs des points de doctrine proposés par le P. Kern, et ajouté ses remarques. Relativement à la réitération de l'E. O., il fait observer 1° que l'E. O., une fois validement conférée, produit son effet jusqu'à la mort ou jusqu'à la convalescence ; 2° que, précisément parce qu'il subsiste, ce sacrement ne peut être validement réitéré. Conformément aux mêmes principes, il avait déjà, dans un numéro précédent de cette revue (2), proposé l'explication suivante tendant à justifier la réitération de l'E. O. dans les maladies de langueur. La mort n'étant pas survenue, il faut croire que le danger n'était pas assez proche lorsqu'on administrait une première fois l'E. O. ; le sacrement par conséquent aurait été invalide et peut être réitéré. M. P. J. Toner lui a répondu dans une courte note (3). Le danger de mort imminente n'est pas l'unique raison de conférer l'E. O. ; une maladie dangereuse suffit pour l'administrer validement. La tradition des douze premiers siècles plaide pour la réitération de l'E. O. D'autre part il est aussi de tradition très ancienne qu'aucun sacrement ne peut être réitéré aussi longtemps qu'il subsiste encore dans l'âme. Laissons, dirons-nous avec M. Mc Donald, ce qu'on peut appeler l'instinct théologique arbitre entre ces deux traditions.

---

1. July, 1907, p. 330-345.
2. Janvier, 1907.
3. *Ibid.*, avril, 1907, p. 247-249.

II

THÉOLOGIE NON CATHOLIQUE

New Theology est le nom, mal choisi, d'un mouvement dont le R. J. Campbell, M. A., pasteur de *City Temple* à Londres, s'est fait dernièrement le promoteur. Dans la revue *The Hibbert Journal* (1) il en expose la nature, le but et indique l'extension qu'il a pris. C'est un retour vers la prédication d'un évangile moral. On écarte tout *theologoumenon* qui serait sans valeur pratique. Il a pour principe fondamental l'immanence de Dieu en l'univers et en l'humanité. Ce principe doit régir l'interprétation de la religion chrétienne et de ses dogmes. Le but qu'il poursuit, c'est la réalisation d'un règne de Dieu, d'une fraternité spirituelle qui viendrait à bout des souffrances et des aspirations qui travaillent les nations d'aujourd'hui en matière politique, sociale et scientifique. Quoique peu répandue encore, cette conception est appelée à gagner toutes les Églises et toutes les Confessions. Elle trouve d'ailleurs des alliés dans la religion de l'esprit et même dans l'Église romaine catholique, en *Il Rinnovamento*.

Un livre, écrit récemment par Campbell lui-même, et qui vient d'atteindre sa 5e édition, nous donne tout le système de la *New Theology* (2). Dieu : c'est la force mystérieuse qui trouve son expression dans l'univers et qui est présente dans le moindre atome de ce tout merveilleux. L'univers c'est Dieu qui s'exprime à soi-même dans des formes successives d'existence de plus en plus parfaites. L'homme est un microcosme. L'être vrai est conscience de soi ; l'univers visible et invisible est conscience de soi. Dieu est la conscience infinie ; l'homme, la conscience finie ; celle-ci cessant d'être infinie, il n'y a plus de différence entre Dieu et l'homme. Le mal n'est pas l'opposé du bien, c'est quelque chose de purement négatif ; ce n'est rien en soi, c'est seulement une perception de l'absence du bien. Le péché est l'opposé de l'amour. Il est l'égoïsme, la vie pour soi seul ; l'amour et la vie pour le tout. Le péché n'est pas une injure contre Dieu, si ce n'est contre Dieu qui est en l'homme. La confusion qui règne dans la théologie au sujet du péché a pour cause la théorie de la chute originelle. Celle-ci n'est pas un fait historique, n'a rien à faire avec le Christianisme, et n'est qu'une importation de l'Apôtre Paul. Cependant, la conscience finie que nous avons présentement de nous-mêmes peut être appelée une chute, car nous venons de l'infini et retournons dans l'infini. Qui est Jésus ? Il n'est pas Dieu *et* homme. Il est Dieu manifesté *en* l'homme. Il est l'expression la plus parfaite de l'humanité-Dieu, pour autant qu'une conscience finie peut exprimer Dieu. Le Christ, c'est Jésus considéré dans sa réalité éternelle. Dans le fond, tous nous sommes un dans ce Christ éternel ; la lente évolution par laquelle s'opère la transformation de l'humanité

---

1. Avril, 1907, pp. 481-493.

2. *The New Theology*, by R. J. Campbell, M. A. Fifth Impression. London, Chapman Hall, L. t. d. 1907. (pp. IX-264.

en Dieu est l'incarnation du Fils éternel. La mort de Jésus n'est pas une œuvre satisfactoire à l'égard du Père. L'expiation consiste dans le fait de se soustraire à l'empire de l'amour de soi, de devenir une puissance dans la main de Dieu dans le but d'élever jusqu'à lui l'humanité. Jésus, par sa mort, obtint la victoire complète sur l'amour-propre. L'esprit de Jésus doit animer l'humanité. Jésus est Sauveur, parce qu'il a vaincu l'amour de soi ; tout homme qui se donne ainsi pour le bien de tous est Sauveur. Le salut consiste à passer de l'égoïsme à l'amour. Et ce passage équivaut à une résurrection : c'est le Christ éternel qui se lève en nous. C'est aussi une ascension, l'union de l'âme avec le Père éternel. Le règne de l'amour universel est le royaume de Dieu : établir ce royaume dans les églises, les nations, les masses ouvrières est le but du mouvement qui porte le nom de « *New Theology* ». Ce mouvement n'est théologique que par extension ; essentiellement, il est moral et spirituel.

Telles sont, dans leurs grandes lignes, les idées dont s'inspire la *New Theology* Elle est basée sur le monisme idéaliste de la conscience. Elle ne reconnaît aucun dogme, aucune autorité extérieure ; rejette la Bible comme Écriture divine : Dieu qui est en l'homme parle à l'homme. Ce livre est vivement attaqué en Angleterre même (1).

Moins radicale, mais pourtant d'un christianisme très réduit, est la doctrine que nous propose Hans Heinrich Wendt, professeur de théologie à Iéna, dans son *System der Christlichen Lehre* (2). La tâche que s'est fixée l'auteur, c'est de donner un ensemble systématique et scientifique des conceptions religieuses du Christianisme, un corps de doctrine dont puisse s'inspirer facilement et sûrement la prédication populaire. L'ouvrage compte six divisions, subdivisées en plusieurs chapitres : I. Méthodologie ; II. Dieu et le plan divin ; III. Le monde et l'homme : IV. Jésus-Christ, le Médiateur ; V. Organes secondaires de la médiation du salut ; VI. Notre état d'enfants de Dieu. Une introduction précise les conditions qu'exige un exposé scientifique de la doctrine chrétienne, tel que l'entreprend l'auteur. Un épilogue donne des conclusions sur le Christianisme en général, son essence, sa vérité, sa valeur. L'introduction est donc consacrée à la Méthodologie. Le rapport intime du dogme et de la morale y est affirmé ; on ne peut les détacher l'un de l'autre. Ce n'est pas l'Écriture inspirée mais l'Évangile de Jésus qui doit servir de critère dans la détermination de la vraie doctrine chrétienne ; l'Écriture constitue cependant la source historique où nous pouvons puiser l'Évangile de Jésus. La conception chrétienne n'est pas une « science », mais une conviction. La preuve qu'on doit en fournir consiste à faire voir que la conception religieuse du monde donne aux questions que les faits provoquent en nous une réponse plus satisfaisante que n'importe quelle autre théorie. Ces principes dominent tout le livre et lui donnent son caractère propre. Avec la seconde division

1. Voir plus loin la *Chronique*.

2. Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1906. 2 vol. in-8° VIII-250 ; XVI-676.

commence l'exposé du système. Nous ne pouvons en donner une analyse détaillée ; nous nous bornerons à souligner les idées fondamentales de l'auteur.

II. *Dieu et le plan divin.* — Jésus résuma sa conception de Dieu dans le nom « Père » qu'il lui donna de préférence. Il voulut marquer par là avant tout l'amour de Dieu pour ses créatures. L'amour est la caractéristique du Dieu de Jésus : cet amour consiste en la volonté de donner le bien aux autres, aux hommes le salut. Wendt met l'amour de Dieu en rapport avec les autres perfections divines, sa sainteté, sa justice, son indépendance absolue, sa liberté. Il fait la critique de la prédestination et juge une élection partielle incompatible avec la conception de Jésus : l'amour n'est pas une disposition particulière de la volonté divine, c'est le caractère éternellement immuable de Dieu. Il donne au Christianisme sa valeur spécifique. L'idéal divin, c'est conformément à cet amour, le règne de Dieu : c'est-à-dire la vie éternelle où les hommes seront semblables à Dieu par l'amour qui les caractérisera. En dehors des hommes, les anges prendront part au règne de Dieu. Hommes et anges formeront le royaume des enfants de Dieu.

III. *Le monde et l'homme.* — La vraie conception du monde, d'après Jésus, se résume dans cette proposition : Le monde dépend immédiatement de l'action divine ; Dieu le dirige, par son amour, au but de son royaume. Critique du dualisme et du monisme. Le monde n'est pas une somme de substances et de forces *à côté* de Dieu : c'est un complexus d'influences produites immédiatement par Dieu. Entre la conception chrétienne du monde et la Science, pas de conflit. Le miracle est soumis à la même loi supérieure par laquelle sont régis les phénomènes de l'ordre naturel ordinaire. — L'homme fait partie du monde, mais, par sa destinée, il le dépasse. Cette destinée est d'être enfant de Dieu dans le règne de l'amour. Elle ne peut pas être déduite de l'état originel dont parle la Genèse. Les dispositions naturelles de l'homme dans son état actuel en sont la pierre de touche. Par sa nature et celle de son principe vital, l'âme spirituelle, immortelle, l'homme est proportionné à cette destinée. Se rapprocher lui-même de cette destinée est la tâche qui incombe à l'homme. Pour la remplir, il trouve des forces d'abord dans sa conscience qui l'élève au-dessus de ses instincts égoïstes, ensuite dans la volonté et la liberté, dont le ressort lui permet de suivre les impulsions de sa conscience. Le péché a mis l'homme en opposition avec sa destinée. L'auteur, en cet endroit, traite longuement de la conscience et de la liberté : celle-ci est la puissance de se déterminer soi-même à agir. L'expérience intime établit sa réalité. Le déterminisme religieux est faux. Wendt fixe ensuite la notion du péché, rejette la théorie augustinienne du péché originel, et traite le problème du mal.

IV. *Jésus-Christ, le médiateur.* — La médiation de Jésus peut se présenter sous deux formes : Jésus excitant les hommes, par la parole et l'exemple, à se mettre dans les conditions subjectives requises pour faire leur salut ; Jésus écartant par sa mort l'obstacle objectif au salut posé par le péché. Dans le premier cas on aurait médiation par révélation : dans l'autre cas, médiation par expiation. Jésus fut médiateur

par révélation : il apporta aux hommes la foi, leur apprit surtout à aimer. Fut-il aussi médiateur par expiation ? Sa mort fut-elle la *satisfactio vicaria* pour ce qui était dû à cause du péché ? Cette théorie, il est vrai, remonte jusqu'aux temps apostoliques et fut défendue par les sommités de l'Église évangélique ; mais elle se heurte à la conception de Dieu telle que nous la révéla Jésus lui-même, Dieu étant à notre égard avant tout, amour et non justice. — Passant de l'œuvre de Jésus à sa personne, Wendt trouve la christologie de l'Église primitive inacceptable. On ne peut concevoir le divin en Jésus comme une nature personnelle préexistante. Le divin en Jésus-Christ est la force divine présente et vivante dans son esprit. Jésus est le Fils de Dieu « parce qu'il a reçu la plénitude de l'esprit de Dieu ». A part cela Jésus est un pur homme, comme les autres. C'est la conception christologique des Monarchiens dynamistes modifiée. L'entourage pieux et religieux, dans lequel a grandi Jésus, suffit pour expliquer, à défaut de sa naissance d'une Vierge, la pureté et la dignité de son caractère. — On fait erreur, quand on identifie la notion de la réelle résurrection de Jésus avec sa résurrection corporelle. Jésus est vivant nonobstant sa mort, parce que son âme, son moi véritable, n'a pas péri mais fut élevée par sa mort terrestre à la vie céleste. Cette élévation constitue en même temps l'ascension de Jésus. La question de l'objectivité des apparitions de Jésus est indifférente pour le fait de sa résurrection. Le fait que le corps de Jésus ne fut pas retrouvé, qu'on en donne l'explication qu'on voudra, fut l'effet d'une disposition de Dieu : il acheva de mettre en branle la foi des disciples et préserva la chrétienté de l'horreur d'une vénération superstitieuse des reliques de Jésus.

V. *Organes secondaires de la Médiation du Salut.* — Ce sont la chrétienté, la prédication de l'évangile, les sacrements. La chrétienté, c'est l'ensemble des croyants, de ceux qui sont intérieurement unis à Jésus par la foi qu'engendre son évangile, c'est-à-dire la confiance en l'amour paternel de Dieu. Toutefois la chrétienté n'assure aux hommes les effets de salut opérés par Jésus que par l'intermédiaire de communautés organisées, avec offices et dispositions fixes. Ces organismes sont nécessaires tant pour faciliter la prédication de l'Évangile que pour stimuler la piété des fidèles. Ils ne sont légitimes que pour autant qu'ils sont animés de l'esprit de la chrétienté. Leur nécessité cependant n'est que pratique et relative. — La prédication de l'Évangile de Jésus résume à elle seule toutes les fonctions de la chrétienté. Cette évangile ne s'identifie pas avec tout le contenu de l'Écriture : il se borne à la conception religieuse de Jésus. En revanche, la prédication s'étend bien au delà des Écritures : son objet est toute communication par laquelle quelque chose de cette conception religieuse de Jésus se manifeste à la conscience des autres hommes au point d'y exciter et d'y affermir la foi. — Les formes de la prédication : parole, exemple, symbole. — Les Sacrements ne sont que des symboles, des signes sensibles exprimant une doctrine évangélique. Il y en a deux: le baptême et la cène. Le baptême donné soit aux adultes, soit aux enfants, est le symbole d'une doctrine : l'ablution signifie qu'on exige une conduite morale pure, la formule insinue le contenu de la doctrine chrétienne. La cène aussi symbolise

une doctrine. Jésus donna pour ses disciples son corps terrestre. Dans le sacrement actuel le pain et le vin sont des figures du corps et du sang de Jésus. L'usage du sacrement signifie qu'on reconnaît dans le corps de Jésus livré à mort un sacrifice salutaire auquel la communauté elle-même prend part. Le ministre, en donnant ce sacrement, proclame le fait du sacrifice que Jésus offrit par sa mort et invite la communauté à reconnaître, par la participation à la cène, la valeur de ce sacrifice par rapport à notre salut.

VII. *L'état d'enfants de Dieu.* C'est la fin à laquelle tend la médiation de Jésus. L'auteur le considère dans ses débuts, dans son progrès et sa perfection. 1. *Les débuts :* Causes qui nous assurent la qualité d'enfants de Dieu : la foi, c'est-à-dire la confiance dans le salut ; la pénitence. Dans le pécheur, la foi suppose toujours la pénitence et la justification ou pardon du péché. L'état d'enfant de Dieu, même à ses débuts, se distingue par la possession de « l'esprit de Dieu », du « Saint-Esprit », c'est-à-dire de forces supérieures, d'essence spirituelle et morale. 2. *Le progrès.* Il dépend de conditions psychologiques qui sont l'effet de la grâce : un vouloir éclairé par la connaissance de la loi divine ; la pratique de la loi par l'obéissance, dont les motifs sont fournis par les sentiments que provoque l'évangile, à savoir : le devoir, la récompense, la joie de rendre service aux autres. L'abandon qu'on fait de soi à Dieu dans l'obéissance constitue l'amour de Dieu. De cet amour de volonté il faut distinguer l'amour mystique et sensible, que l'on ne peut mépriser, mais dont la portée est facilement exagérée. L'amour envers Dieu se prouve par une confiance en Dieu sans bornes ; celle-ci trouve son expression dans la prière sous ses différentes formes. Dans le christianisme, la prière intérieure est l'essentiel ; le culte extérieur n'est qu'accessoire. — L'amour de Dieu se prouve encore par l'amour du prochain. Celui-ci se caractérise par la volonté de se faire les serviteurs des autres. Dans le christianisme, cet amour, sous sa forme la plus intense : amour prévenant et pardonnant, est un devoir ; il se rapporte à l'homme considéré comme enfant de Dieu. — L'auteur examine ensuite quelques conséquences pratiques qui découlent de l'amour de Dieu dans diverses situations où peut se trouver le chrétien ; il discute l'attitude à prendre par celui-ci à l'égard des instincts naturels et de l'ascétisme, à l'égard de la politique, à l'égard de la civilisation, à l'égard des sciences et des arts, à l'égard des problèmes sociaux. — Le fruit du progrès que fait le chrétien dans sa condition d'enfant de Dieu constitue le caractère chrétien ; il est formé par différentes vertus qui modèrent et règlent le tempérament de chacun : les unes déterminent le fait et la finalité du vouloir ; les autres sa moralité, d'autres encore lui donnent son caractère chrétien. Les vertus théologales, dit l'auteur, ne sont pas des vertus dans le sens vrai du mot. 3. *La perfection:* L'homme l'acquiert dans l'autre monde par une communion de vie parfaite avec Dieu. Certitude de l'autre vie. Impossibilité d'en donner des détails. Le passage de cette vie à l'autre. Fin du monde et mort. Différence de degrés dans la possession de l'autre vie conformément au degré de perfection sur la terre. Les non-chrétiens et la vie éternelle.

Voilà, réduite à l'état de squelette, l'œuvre de H. H. Wendt. On y

trouvera, à côté des explications personnelles à l'auteur sur les divers problèmes proposés, un exposé assez complet de la doctrine protestante de l'école avancée. Wendt connaît bien l'histoire de la théologie protestante ; à part quelques grosses erreurs, il rend généralement, sans trop d'inexactitude, les idées de la théologie catholique. Son livre se caractérise surtout par le rationalisme de la méthode, l'autorité divine de la Bible étant rejetée. Son système est unitaire : pas de place pour la Trinité; une Personne divine : Dieu, notre Père. C'est beaucoup moins que du Protestantisme !

Huy. Fr. Raymond-M. Martin, O. P.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. Publications nouvelles. — M. le professeur Dr J. E. Belser vient de publier : *Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus übersetzt und erklärt*, gr. in-8° de VI et 302 pages, Fribourg en Brisgau, B. Herder, 1907. Dans l'introduction, le Dr Belser expose brièvement le sentiment des anciens docteurs sur l'auteur des Épîtres Pastorales, sur les circonstances où elles furent composées et la situation qu'elles visent. Il en montre le bien-fondé par l'examen du contenu et de la forme littéraire de ces Épîtres. C'est dire qu'il les tient pour l'œuvre de St Paul, écrites au cours d'un voyage de l'Apôtre postérieur à la captivité romaine dont parlent les Actes. La position est non pas seulement sûre mais scientifiquement solide et le savant auteur a raison de s'y tenir. Il indique comme date de composition : pour la Ire à Timothée, 65 ; pour la IIe, la fin de l'automne 66 ; pour la lettre à Tite, l'automne de 65. Le commentaire est très étudié et sans vaines surcharges d'érudition. On appréciera l'étendue et la précision des connaissances patristiques dont il témoigne.

— Depuis mai dernier paraît à Halle chez C. Marhold une nouvelle revue : *Zeitschrift für Religionspsychologie*. Elle est dirigée par un médecin, le Dr J. Bressler et par le Pasteur G. Vorbrodt. Ce dernier est surtout connu par sa *Psychologie des Glaubens*, Göttingen, 1895. Dans le programme d'études du *Zeitschrift für Religionspsychologie* figurent la psychologie religieuse, la pathologie religieuse, la psychagogie religieuse. Le premier fascicule contient des articles du professeur Freud, de Vienne, sur le rapport de similitude qui existerait entre les actes de la vie religieuse et les impulsions sexuelles et autres de la vie anormale ; du Pasteur Vorbrodt, sur la Psychologie religieuse de la Bible ; du Dr Bressler, qui étudie le sentiment du péché ; du Pasteur Vorbrodt, exposant le plan idéal d'un Cours de Psychologie religieuse et appréciant les principales publications récentes en cette matière.

Ce nouveau périodique paraît tous les mois, par cahiers de deux ou trois feuilles d'impression. L'abonnement annuel est de 10 marks.

Universités. — La Faculté de Philosophie de l'université de Goettingue vient de mettre au concours l'étude de cette intéressante question : *Rapport du texte Lucianique des Septante avec la tradition qui lui sert de base*. Deux prix seront décernés, le premier de 3,400, le second de 680 marks. Les travaux doivent être déposés au Secrétariat avant le 1er septembre 1909.

Nominations — La *Theologische Revue* annonce que le Dr J. Becker, Régent et Professeur au Séminaire épiscopal de Mayence et le Dr. J. Sellest, Doyen du Chapitre et professeur au même Séminaire, remplacent à la Rédaction du *Katholik* le Dr. Raich, qui dirigea si longtemps et avec tant de zèle ce périodique. Le Dr Raich est décédé à l'âge de 76 ans en mars dernier.

— Le Dr Karl Stumpf, membre de l'Académie des Sciences de Berlin et professeur de philosophie à l'Université de cette ville, vient d'être élu recteur de la dite Université. Le Dr Stumpf est surtout connu comme psychologue.

— Le Dr Franz Diekamp, professeur de patrologie et d'histoire des dogmes à l'Université de Munster, a été nommé professeur de dogmatique à la même Université. Le Dr Diekamp, qui dirigeait la *Theologische Revue*, s'est déchargé momentanément de cette tâche sur son digne collaborateur, le Dr Bludau, professeur à l'Université de Munster.

— Le Dr H. Weinel, professeur extraordinaire d'exégèse du Nouveau Testament à l'Université d'Iéna a été promu professeur ordinaire en remplacement d'Adolf Hilgenfeld, décédé en janvier.

— Le Dr A. Steinmann *s'habilite* pour l'enseignement de l'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Breslau.

Décès. — Le Dr Franz Kaulen est décédé le 11 juillet à l'âge de 81 ans. Il était professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'Université de Bonn depuis 1880.

Il a publié bon nombre d'ouvrages universellement estimés : *Fl. Josephus jüdische Altertümer übers.* 3e édit., 1892 ; *Geschichte der Vulgata*, 1869 ; *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata*, 2e édit., 1904 ; *Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen*, 5e édit., 1899 ; *Der biblische Schöpfungsbericht erklärt*, 1902 ; *Einleitung in die Heiligen Schriften des A. und N. T.* 5e édit., achevée en 1905. La tâche d'achever la réédition du Wetzer *und* Welte's *Kirchenlexikon*, commencée par le cardinal Hergenröther, lui fut confiée et il a eu la joie de mener à bonne fin cette grande entreprise.

Avec le Dr Kaulen disparaît l'un des vétérans de l'exégèse catholique.

— M. Kuno Fischer, l'éminent historien de la philosophie, est décédé à Heidelberg, le 4 juillet.

Kuno Fischer, naquit en Silésie à Sandewalde, le 28 juillet 1824. Il étudia successivement aux Universités de Leipzig et de Halle. En 1850, docteur en philosophie, il *s'habilitait* comme professeur de philosophie à Heidelberg, quand le ministre de l'Instruction Publique badois lui interdit, sur accusation de panthéisme, de continuer ses leçons. Il resta à Heidelberg où il se livra, en compagnie de Strauss et de Gervinus, à divers travaux scientifiques. La permission qu'il demanda de pouvoir s'habiliter à Berlin lui fut d'abord refusée. Quand on la lui accorda en 1856, il venait d'être appelé à Iéna pour y occuper une chaire de philosophie à l'Université. En 1873, il est nommé professeur de philosophie à Heidelberg et il joint à cet enseignement celui de l'histoire de la littérature allemande moderne. Dans l'un et dans l'autre, il s'est fait un nom illustre et les ouvrages nombreux qu'il a publiés, sont connus et appréciés des hommes d'étude du monde entier.

Voici la liste de ceux d'entre eux qui se rapportent à la philosophie : *Diotima, die Idee des Schonen*, 1849 ; *Schiller als Philosoph*, 1856 ; *Kants Leben und die Grundlinien seiner Lehre*, 3 *Vorträge*, 1860 ; *Baruch*

Spinozas Leben und Character, 1865 ; *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, 2e édit., 1865 ; *Ueber das Problem der menschl. Freiheit*, 1875 ; *Philosophische Schriften*, 3 vol. 1891-1892 ; *Schopenhauer: Leben, Character und Lehre*, 1892 ; *Das Verhältniss zwischen Willen und Verstand im Menschen*, Vorträge, 1896 ; *Der Philosoph des Pessimismus. Eine Characterproblem*, 1897. Mais son œuvre capitale est le Recueil de vigoureuses et fines monographies auquel il a donné le titre, qui n'est pas injustifié, de *Geschichte der neueren Philosophie*. Le premier fascicule en fut publié en 1854. L'édition définitive que l'auteur en a donnée en 1897 et les années suivantes comprend huit volumes : I. *Allgemeine Einleitung. Descartes. Descartes Schule. Geulinex. Malebranche, Spinoza*. II. *Leibniz und seine Schule*. III et IV. *Kants Vernunft-Kritik und deren Entstehung. System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*. V. *Fichte und seine Vorgänger*. VI. *Schelling*. VII. *Hegel*. VIII. *Schopenhauer*. Une étude sur ; *Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie* complète cette œuvre monumentale, comparable à l'Histoire de la philosophie grecque d'Ed. Zeller.

Par sa formation intellectuelle, Kuno Fischer, comme Zeller d'ailleurs, se rattachait à Hegel. Cependant, comme Zeller encore, il professait une haute estime pour la critique kantienne, sur laquelle il contribua à attirer l'attention de ses compatriotes. Il doit même être compté, avec Zeller toujours, parmi les principaux promoteurs du mouvement de pensée néo-kantien qui a pris tant d'extension en Allemagne et ailleurs. Comme professeur, il rappelait, au dire du Dr Windelband, son collègue, Victor Cousin, dont il avait l'éloquence spontanée et séductrice.

— Le Dr Ludwig Traube, professeur ordinaire de philologie latine du moyen âge à l'Université de Munich, membre de l'Académie des Sciences de Munich, vient de mourir. Il avait 46 ans.

Le Dr Traube dirigeait l'importante collection : *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* qui a déjà donné plusieurs Études remarquables, parmi lesquelles nous citerons : *Sedulius Scottus* de Hellmann, 1906, et *Johannes Scottus* de Rand. Lui-même a publié un certain nombre de travaux d'ordre philologique, mais que l'historien des doctrines ne peut ignorer. Citons : le tome 3e des *Poetae Latini Aevi Carolini* dans les *Monumenta Germaniae Historica* ; série in-4°, 1896 ; *Karolingische Dichtungen* dans *Schriften zur germanische Philologie* du Dr M. Roediger, I. 1888 ; bon nombre de mémoires dans les *Sitzungsberichte* et les *Abhandlungen* de l'Académie des Sciences de Munich, etc.

— Dom O. Rottmanner, O. S. B., bibliothécaire de l'abbaye de St-Boniface à Munich, est décédé le 11 septembre. Dans la belle notice nécrologique que publie la *Revue Bénédictine* d'octobre sous la signature de Dom Morin, nous lisons qu' « il était considéré, parmi les érudits, comme le meilleur connaisseur de St Augustin qu'il y eût au monde. »

Le Dr Rottmanner a peu publié. Voici ses principaux travaux : *Predigten und Ansprachen*, vol. I, 2e éd. 1904 ; vol. II, 1902, où l'on trouve de nombreuses Homélies qui sont des contributions de valeur à l'exégèse des Évangiles ; *Der Augustinismus. Eine dogmengeschicht-*

liche Studie, brochure in-8° de 30 p., 1892 ; un Appendice bibliographique aux travaux de M. Kukula : *Der Mauriner Ausgabe des Augustinus* (*Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Vienne, 1890-1892); *Catholica*, *Revue Bénédictine* 1900, t. XVII, pp. 1-9 ; une étude présentée au Congrès des Savants Catholiques, Munich, 1901, et intitulée : *Unerlässlichkeit historich-chronologischen Behandlung und Benutzung der Schriften St Augustinus ; St Augustin sur l'auteur de l'épître aux Hébreux*, *Rev. Bénéd.*, 1901, t. XVIII, pp. 257-261 ; *Ueber unrichtige patristische Zitate*, *Historisches Jahrbuch*, 1902, t. XXIII, pp. 1-6 ; *Augustiner als Exeget*, *Biblische Zeitschrift*, 1904, t. II, pp. 398-399. Il a donné, en outre, divers comptes rendus au *Litterarische Rundschau*, à la *Theologische Revue*, etc.

D. Morin exprime le souhait que ses notes et sa volumineuse correspondance, où l'on « trouvera de vrais trésors d'érudition », ne soient pas perdues pour la postérité.

— On annonce la mort du Dr A. Furtwaengler, professeur d'archéologie classique à l'Université de Munich, Directeur de la Glyptothèque de cette ville, membre ordinaire de l'Académie des Sciences de Bavière, etc. Il était né en 1853.

M. Furtwängler dirigeait, depuis 1901, des fouilles importantes à Égine et à Orchomène. Il laisse un grand nombre d'ouvrages archéologiques que les historiens de la civilisation et de la religion helléniques et pré-helléniques ne peuvent se dispenser de connaître.

ANGLETERRE. — Publications nouvelles.— On a lu plus haut, dans le Bulletin de Théologie spéculative, l'analyse d'un ouvrage récent du Rév. J. Campbell : *The new Theology*, et d'un article du même dans le *Hibbert Journal*, exposant le but de ce mouvement d'idées. L'ouvrage dont nous venons de rappeler le titre a paru dans les premiers mois de 1907 et il en est actuellement à sa cinquième ou même sixième édition. Ce petit fait suffit à montrer l'intérêt qu'il suscite en Angleterre. La conception religieuse qu'il traduit n'est pas tout à fait nouvelle, mais il en constitue la première exposition systématique. Toute une littérature a surgi en quelques mois autour de cet ouvrage. Un très grand nombre de philosophes, de théologiens, de penseurs religieux ont estimé qu'il était de leur devoir de prendre position vis-à-vis de la Théologie nouvelle. Citons un peu au hasard : J. Warschauer, *The new Evangel. Studies in the « New Theology » ;* N. H. Marshall, *Theology and Truth ;* H. E. Brierley, *Do we need a New Theology ?* W. L. Walker, *What about the New Theology?* Fr. Ballard, *New Theology. Its meaning and Value. An Eirenicon ;* R. R. Rodgers, *New Theology Problems ;* W. Lieber, *The « New Theology », or the R. J. Campbell's main Conclusions refuted ;* J. W. Austin, *Unitarian Theology and the new Theology*. Les Revues sont encombrées d'articles sur le même sujet. Citons une pénétrante étude de N. H. Marshall dans l'*Expositor* de Juillet et Août : *The philosophical Method of the New Theology* ; une autre du R. Anon dans la *Church Quarterly Review* de Juillet: *The New Theology*, que l'on peut résumer ainsi : La Théologie nouvelle est un exposé du Christianisme dans la langue d'un Panthéisme décadent. Le R. G. Tyr-

RELL a marqué son opposition à la Théologie nouvelle, d'abord en une recension du livre du Rév. J. Campbell, publiée dans le *Hibbert Journal* de Juillet, puis dans un ouvrage qui vient de paraître chez Longmans et Green, Londres : *Through Scylla and Charybdis or the old Theology and the New*, 396 pages. D'une manière générale, d'ailleurs, il faut bien dire que les ouvrages et articles cités plus haut sont hostiles aux idées du Rév. Campbell.

Celui-ci vient de publier un nouveau livre : *New Theology Sermons, with an Introduction giving an History of the movement up to the present date*, Williams et Norgate, Londres. Le journal hebdomadaire qui paraît à Londres sous ce titre : *The Christian Commonwealth* et que dirige le Rév. Canon SCOTT HOLLAND est à signaler comme l'un des plus actifs propagateurs de la Théologie nouvelle. Il donne chaque semaine un sermon du Rév. Campbell. Peut-être aurons-nous à revenir sur ce mouvement qui agite l'Angleterre religieuse et dont se sont déjà occupées plusieurs Revues du Continent, en particulier la *Revue Catholique des Églises*.

Universités. — Le Dr WESTERMARCK, professeur de Sociologie à la London School of Economics and Political Science (Cfr. *R. d. Sc. Ph. et Th.*, Juillet, p. 522), vient d'être appelé à donner, pendant cinq ans, un cours de Sociologie à l'Université de Londres.

— Le prix Ellerton, conféré chaque année par l'Université d'Oxford, a été attribué, en Juillet dernier, à un étudiant de la Compagnie de Jésus, M. CYRIL MARTINDALE, B. A., lauréat pour les lettres de Pope's Hall, le collège catholique récemment fondé à Oxford. Le travail couronné portait sur *L'Étude des Religions comparées*.

Décès. — On annonce la mort de M. JAMES ADAM, Fellow, Lecturer et Senior Tutor d'Emmanuel College, Cambridge, helléniste distingué. Citons parmi ses ouvrages : des éditions de divers dialogues de Platon ; *Texts to illustrate a Course of Elementary Lectures of Greek Philosophers : After Aristotle*, 1902 ; *The nuptial number of Platon*, 1891. Le dernier ouvrage qu'il ait composé est annoncé par la librairie Clark d'Édimbourg, comme devant paraître très prochainement sous ce titre : *The Religious Teachers of Greece. The Gifford Lectures.*

AUTRICHE-HONGRIE. — **Congrès.** — A Velehrad en Moravie, petit village où mourut S. Méthode, du 25 au 27 Juillet, s'est tenu le premier Congrès slave pour l'union des Églises et pour la réunion des dissidents slaves au Siège de Rome. C'est aux rédacteurs de l'excellente Revue : *Slavorum Litteræ Theologicæ*, que revient l'honneur d'avoir lancé l'idée de ce Congrès et de l'avoir organisé. Dans la grande salle de l'antique abbaye cistercienne de Velehrad, confiée depuis 1890 à la garde des Pères Jésuites, 76 congressistes, professeurs et théologiens catholiques, appartenant aux diverses nationalités slaves ont tenu leurs séances sous la présidence du métropolite Ruthène de Lemberg, Mgr le comte Andrea Szeptychi. Parmi les travaux lus à ce Congrès, mentionnons une étude du P. A. PALMIERI, O. S. A. sur *Certaines tendances catholiques dans la littérature théologique Russe contemporaine* ; un travail du P. M. HALUS-

CYNSKY, O. S. B. sur *l'Épiclèse ;* un autre, très intéressant, de l'archiviste du diocèse d'Olmütz, le Dr F. SNOPEK, sur *L'Orthodoxie doctrinale de S. Méthode.* Les discussions d'ordre pratique tinrent une grande place dans les travaux du Congrès. On demanda en particulier : la publication par les *Slavorum Litteræ Theologicæ* de sérieux articles de controverse ; la création à Velehrad d'une bibliothèque Cyrillo-Méthodienne où l'on réunirait les principaux ouvrages de théologie catholique et orientale ; la création dans les Universités catholiques de chaires d'Histoire de l'église Gréco-Russe. Le prochain Congrès se tiendra dans deux ans.

Décès. — Le R. P. J. KERN, S. J., professeur de dogmatique à l'Université d'Inspruck, est décédé subitement le 21 Septembre. Il n'avait que 52 ans.

Le P. Kern collaborait assidûment à la *Zeitschrift für katholische Theologie* que dirigent les Jésuites d'Inspruck. Il y a donné de nombreux et estimables articles de philosophie, d'exégèse et de dogmatique. Mais son œuvre principale est l'ouvrage qu'il vient de publier sous ce titre : *De Sacramento extremæ unctionis tractatus dogmaticus*, Regensburg, Pustet, 1907. On en a lu plus haut le compte-rendu dans le *Bulletin de Théologie spéculative.* Un autre travail du P. Kern : *Zur Kontroverse der katholischen und der griechisch-orthodoxen Theologen über das Subjekt der hl. Oelung* (*Zeitschrift f. k. Theologie*, 1906, 4) a été analysé dans notre fasc. d'Avril, p. 368.

BELGIQUE. — Académies et Universités. — L'Académie royale de Belgique, section des Sciences morales et politiques, a mis au concours les questions suivantes : « Faire une étude critique des *Premiers Principes* de Spencer, en tenant compte de l'application qu'il en a faite dans ses autres ouvrages. » — « On demande de nouvelles recherches sur le texte, la composition et le plan de la métaphysique d'Aristote. » — « Étudiez, d'après les inscriptions grecques et latines, les idées sur la vie future qui avaient cours dans l'empire romain, et les influences sous lesquelles ces idées se sont formées. » — Les mémoires devront être remis avant le 1er novembre 1909.

— A l'occasion de la récente retraite universitaire de M. Godefroid Kurth, le savant professeur d'histoire de l'Université de Liège, il a paru opportun à de nombreux admirateurs de son activité scientifique de lui offrir un hommage durable sous la forme d'un recueil de travaux historiques et philologiques, intitulé : *Mélanges Godefroid Kurth.* A cet effet, un double comité s'est constitué. Le comité d'honneur comprend des historiens des principaux centres intellectuels de l'Europe. Le comité exécutif est composé de professeurs de l'Université de Liège, avec le doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres de cette Université, M. O. Merten, comme président.

ESPAGNE. — Publications nouvelles. — M. JULIO NOMBELA Y CAMPOS, professeur d'Histoire de la Littérature et de l'Art, vient de fonder une nouvelle Revue qui se publie à Madrid. Elle s'intitule : *Vida intelectual* et embrasse tout le domaine scientifique et littéraire.

Universités et Académies. — Le *Boletin Oficial del obispado de Madrid-Alcala* a publié dans son n° du 10 sept. un article intitulé : *Los Estudios de Sagrada Escritura en el Seminario de Madrid.* On s'y félicite des résultats donnés, dès la première année de son existence, par la Faculté d'Écriture Sainte adjointe au Séminaire épiscopal de Madrid. Les séminaristes de tous les diocèses d'Espagne, qui désireraient suivre les cours de cette Faculté, peuvent être admis en qualité d'internes au Séminaire de Madrid.

— L'Académie royale des sciences mathématiques, physiques et naturelles a établi une fondation dont les revenus sont destinés à fournir, tous les trois ans, une médaille d'or aux travaux les plus méritants de l'Espagne et de l'étranger.

FRANCE. — Publications nouvelles. — M. Paul Gaultier vient de donner une très importante contribution à l'esthétique philosophique en son récent ouvrage : *Le sens de l'art.* (Paris, Hachette, 1907 ; in-12, XXXII-272 p.) Les questions, depuis longtemps agitées, mais toujours actuelles, de la nature de l'art, de sa valeur, de son rôle moral et social, sont reprises avec originalité et exposées avec netteté, en la manière que goûteront les psychologues et aussi le grand public, auquel ces pages semblent spécialement destinées. Ce livre est écrit par un psychologue averti et un artiste dont on sent l'âme toute vibrante. Nous ne voulons pas faire l'exposé critique de toutes les conclusions auxquelles il aboutit. Signalons toutefois, comme particulièrement bien traitée, la question de la moralité de l'art. « L'art en soi n'est ni moral, ni immoral ; il est amoral, c'est-à-dire distinct de la moralité. Si certaines œuvres sont nettement édifiantes ou corruptrices, c'est en quelque sorte par surcroît. Cela tient seulement à la moralité ou à l'immoralité des sentiments associés, qui peuvent accompagner celui du beau. » De la même heureuse façon se trouve résolue la question du rôle social de l'art, et dans le même sens d'une distinction du but en soi de l'art et du but social qu'il peut revêtir accidentellement. — Le Chapitre sur la nature de l'art appelle cependant quelques réserves. M. P. G. rompt toute attache avec un intellectualisme « qui ne voit dans l'art qu'une imitation de la nature ou la révélation d'un idéal suprasensible »; il se sépare aussi « d'un impressionnisme ou subjectivisme purement individuel. » Pour lui, l'art n'a de signification et de valeur que par l'émotion esthétique, et la beauté n'est pas autre chose que cette même émotion incarnée et extériorisée. — Mais est-ce assez dire ? Avancer que la beauté n'existe qu'en fonction de l'émotion esthétique, n'est-ce pas reculer le problème en le posant à nouveau ? Les conditions de l'émotion ne sont-elles donc que subjectives et en rapport seulement avec l'acuité de sensibilité de chaque artiste, comme semble bien l'admettre l'auteur, si on saisit bien sa pensée sous le style si animé et si brillant dont il l'enveloppe ? Ou bien, au contraire, ces conditions sont-elles motivées pour une part, — minime si l'on veut, — mais enfin motivées par une réalité objective qui, agissant avec le sentiment subjectif, aboutit à ce phénomène d'ailleurs si complexe qu'est l'émotion esthétique. Cette dernière alternative serait admise par un intellec-

tualiste modéré et nous la croyons toujours vraie, même après le savant et aimable ouvrage de M. P. Gaultier.

— La collection *Science et religion* (Paris, Bloud) vient de s'enrichir de quelques travaux intéressants. Plusieurs ont été déjà, ou seront bientôt mentionnés dans nos Bulletins : qu'il suffise de citer les autres ici. Dans *Évangiles canoniques et évangiles apocryphes* (125 p.), M. Lepin montre que ces deux catégories d'écrits diffèrent du tout au tout. Excellente monographie, très au courant des travaux les plus récents, pleine de remarques justes et fines. — M. J. Rivière, dans *La propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles* (128 p.), utilise, complète et rectifie le célèbre ouvrage de M. Harnack traitant ce sujet, dans le but de fournir à l'apologétique un motif de crédibilité solide. — M. P. Vuillaud donne, avec une introduction, des *Pensées et fragments* extraits des œuvres et manuscrits inédits du profond penseur et du brillant écrivain que fut Ballanche. — Dans *Le prétendu mariage de Bossuet*, M. J. Gaignet montre le peu de solidité de l'accusation portée contre l'évêque de Meaux. — Enfin on doit à M. P. de Labriolle une élégante traduction de l'ouvrage de S. Jérome : *Vie de Paul de Thèbes et Vie d'Hilarion*. Il y a ajouté une courte mais substantielle introduction.

— La nouvelle traduction de l'*Histoire des Conciles* de C. J. Hefele, par un bénédictin de Farnborough, annoncée déjà, ici même (cf. *Rev. des sc. ph. et th.*, I (1907), p. 174), commence à paraître. Nous avons en mains le premier volume. C'est une œuvre magnifique et qui rendra les meilleurs services aux historiens. On sait, en effet, la somme énorme de renseignements contenus dans l'ouvrage de l'évêque de Rottenbourg. Malheureusement la traduction de l'abbé Delarc, par ses incorrections, ses contre-sens, l'avait défigurée et en rendait l'utilisation pénible. « La présente traduction a été faite sur le texte de la deuxième édition allemande, laquelle contient des additions, des rectifications en assez grand nombre et quelques suppressions. On s'est efforcé de rendre avec plus de rigueur que le premier traducteur la pensée de l'évêque Hefele. Outre ces améliorations, dont une collation fastidieuse pourrait seule faire apprécier tout à la fois la minutie et l'importance, on a ajouté des notes bibliographiques et critiques toutes les fois qu'elles ont semblé nécessaires ou utiles à l'intelligence du sujet. » L'œuvre à laquelle Dom Leclercq a prêté son incomparable érudition a désormais une valeur nouvelle, supérieure à celle de l'édition allemande. Les notes copieuses ajoutées presque à chaque page, avec leur riche bibliographie, ou les rectifications qu'elles proposent, en sont l'irrécusable témoignage.

— La librairie P. Geuthner, de Paris, va publier un nouveau périodique : *La Revue des études ethnographiques et sociologiques*. M. A. Van Gennep, bien connu par ses travaux d'ethnographie, en aura la direction. Voici quelques extraits du programme. « Le titre de la Revue en indique assez le but, à la fois descriptif et théorique. Les matières seront réparties suivant quatre rubriques : 1° Mémoires et articles de fond ; 2° Descriptions d'objets, courtes communications, correspondance ; 3° Bibliographie ; 4° Renseignements concernant les personnes, les institutions, les congrès, etc... Par *sociologie*, nous entendons l'étude de la vie en

société des hommes *de tous les temps et de tous les pays* : par *ethnographie*, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la Revue est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme... Nous suivrons, entre autres, d'aussi près que possible, le mouvement scientifique en pays slaves... »

La *Revue des Études ethnographiques* etc., paraîtra chaque mois par fascicules de deux feuilles d'impression au moins, grand in-8°. Prix de l'abonnement : France, 20 fr. Étranger, 22 fr.

A la Revue sera annexée une *Collection d'Études ethnographiques et sociologiques.*

Universités et Sociétés Savantes. — Voici la liste des principaux cours de philosophie qui seront donnés pendant l'année universitaire 1907-1908, au Collège de France et à la Sorbonne. — Au **Collège de France** : M. H. Bergson, *De la Formation et de la valeur des idées générales ;* M. Pierre Janet, *Analyse et critique des méthodes de psychologie.* — A la **Sorbonne** : M. G. Séailles, *Le Problème moral ;* M. Brochard, *La Philosophie d'Épicure ;* M. Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Kant ;* M. Durkheim, *L'Évolution du mariage et de la famille* et *l'Enseignement de la morale à l'École ;* M. F. Rauh, *La Critique de la connaissance ;* M. V. Egger, *La Morale ;* M. A. Espinas, *Les Physiocrates et leurs adversaires ;* M. V. Delbos, *Les Théories de la connaissance dans la philosophie grecque* et *Spinoza ;* M. G. Dumas, *L'Imagination ;* M. A. Lalande, *Les Applications particulières de la méthode expérimentale ;* M. A. Binet, *La Psychologie des enfants anormaux ;* M. F. Picavet *Roger Bacon (Histoire des philosophies du moyen âge) ;* et M. René Berthelot, professeur à la Faculté libre de Bruxelles, *Le Pragmatisme* (cours libre).

— A l'Académie des Sciences (séance du 7 octobre), M. le secrétaire perpétuel de Lapparent a présenté un Travail de M. Rivière, directeur adjoint de laboratoire au Collège de France, travail intitulé : *Trente-sept années de fouilles préhistoriques et archéologiques.* L'auteur expose dans une vue d'ensemble le résultat de ses recherches depuis 1869, poursuivies soit à l'aide de ses seules ressources, soit sous les auspices de l'Institut dont il a été quatre fois lauréat. Ce travail résume l'œuvre d'une vie de recherches qui ont été l'objet de plus de cent cinquante mémoires, notes ou notices.

Nous citerons parmi les principales découvertes de M. Émile Rivière : 1° en 1872, celle du premier squelette humain des grottes de Menton dit homme fossile qui figure dans les galeries du Museum ; 2° en 1877, celle des gravures préhistoriques des rochers du Val d'Enfer à 2,400 mètres d'altitude, non loin du col de Tende ; 3° en 1895, celle des gravures préhistoriques des grottes de la Mouthe, dans la Dordogne ; 4° en 1903, celle de la nécropole gallo-romaine du Hameau à Paris, dans une sablière du quinzième arrondissement.

Décès. — Le 30 août dernier, est décédé, à l'âge de 79 ans, Mgr Justin Fèvre, protonotaire apostolique. Il était né au diocèse de Langres,

où il exerça longtemps le ministère paroissial. Son œuvre, très variée, est immense — on lui attribue plus de cent volumes, — mais de valeur scientifique très discutée. Il continua l'*Histoire ecclésiastique* de DARRAS, t. 33-42, (Paris, Vivès, 1884-1888), et revisa celle de ROHRBACHER. On lui doit une traduction française des *Œuvres* de BELLARMIN, une *Histoire apologétique de la papauté*, une *Histoire du catholicisme libéral en France depuis son origine jusqu'à nos jours ; L'Allemagne ;* etc, etc.

— Le R. P. PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption, est décédé le 17 août, emporté à l'âge de 35 ans par une méningite foudroyante. C'était un Byzantiniste estimé, qui avait déjà publié des travaux remarquables et dont on attendait beaucoup. Il avait été initié à l'archéologie et à l'épigraphie chrétiennes par un maître, le R. P. Germer-Durand. Attaché à la Mission de Kadi-Keuï, en relations quotidiennes et familières avec tout ce que Constantinople compte d'hommes d'étude, membre du Syllogue Grec, il était en situation de pousser fort loin les recherches relatives à l'histoire de l'Église Byzantine. Sa mort prématurée provoquera, dans le monde savant, d'unanimes regrets.

Nous ne pouvons signaler ici que les plus importants de ses travaux. Il a publié en collaboration avec M. G. Millet et le R. P. Petit, dans le *Corpus* des Inscriptions grecques chrétiennes le *Recueil des Inscriptions chrétiennes du mont Athos*, in-8° de 192 pages, Paris, 1904, dont les *Échos d'Orient* écrivent qu'il « est en grande partie son œuvre exclusive. » Dans la « Bibliothèque de l'Enseignement de l'Histoire Ecclésiastique », éditée par Lecoffre-Gabalda, il a donné : *L'Église Byzantine de 527 à 847*, un vol. in-12 de XX-405 pages, 1905, qui rend les plus grands services. Il a publié en outre un grand nombre d'études intéressantes dans diverses Revues : Les *Échos d'Orient*, dont il était le collaborateur assidu ; la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses ;* la *Revue de l'Orient Chrétien ;* le *Bulletin de Correspondance hellénique ;* la *Byzantinische Zeitschrift ;* la *Revue des Questions Historiques ;* des Revues Russes. Il collaborait également au *Dictionnaire de Théologie Catholique* de VACANT-MANGENOT et au *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne* de Dom CABROL.

— M. SULLY-PRUDHOMME, de l'Académie Française, lauréat du prix Nobel qui lui fut attribué en 1901 pour l'ensemble de son œuvre poétique, est mort à Châtenay, près de Paris, le 13 septembre. Il était né à Paris en 1839.

Sully-Prudhomme laisse plusieurs ouvrages philosophiques : *Que sais-je ? Examen de Conscience*, 1896 ; *Le Problème des Causes finales* (en collaboration avec Ch. RICHET), 2e édit. 1904 ; *La vraie Religion selon Pascal*, 1905 : *Psychologie du libre arbitre*, 1907. Les idées philosophiques du poète-métaphysicien ont été étudiées tout récemment par M. Camille Hémon qui leur a consacré un gros volume : *La Philosophie de Sully-Prudhomme*, avec préface de SULLY-PRUDHOMME. In-8° de 464 pages, Paris, Alcan, 1907. La *Revue de Métaphysique et de Morale*, rendant compte de l'ouvrage de M. Hémon, précise, en ces termes, ce qui fait l'originalité de la philosophie de Sully-Prudhomme : « ... Ce qui la caractérise le mieux, c'est la philosophie de l'aspiration esthétique et morale. »

— Les journaux ont annoncé la mort de M. Octave Hamelin, décédé, victime d'un accident, le 13 Septembre. Il était âgé de 44 ans. Successivement professeur de philosophie aux lycées de Foix et de Pau, maître de Conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, M. Hamelin avait été nommé en 1906 maître de Conférences d'Histoire de la Philosophie en Sorbonne. Il a publié : *Aristote, Physique*. II. *Traduction et Commentaire*, 1906, et tout récemment : *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907. Citons encore les articles qu'il a donnés à l'*Année Philosophique* : *La philosophie analytique de M. Renouvier*, 1898 ; *L'Induction*, 1899 ; *Sur les origines du Spinozisme*, 1900 ; *Sur la logique des Stoïciens*, 1901 ; *Du raisonnement par analogie*, 1902 ; *Corrections à la traduction française des « Prolégomènes » de Kant*, 1903 ; *L'union de l'âme et du corps d'après Descartes*, 1904 ; *L'opposition des concepts d'après Aristote*, 1905 ; *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement*. Cfr. dans ce numéro le Bulletin d'Histoire de la Philosophie : Philosophie grecque.

— M. N. Vaschide, directeur adjoint du laboratoire de psychologie pathologique de l'École des Hautes-Études (Asile de Villejuif), est décédé le 14 octobre. Il était d'origine roumaine.

M. Vaschide meurt à trente-trois ans. Mais l'extrême activité de son esprit avait produit une œuvre déjà très considérable. En 1901, il publiait, en collaboration avec M. Vurpas, ses *Recherches sur les troubles psychologiques consécutifs aux hallucinations provoquées*, et, avec M. Pieron, sa *Psychologie du rêve au point de vue médical* ; en 1902 sa *Logique morbide*, sa *Psychologie du délire dans les troubles psychopathiques* et, en collaboration, des études sur la genèse des hallucinations psychomotrices, sur les phénomènes télépathiques, sur la valeur prophétique du rêve dans la philosophie et la pensée contemporaines. En 1903, il donnait une contribution à la psychophysiologie des mourants, et une étude sur la trichestésie. En 1904 et 1905, paraissaient les deux volumes de l'*Index philosophique*, des études sur la sensibilité des tabétiques, sur le coefficient sexuel de l'impulsion musicale, etc... Il faut ajouter à ces travaux de nombreux articles de revue. La *Revue de Philosophie*, dirigée par M. Peillaube, le comptait parmi ses principaux collaborateurs. Il préparait pour la *Bibliothèque de philosophie expérimentale*, que publie le savant professeur de l'Institut catholique de Paris, deux ouvrages : *La psychologie de la main*, dont il a donné quelques fragments dans la *Quinzaine*, et *La Psychologie physiologique*.

ITALIE. — S. Congrégation du S. Office.

Feria IV, die 3 Julii 1907.

Lamentabili sane exitu ætas nostra freni impatiens in rerum summis rationibus indagandis ita nova non raro sequitur ut, dimissa humani generis quasi hereditate, in errores incidat gravissimos. Qui errores longe erunt perniciosiores, si de disciplinis agitur sacris, si de Sacra Scriptura interpretanda, si de fidei præcipuis mysteriis. Dolendum autem vehementer inveniri etiam inter catholicos non ita paucos scriptores qui, prætergressi fines a patribus ac ab ipsa Sancta Ecclesia statutos, altioris in-

telligentiæ specie et historicæ considerationis nomine, eum dogmatum progressum quærunt qui, reipsa, eorum corruptela est.

Ne vero hujus generis errores, qui quotidie inter fideles sparguntur, in eorum animis radices figant ac fidei sinceritatem corrumpant, placuit SSmo D. N. Pio divina providentia Papæ X ut per hoc Sacræ Romanæ et Universalis Inquisitionis officium ii qui inter eos præcipui essent, notarentur et reprobarentur.

Quare, instituto diligentissimo examine, præhabitoque RR. DD. Consultorum voto, Eminentissimi ac Reverendissimi Dni Cardinales, in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, propositiones quæ sequuntur reprobandas ac proscribendas esse judicarunt, prouti hoc generali Decreto reprobantur ac proscribuntur :

I. — Ecclesiastica lex quæ præscribit subjicere præviæ censuræ libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificæ librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur.

II. — Ecclesiæ interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subjacet tamen accuratiori exegetarum judicio et correctioni.

III. — Ex judiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latis colligi potest fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiæ, et dogmata catholica cum verioribus christianae religionis originibus componi reipsa non posse.

IV. — Magisterium Ecclesiæ ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum Sacrarum Scripturarum sensum determinare potest.

V. — Quum in deposito fidei veritates tantum revelatæ contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet judicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.

VI. — In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiæ nihil supersit nisi communes discentis opinationes sancire.

VII. — Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo judicia a se edita complectantur.

VIII. — Ab omni culpa immunes existimandi sunt qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt.

IX. — Nimiam simplicitatem aut ignorantiam præ se ferunt qui Deum credunt vere esse Scripturæ Sacræ auctorem.

X. — Inspiratio librorum Veteris Testamenti in eo constitit quod scriptores israelitæ religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt.

XI. — Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore præmuniat.

XII. — Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet præconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturæ Sacræ seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana.

XIII. — Parabolas evangelicas ipsimet Evangelistæ ac christiani secundæ et tertiæ generationis artificiose digesserunt, atque ita rationem dederunt exigui fructus prædicationis Christi apud Judæos.

XIV. — In pluribus narrationibus non tam quæ vera sunt Evangelistæ retulerunt, quam quæ lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua.

XV. — Evangelia usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt; in ipsis proinde doctrinæ Christi non remansit nisi tenue et incertum vestigium.

XVI. — Narrationes Joannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones, in ejus evangelio contenti, sunt meditationes theologicæ circa mysterium salutis historica veritate destitutæ.

XVII. — Quartum Evangelium miracula exaggeravit non tantum ut ex-

traordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi Incarnati.

XVIII. — Joannes sibi vindicat quidem rationem testis de Christo; re tamen vera non est nisi eximius testis vitæ christianæ, seu vitæ Christi in Ecclesia, exeunte primo sæculo.

XIX. — Heterodoxi exegetæ fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetæ catholici.

XX. — Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suæ ad Deum relationis conscientia.

XXI. — Revelatio, objectum fidei catholicæ constituens, non fuit cum Apostolis completa.

XXII. — Dogmata quæ Ecclesia perhibet tamquam revelata, non sunt veritates e cœlo delapsæ, sed sunt interpretatio quædam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

XXIII. — Existere potest et reipsa existit oppositio inter facta quæ in Sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiæ dogmata; ita ut criticus tamquam falsa rejicere possit facta quæ Ecclesia tamquam certissima credit.

XXIV. — Reprobandus non est exegeta qui præmissas adstruit, ex quibus sequitur dogmata historice falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget.

XXV. — Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.

XXVI. — Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tamquam norma præceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi.

XXVII. — Divinitas Jesu Christi ex Evangeliis non probatur; sed est dogma quod conscientia christiana e notione Messiæ deduxit.

XXVIII. — Jesus, quum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur ut doceret se esse Messiam, neque ejus miracula eo spectabant ut id demonstraret.

XXIX. — Concedere licet Christum quem exhibet historia, multo inferiorem esse Christo qui est objectum fidei.

XXX. — In omnibus textibus evangelicis nomen *Filius Dei* æquivalet tantum nomini *Messiæ*, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.

XXXI. — Doctrina de Christo quam tradunt Paulus, Joannes et Concilia Nicænum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Jesus docuit, sed quam de Jesu concepit conscientia christiana.

XXXII. — Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo quod nostri theologi docent de conscientia et scientia Jesu Christi.

XXXIII. — Evidens est cuique qui præconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinæ in Evangeliis Synopticis contentæ authenticitate carere.

XXXIV. — Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quæ historice haud concipi potest quæque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate.

XXXV. — Christus non semper habuit conscientiam suæ dignitatis messianicæ.

XXXVI. — Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis, nec demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit.

XXXVII. — Fides in resurrectionem Christi ab initio fuit non tam de facto ipso resurrectionis, quam de vita Christi immortali apud Deum.

XXXVIII. — Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina.

XXXIX. — Opiniones de origine sacramentorum, quibus Patres Tridenti-

ni imbuti erant quæque in eorum canones dogmaticos procul dubio influxum habuerunt, longe distant ab iis quæ nunc penes historicos rei christianæ indagatores merito obtinent.

XL. — Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.

XLI. — Sacramenta eo tantum spectant ut in mentem hominis revocent præsentiam Creatoris semper beneficam.

XLII. — Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tamquam ritum necessarium, eique professionis christianæ obligationes adnectens.

XLIII. — Usus conferendi baptismum infantibus evolutio fuit disciplinaris, quæ una ex causis exstitit ut sacramentum resolveretur in duo, in baptismum scilicet et pœnitentiam.

XLIV. — Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolis : formalis autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi.

XLV. — Non omnia, quæ narrat Paulus de institutione Eucharistiæ (I. Cor., XI, 23-25), historice sunt sumenda.

XLVI. — Non adfuit in primitiva Ecclesia conceptus de Christiano peccatore Ecclesiæ reconciliato, sed Ecclesia nonnisi admodum lente hujusmodi conceptui assuevit. Imo etiam postquam pœnitentia tanquam Ecclesiæ institutio agnita fuit, non appellabatur sacramenti nomine, eo quod haberetur uti sacramentum probrosum.

XLVII. — Verba Domini : *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Jo., XX, 22 et 23) minime referuntur ad sacramentum pœnitentiæ, quidquid Patribus Tridentinis asserere placuit.

XLVIII — Jacobus in sua epistola (V, 14 et 15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiæ, id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi qui notionem et numerum sacramentorum statuerunt.

XLIX. — Cœna christiana paullatim indolem actionis liturgicæ assumente, hi, qui Cœnæ præesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt.

L. — Seniores qui in christianorum cœtibus invigilandi munere fungebantur, instituti sunt ab Apostolis presbyteri aut episcopi ad providendum necessariæ crescentium communitatum ordinationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem Apostolicam.

LI. — Matrimonium non potuit evadere sacramentum novæ legis nisi serius in Ecclesia; siquidem ut matrimonium pro sacramento haberetur necesse erat ut præcederet plena doctrinæ de gratia et sacramentis theologica explicatio.

LII. — Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam sæculorum seriem duraturam; quin imo in mente Christi regnum cœli una cum fine mundi jamjam adventurum erat.

LIII. — Constitutio organica Ecclesiæ non est immutabilis; sed societas christiana perpetuæ evolutioni æque ac societas humana est obnoxia.

LIV. — Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiæ christianæ interpretationes evolutionesque quæ exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque.

LV. — Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia.

LVI. — Ecclesia Romana non ex divinæ providentiæ ordinatione, sed ex mere politicis conditionibus caput omnium Ecclesiarum effecta est.

LVII. — Ecclesia sese præbet scientiarum naturalium et theologicarum progressibus infensam.

LVIII. — Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur.

LIX. — Christus determinatum doctrinæ corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit motum quemdam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum.

LX. — Doctrina christiana in suis exordiis fuit judaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, tum joannica, demum hellenica et universalis.

LXI. — Dici potest absque paradoxo nullum Scripturæ caput, a primo Genesis ad postremum Apocalypsis, continere doctrinam prorsus identicam illi quam super eadem re tradit Ecclesia, et ideirco nullum Scripturæ caput habere eumdem sensum pro critico ac pro theologo.

LXII. — Præcipui articuli Symboli Apostolici non eamdem pro christianis primorum temporum significationem habebant quam habent pro christianis nostri temporis.

LXIII. — Ecclesia sese præbet imparem ethicæ evangelicæ efficaciter tuendæ, quia obstinate adhæret immutabilibus doctrinis quæ cum hodiernis progressibus componi nequeunt.

LXIV. — Progressus scientiarum postulat ut reformentur conceptus doctrinæ christianæ de Deo, de Creatione, de Revelatione, de Persona Verbi Incarnati, de Redemptione.

LXV. — Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem.

Sequenti vero feria V die 4 ejusdem mensis et anni, facta de his omnibus SSmo D. N. Pio Papæ X accurata relatione, Sanctitas Sua Decretum Eminentissimorum Patrum adprobavit et confirmavit, ac omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu reprobatas ac proscriptas ab omnibus haberi mandavit.

PETRUS PALOMBELLI
S. R. U. I. Notarius.

Sociétés savantes. — *L'Association catholique internationale pour le progrès des sciences*, dont l'idée première appartient aux cardinaux MERCIER et MAFFI, commence à s'organiser. Des statuts provisoires viennent d'être rédigés par un groupe de savants désignés à cet effet. En voici le texte, tel qu'il a été donné par diverses feuilles catholiques :

I. BUT. — Est fondée une « Association internationale des catholiques pour le progrès de la science » dans toutes ses branches. L'association aura à Rome son siège central.

II. CONSTITUTION. — Peuvent faire partie de la Société tous ceux qui sont disposés à favoriser le développement et la diffusion de la science, en y contribuant :

a) Par leur propre activité scientifique (membres effectifs);

b) Par une contribution pécuniaire annuelle (membres bienfaiteurs);

c) Ou par des concours financiers extraordinaires comme capitaux, legs, fondations, etc. (membres méritants).

La Société pourra choisir des membres honoraires parmi les sommités scientifiques sans distinction d'école.

III. FONCTIONS DE LA SOCIÉTÉ. Avec les cotisations et les dons des associés et tous les autres moyens pécuniaires dont pourra disposer la Société, celle-ci constituera un *fonds international* destiné à encourager les études catholiques, de la façon suivante :

a) Elle fondera un *secrétariat général* qui se tiendra en correspondance avec tous les inscrits des différentes nations et facilitera les relations scientifiques entre eux et avec les bibliothèques, musées, instituts de recherches positives et centres scientifiques de tous les pays; il en recueillera les pu-

blications et les fera connaître par le moyen d'un *Bulletin international* des œuvres et des écrits les plus importants;

b) Dans une mesure proportionnée à ses ressources, elle fournira aux jeunes docteurs (d'après des critères à déterminer) des *subsides de perfectionnement* pour l'obtention, dans les différentes Universités et écoles supérieures, de l'agrégation, de diplômes d'enseignement spécial, ou pour la préparation d'œuvres originales commencées après accord avec la Société;

c) De même, elle prêtera, à des personnes de valeur reconnue, des secours pécuniaires, pour *recherches archéologiques*, pour *analyses et expériences de laboratoire* et pour *observations et explorations scientifiques*, ainsi que des subsides pour la publication des œuvres inédites, d'œuvres dispendieuses, de revues, etc.

d) Elle organisera des *concours d'honneur* pour la solution de certains problèmes scientifiques d'actualité ou qui ont par eux-mêmes une très grande importance; elle *couronnera les plus dignes* qui auront été menés à bonne fin dans un laps de temps déterminé;

e) Elle se mettra en rapport avec toute société ou institut qui se propose le progrès de la science.

IV. Organisation. — 1° La Société internationale se compose des membres appartenant à toutes les nations, qui se seront fait inscrire personnellement et directement, soit auprès de l'Office central, soit auprès des Offices nationaux, et qui auront été admis.

2° Les *Offices nationaux* se composent chacun d'un *délégué* et de quatre autres membres choisis par celui-ci parmi des personnes dignes de sa confiance répondant aux quatre groupes dans lesquels peuvent se répartir les sciences (1); sauf faculté de s'adjoindre, sous forme de conseil national, un certain nombre de consulteurs.

3° L'*Office international* se compose des *délégués des Offices nationaux* des divers pays, lesquels auront à élire un président général. Il s'adjoindra un conseil international de personnes compétentes et dignes appartenant aux différentes nationalités, avec mandat consultatif;

4° Le *président général* pourra être choisi dans n'importe quelle nation à la condition cependant qu'il réside en Italie, la Société ayant son siège à Rome. Il sera nommé pour trois ans et pourra être confirmé dans sa charge. Il convoquera tous les ans, soit à Rome, soit dans une autre ville désignée, les délégués des Offices nationaux qui, en cas d'empêchement, pourront se faire représenter à l'assemblée et dans les délibérations par d'autres membres de leur office national respectif;

5° L'Office international, c'est-à-dire la réunion des délégués et du président général, pourvoit au développement organique et à la gestion administrative et financière de la Société; en outre, il propose à l'assemblée des membres, pour les mettre en pratique ensuite, les modes pratiques d'encouragement au progrès scientifique dont il est question à l'article 3; sauf faculté de consulter le conseil international et, pour les cas plus graves, même les conseils nationaux;

6° Périodiquement, les associés seront convoqués en *assemblée générale*, alternativement dans différentes villes; ils auront à délibérer définitivement sur ce qui intéresse le développement dont il est parlé à l'article 3; ils nommeront les délégués de chaque nation;

7° L'Association internationale est constituée sous la haute protection et la bienveillante vigilance de LL. EE. les cardinaux Rampolla, Mercier et Maffi.

---

1. 1° Sciences théologiques, philosophiques, morales, y compris les études bibliques et autres auxiliaires;

2° Sciences juridiques, sociales, économiques, politiques, etc.,

3° Sciences physiques, mathématiques, naturelles;

4° Sciences historiques, de statistique, géographiques, et subsidiaires et aussi philologiques et littéraires.

Les Cardinaux protecteurs se réservent de nommer les premiers délégués nationaux. Formés en comité promoteur provisoire, dont le siège sera Rome, ceux-ci prendront les mesures nécessaires à l'organisation et au fonctionnement de l'Association jusqu'à ce que la première Assemblée générale des associés ait pu se réunir. A cette Assemblée générale, il appartiendra d'arrêter les Statuts définitifs de l'Association. Parmi les questions spéciales qui seront mises à l'ordre du jour de cette première Assemblée on cite : Publication des œuvres d'Euler ; Subsides à accorder au laboratoire de psycho-physiologie de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain ; Mise au concours d'une étude historique sur les édits de Constantin en faveur de la liberté du culte chrétien et de l'Église, 311-313.

Pour le moment les adhésions et offrandes peuvent être adressées au Comité promoteur provisoire, Observatoire du Vatican, Rome.

— Le R. P. Docteur GEMELLI, des Frères Mineurs, a publié récemment dans la Revue universitaire : *Studium*, puis en brochure, une étude des plus intéressantes sous ce titre : *Per il Progresso degli studi scientifici fra i Cattolici Italiani. Osservazioni e proposte.* Le savant et sympathique religieux y expose, d'une manière impressionnante, les raisons qui militent en faveur de la création en Italie d'un Institut Catholique. Il le conçoit sur le modèle de nos Instituts Catholiques de Paris et de Toulouse dont il loue la vitalité et l'autorité croissantes. Dans une lettre adressée au P. Gemelli, S. E. le Cardinal Mercier approuve ce projet, en termes forts nets, et exprime le souhait de le voir réaliser en son temps. La *Scuola Cattolica* de Milan, dans son n° de Juillet, se montre favorable à cette idée.

SUISSE. — **Université.** — Du 25 juillet au 7 août de cette année, des cours de vacances ont été donnés, pour la première fois, à l'Université de Fribourg. Cette heureuse tentative a eu le meilleur succès. Voici, pour les matières qui rentrent dans le cadre de cette revue, l'indication des sujets traités : ZAPLETAL. *Ueber den biblischen Schöpfungsbericht.* — DE LANGEN-WENDELS. *Le modernisme religieux : sa nature, ses causes, son avenir.* — KATHARINER. *Ueber Entwicklungstheorien, insbesondere den Darwinismus.* — ALLO. *Le problème littéraire de l'origine des 3 premiers évangiles ; La sociologie dans l'Evangile ; Les miracles Évangéliques ; Comparaison de l'enseignement des Apôtres avec celui de Jésus ; L'Evangile et le mysticisme gréco-oriental ; Jésus et le Bouddha.* — MANDONNET. *Des rapports de l'érudition et de l'histoire ; Y a-t-il une certitude historique ? Y a-t-il une philosophie de l'histoire ? Comment doit-on comprendre et enseigner l'histoire ecclésiastique ? Les derniers travaux sur l'inquisition.* — DE MUNNYNCK. *Sur la liberté morale.* — MICHEL. *Ueber die Bedingungen der sittlichen Ordnung und die Ergebnisse der modernen Philosophie.*

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Juillet. — B. DE SAILLY. *La notion et le rôle du miracle.* (Reproche à M. Le Roy l'inconsistance générale de sa méthode. M. Le Roy, tout en voulant affranchir la théorie du miracle de tout assujettissement aux conditions physiques telles que la science ou la philosophie prétendrait indûment les déterminer, en vient finalement à la lier à une conception très particulière de la matière, à une métaphysique de la vie et de la surnature. Le surnaturel n'est pas un retour aux conditions parfaites de la vie spirituelle, mais une réalité inaccessible aux prises de toute conscience humaine. Le miracle est déjà miracle sans la foi, mais il demande, pour être connu, des dispositions semblables à celles que requiert la conversion.) pp. 337-361. — P. DE LABRIOLLE. *Un épisode de l'histoire de la morale chrétienne.* (Retrace le développement des idées de Tertullien sur les secondes noces. « Elles ont en somme peu varié. Dès le temps où il écrivait l'*Ad Uxorem*, ses répugnances s'étaient déjà affermies dans son esprit. Toutefois, il présentait la persévérance dans le veuvage comme un état éminemment profitable à la vie morale plutôt que comme une obligation absolue. Dans les deux opuscules suivants *(de Exhortatione castitatis* et *de Monogamia)* le conseil est devenu précepte, — si formel que toute dérogation risque d'être assimilée au *stuprum* et à l'adultère. ») pp. 362-388. — H. BRÉMOND. *Les lettres de saint François de Sales.* (Quelques critiques de détail sur le quatorzième volume de la grande édition de saint François de Sales qui vient de paraître.) pp. 389-406. = **Août.** — E. DIMNET. *Newman et l'Intellectualisme.* (L'analyse régressive que M. Baudin impose comme un devoir de conscience à tous les croyants éclairés, n'est pas autre chose que le libre examen, doctrine qui n'est guère conciliable avec les faits et l'esprit de l'Église. De plus, l'exagération du fidéisme qu'il combat, l'a conduit à exagérer son rationalisme en Apolégétique.) pp. 449-475. — L. LE LEU. *La mystique et ses attaches ontologiques* (à suivre). (Entreprend de montrer que, « le cosmos étant un tout cohérent ayant un principe et une fin communs, l'objet final de la mystique doit être, non la béatitude particulière du mystique et son unification exclusivement personnelle avec Dieu, mais le bonheur général des êtres par l'unifica-

1. Tous ces périodiques appartiennent au troisième trimestre de 1907. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. ALLO, DE MUNNYNCK (Fribourg), BLANCHE (Paris), GARCIA (Salamanque), GILLET, TUYAERTS (Louvain), MARTIN (Huy), GARRIGOU-LAGRANGE, JACQUIN, LEMONNYER, MAINAGE, NOBLE, de POULPIQUET, ROLAND-GOSSELIN (Kain), lecteurs en Théologie.

tion universelle de la vie avec son principe éternel. » C'est là l'objet de la vraie religion, qui est une vraie, la vraie philosophie de l'action.) pp. 476-501. — E. Jordan. *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge* (suite). (La procédure inquisitoriale. Mgr Douais, lorsqu'il traite de la privation d'avocat pour les accusés, des poursuites contre les morts et de la torture, est trop dominé par des vues apologétiques. pp. 502-524.= **Sept.**— L. Laberthonnière. *Dogme et Théologie.* (Cherche à systématiser les idées que M. Le Roy a jetées, « à la hâte et comme par morceaux, au hasard des circonstances et des réflexions, dans les quatre cents pages de *Dogme et Critique*, sous prétexte qu'elles ne sont que des hypothèses pour provoquer des réponses et des éclaircissements. » La conclusion qui se dégage de cette synthèse, c'est qu'on n'a plus le droit de dire que le dogme constitue une hétéronomie pour la pensée. M. Laberthonnière se propose de montrer prochainement que si M. Le Roy « a le mérite de mettre en lumière des difficultés que certains théologiens s'obstinent à ne pas voir, sa position n'en est pas moins intenable. ») pp. 561-601. — R. d'Adhémar. *La Mathématique.* (« La logique fournit toutes les généralisations banales d'une théorie, toutes les combinaisons banales que l'on peut faire sur des êtres mathématiques. L'esprit d'invention choisit, sur un damier infini, la généralisation unique, la combinaison qui a un sens scientifique, c'est-à-dire qui introduit du neuf, qui enrichit. Il y a dans la mathématique qui se fait une logique supérieure qui est masquée ensuite dans la mathématique faite, par la perfection même de l'exposition. ») pp. 620-626. — Ch. Huit. *Le platonisme dans les temps modernes.* (suite). (Ce qu'ont pensé du Platonisme au XVIIe siècle le P. Petau, Leclerc, l'auteur du *Platonisme dévoilé ou essai touchant le verbe platonicien*, publié sous le pseudonyme de Souverain ; au XVIIIe siècle le P. Baltus et en Allemagne Mosheim.) pp. 627-645.

ANTHROPOS. 3. — Ant. Bouriet, de la S. d. M. É. *Les Thay* (à suivre). (Rapporte, en particulier, certaines coutumes relatives à l'accouchement et au mariage qui se rencontrent chez les Thay du Laos.) pp. 355-373. — J. Meir, M. S. C. *Primitive Volker und « Paradies »-Zustand. Mit besonderer Berücksichtigung der früheren Verhältnisse beim Oststamm der Gazellehalbinsel im Bismark-Archipel (Neu-Pommern).* (Décrit la vie d'un groupe d'indigènes de l'archipel Bismarck avant l'arrivée des blancs. La religion de cette tribu canaque consistait essentiellement dans la crainte des mauvais esprits et dans le culte des morts. Elle vivait sous le régime du Matriarcat. Nul lien familial. Le mari et la femme restent attachés à leurs clans respectifs ; les enfants appartiennent au clan de leur mère. Leur père n'a aucun lien avec eux ni aucune autorité sur eux. Cette autorité appartient à leur oncle maternel.) pp. 374-386. — J. de Marzans, S. M. *Le Totémisme aux îles Fiji.* (Exposé. 1° En quoi consiste le totémisme aux îles Fiji. 2° Fonction des totéms principaux. 3° Respect aux totems. 4° Quelques remarques. 5° Quelques explications sur le totém arbre aux Fiji ; 6° Explication des totéms secondaires. 7° Quelques tribus avec leurs totéms principaux. Le totém principal de chaque tribu, autrefois du moins,

était toujours double, un totém arbre et un totém animal.) pp. 400-405. — Frère Eugénien, S. M. *Les Chiites d'aujourd'hui.* (Traite : des Croyances populaires et des Sectes actuelles ; des Pèlerinages et Sanctuaires, Pèlerins et Cadavres, Tarifs ; des Mœurs et Coutumes religieuses.) pp. 406-422. — F. Reiter. *Traditions Tonguiennes.* (Suite.) (Texte, traduction et explication d'une tradition Tonguienne relative à l'origine du monde et de ses habitants.) pp. 438-448. — P. Teschauer, S. J. *Ueber den gegenwärtigen Stand der Ethnographie in Brasilien.* (Expose l'état actuel, au Brésil, des recherches ethnographiques touchant les Sambaquis (collines de coquillages) sises sur le rivages du Rio Grande do Sul près de São Paulo ; les travaux du Dr Lacerda, de Rio de Janeiro, relativement aux diverses couches ethniques qui se sont succédé au Brésil ; ceux de M. Christoram Bareto sur l'ethnographie de Bahia ; ceux du Dr Emil A. Goeldi sur les tombeaux des Indiens Cunany, Guyane Brésilienne ; ceux des Drs Nelson et C. de Senna sur l'Age de la pierre au Brésil.) pp. 499-507.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Juillet. — Max Wundt. *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens.* (Les agitations et les bouleversements continuels de la vie politique et sociale des Ioniens inspirent la philosophie d'Héraclite comme précédemment la poésie d'Archilochus, de Simonide d'Amorgos, etc... Sa cosmologie et sa théodicée sont construites après sa philosophie pour lui servir de preuves. — Appendice : *Der Logosbegriff bei Heraklit.*) pp. 431-455. — Otto Baensch. *Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute* — (fin). (Étudie l'évolution de la doctrine de Spinoza sur la nature des phénomènes psychologiques et sur l'union de l'âme et du corps — évolution conséquente à sa dernière définition de l'âme. Cette conception nouvelle amène Spinoza à construire jusqu'en ses détails le parallélisme des Attributs ; elle est aussi cause des difficultés de ce système.) pp. 456-465. — Ernst Appel. *Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenossischen Anschauungen.* (fin). (Enseignement de Medigos sur les astres, Dieu, l'homme. Influencé par Ficin dans toutes les questions importantes, il est cependant précurseur d'une pensée nouvelle.) pp. 496-520. — Albert Gadeckemeyer. *Gedankengang und Anordnung der Aristotelischen Metaphysik.* (à suivre.) (Contribution à l'étude de l'ordonnance de la *Métaphysique* basée sur la suite des idées qu'elle expose.) pp. 521-542. — R. Witten. *Ueber die geschichtliche Bedingtheit Kants.* (La solution Kantienne est dépendante du point de vue de Hume et des anciens qui considéraient la métaphysiqne comme une science a priori. Ce point de vue est-il le seul possible ?) pp. 543-546. — Max Brahn. *Berichte über die Kant-Literatur von 1903-1907* — I. pp. 549-567.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. 3-4. — Abhandlungen. — A. Furtwängler. *Zwei griechische Terrakotten.* (La première de ces terres cuites, reproduite après la page 332, pour la première fois,

existe à Munich dans une collection privée. Elle est d'origine ionienne archaïque, et appartient au type de ces démons nains, à grosse tête, gros ventre, et jambes courtes, fréquemment retrouvé en Asie-Mineure, particulièrement à Samos. Analogie avec les types égyptiens de Ptah-Sokaris et de Bès. Celle-ci a une particularité qui se retrouve dans deux autres au British Museum : elle porte une petite personne humaine sur l'épaule gauche. Ce n'est pas un Ptah caricaturé par les Grecs, un γελοῖον, mais l'auteur y voit une statuette de piété représentant un Cabire. Le type de Ptah par l'intermédiaire de la Phénicie se serait transmis aux Cabires, avec d'importantes modifications d'ailleurs, grâce à l'identification de leur père Héphaistos avec le dieu égyptien. Le Cabire, déité chtonienne, porte une âme sur son épaule au séjour bienheureux. — La deuxième figure inédite, reproduite ici, existe également dans une collection particulière de Munich. Elle est d'origine attique, et de la bonne époque. C'est un Silène avec un enfant dans les bras. Silène, avant d'être le protecteur spécial du petit Dionysos, aurait été un génie tutélaire de tous les enfants.) pp. 321-332. — A. von Domaszewski. *Die Festcyclen des romischen Kalenders.* (L'auteur avait depuis longtemps remarqué que les fêtes romaines de chaque mois semblaient former des cycles autour de fêtes principales, leurs centres respectifs. Dans cet article, il fait voir comment cette conception se vérifie. L'exemple du mois d'août est significatif : les *Volcanalia*, du 23 août, entourées par les *Consualia* du 21, et les *Opiconsivia* du 25, et ces fêtes de Vulcain, entremêlées avec des solennités relatives au Tibre et au dieu fluvial qui peut s'opposer aux excès du dieu du feu. Décembre offre la même disposition autour des *Saturnalia*. Février autour des *Lupercalia*, Avril a trois fêtes de la Terre Mère etc. Il y a une idée directrice générale relative à l'évolution des forces et des produits agraires, d'un solstice d'hiver à l'autre.) pp. 333-344. — H. Gressman. *Mythische Reste in der Paradieserzahlung.* 1. La géographie du Paradis. 2. La représentation du Paradis. 3. La Chute. 4. Ève et le Serpent. 5 Adam. Résultat : les quatre fleuves sortis d'une seule source ; le serpent qui garde des traits d'un démon ; Ève dont le nom même laisse supposer une identité archaïque avec le serpent, qui peut lui faire attribuer un caractère primitif de déesse serpent, déesse du monde inférieur et des morts, en même temps que de mère primitive de l'humanité, πρωτογόνος Γῆ μάτηρ ; la femme tirée d'une côte d'Adam, la garde du Paradis contre des ennemis de nature divine où Adam, devenu le type du cultivateur palestinien, semble tenir la place du Chérubin, qui d'ailleurs, dans la Genèse, lui succède en cet office, ce sont là des traits nombreux qui autorisent à dire que ce récit total a un fond mythologique ; il serait venu, vers 1300 avant J-C. de la Mésopotamie aux Chananéens, en passant par la Phénicie. Son obscurité même et son caractère inorganique témoignent en faveur de cette origine ancienne et étrangère. pp. 345-367. — Ernst Samter. *Der Ursprung des Larenkultes.* (S. maintient contre Wissowa malgré des concessions de détail, que le Lare n'était pas à l'origine une divinité inhérente au lieu, pour protéger *l'exploitation agricole*, mais un protecteur de *la famille*, l'ancêtre divinisé. Dans les chapelles élevées aux *compita*, on honorait

les Lares de toutes les familles de la région. Certains rites des *Compitalia*, fête principale des dieux Lares, les rattachent en effet au culte des divinités souterraines et des âmes, d'autant plus clairement qu'on honore avec eux l'assez obscure *Mania*, que son nom désigne suffisamment comme une déesse des morts. Le fait pour les *Compitalia* d'être une fête mobile ne prouve rien contre une origine romaine. L'auteur maintient donc comme bien fondée son hypothèse que le Lare serait l'ancêtre de la famille, pareil au ἥρως ἀρχηγέτης des Grecs.) pp. 368-392. — Max Siebourg. *Neue Goldblättchen mit griechischen Aufschriften.* (L'auteur étudie deux *tabellæ ansatæ*, en or, avec des inscriptions grecques, qui lui ont été communiquées par le Dr Pollak de Rome, et qui ont été ensuite acquises par le Kunstmuseum académique de Bonn. Elles proviennent de tombeaux, et portent respectivement les deux inscriptions Θάσ(ε)ι Εὐγένη· οὐδεὶς ἀθάνατος et Θάρσ(ε)ι Εὐγένη, que l'auteur commente. Une troisième feuille d'or, communiquée aussi par le Dr Pollak porte les mots..... τε αββα ο πατηρ σωσον ελεησον, qui rappellent plusieurs passages du Nouveau Testament ; l'auteur la considère comme une amulette, et la rapproche d'une amulette à Sérapis : πουβλικιανε εις Ζευς Σεραπις ελεησον. pp. 393-399. — Rudolf Herzog. *Aus dem Asklepieion von Kos* (suite), (Ἁγνεῖαι et χαθαρμοί dans le culte de Déméter à Cos. Longue inscription sur une stèle de marbre blanc trouvée en 1903 dans les fouilles de l'Asklepieion, relative aux purifications locales ou personnelles, à des interdictions alimentaires (πνικτα, cfr. Act. Apost. c. xv et xxi), etc. L'auteur transcrit et fait l'exégèse.) pp. 400-415. — Marie Gothein. *Die Todsünden* (Les « sept péchés mortels » tiennent une grande place parmi les abstractions personnifiées du moyen âge, confondus avec les « vices capitaux », quoique les écrits théologiques distinguent soigneusement ceux-ci des péchés, qui sont des actes. Les vices capitaux sont fréquemment désignés comme les *esprits* (πνεῦματα, spiritus) du mal, les esprits d'iniquité (cfr. *ad Eph.* vi, 12). Cette désignation leur donne la couleur d'être des démons, comme dans le culte de Mithra, les écrits Hermétiques, les livres des Gnostiques et des Mandéens, avec leurs archontes des sphères planétaires, hostiles à l'homme. Horace, dans la 1ere épître à Mécène, nomme *sept* espèces de vicieux. Les anciens Pères grecs, au contraire, comptaient *huit* esprits d'iniquité. L'origine historique de ces classifications n'est pas à chercher dans le christianisme. C'est la classification dont témoigne Horace, dominante en Occident (quoique Cassien, au Ve siècle, y ait amené l'ogdoade,) qui l'emporte dans l'enseignement ecclésiastique officiel. L'auteur fait une étude longue et détaillée des représentations et personnifications symboliques des vices capitaux à l'époque médiévale, dans les divers pays, à travers la littérature et les arts, sculptures, danses, etc. A partir du XIIIe siècle, le septenaire y domine absolument. Les symboles sont des planètes, des métaux, des animaux.) pp. 416-484. — II. Berichte. — Oskar Holtzmann. *Religionsgeschichtliches aus den Monumenta judaica.* (Étude et critique des *Monumenta judaica*, édités par le Dr Hollitscher, israélite, en collaboration avec des savants de religions diverses, et divisés en *Bibliotheca Targumica* et *Monumenta*

talmudica. Le Judaïsme strict y est représenté par M. Altschüler, dont H. expose et critique les vues, toutes fondées sur cette « tradition orale » qui remonterait à la plus haute antiquité.) pp. 485-509. — W. Foy. 3. *Melanesien*, 1903-04. (Idées et pratiques religieuses et magiques de l'archipel Salomon, Santa-Cruz, des Nouvelles-Hébrides, des îles Fidji, de la Nouvelle-Calédonie.) 4. *Mikro- und Polynesien*, 1903-04. Iles Maty, Carolines, Mariannes, îles Marshall, Nauru, îles Tokelau, archipels de Samoa, de Tonga, Niué, îles Cook, îles de la Société, Pomotou, île Oster, enfin long rapport sur la Nouvelle-Zélande. D'après divers auteurs.) pp. 510-559. III. Mitteilungen und Hinweise. pp. 559-567.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Juillet. — Émile Lombard. *Essai d'une classification des glossolalies.* (L'auteur établit une classification strictement psychologique, indépendante de toute considération de date et de lieu, des glossolalies, ou automatismes de la parole, interprétés dans toutes les religions et toutes les races comme des phénomènes d'inspiration.) pp. 1-51. — De Maday. *Les bases pschologiques de la sociologie.* (Avec le prof. Pikler, l'auteur préfère, en sociologie, la méthode psychologique à la méthode biologique. Il établit que les facteurs psychologiques ne peuvent être éliminés ni de l'étude de l'action humaine, ni de la langue sociologique. D'ailleurs les résultats de la méthode psychologique en manifestent la valeur : l'économie politique, la seule branche qui a réussi à atteindre des résultats vraiment scientifiques, doit toutes ses lois à l'étude exclusive des épiphénomènes psychologiques.) pp. 52-62. — Aug. Lemaître. *Un nouveau cycle somnambulique de Mlle Smith.* (Mlle Smith, célèbre medium que M. Flournoy a étudié dans son livre : *Des Indes à la Planète Mars*, vient de révéler, sous une nouvelle forme, ses capacités médiumiques, dans une série de peintures religieuses exécutées en l'état de somnambulisme ; M. Lemaître esquisse le développement psychologique, au cours de ces dernières années, de ce nouveau cycle somnambulique.) pp. 63-83.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 3. — J. Hontheim. S. J. *Die neu entdeckten judish-aramaischen Papyri von Assuan.* (Présente l'édition des papyrus araméens d'Assouan par Sayce. S'écarte, en plusieurs points, de l'éditeur anglais. A noter particulièrement : la lecture de דגל au lieu de דגל ; la portée beaucoup plus restreinte accordée au fait que la juive Mibtachja jure par Sati, dieu égyptien : enfin l'ordre chronologique des papyrus.) pp. 225-234. — A. Bludau. *Die Quellenscheidungen in der Apg. II.* fin. (Passe en revue les différentes hypothèses émises sur la distinction des sources dans le Livre des Actes, depuis Joh. Weiss jusqu'aux critiques les plus récents. Termine en donnant quelques indications de méthode pour la solution de ce difficile problème). pp. 258-281.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. Juil.-Oct. — Eug. Portalié. *Qu'est-ce que la foi, d'après M. Mallet?* (Estime que dans l'étude de M. Mallet, aucune explication ne s'est fait jour ;

qu'on n'y aperçoit aucun système cohérent dans lequel s'harmonisent les divers éléments et qui réponde à cette question : Qu'est-ce que la foi ?) pp. 204-225.

CIUDAD DE DIOS (LA). 5 Août. — P. Lucio Conde. *Liga secreta internacional del Indice y en favor de la cultura* (à suivre.) (Exposé documenté des commencements, du progrès, des aspirations de la Ligue secrète internationale en faveur de la réforme de l'Index. Donne un résumé de la supplique.) pp. 557-569. — **20 Août.** — P. Lucio Conde. *Liga secreta, etc.* (Porte un jugement sévère sur la supplique qui lui paraît constituer un acte dissimulé de rébellion. Juge les accusations qu'elle porte contre l'index injustifiées ; y voit une nouvelle manifestation du modernisme.) pp. 621-633. — P. M. Gutierrez. *Sobre la filosofía de Fr. Luiz de León.* (Étudie les idées de Fr. Luiz de Leon sur l'unité et l'infini.) pp. 662-667. — **3 Sept.** — P. M. Gutierrez. *Sobra la filosofía de Fr. Luis de León.* (Analyse ses idées sur le temps, la perfection, la relation, l'opposition.) pp. 49-55.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 3 Août. — H. Grisar. *Una vittima del dispotismo Bizantino, Papa S. Martino I.* (Raconte l'enlèvement du pape, son emprisonnement à Constantinople, son jugement, sa dégradation, sa condamnation à l'exil.) pp. 272-285. — **17 Août.** — I. Rinieri. *Il vecchio manicheismo e l'antica legge imperiale.* (Turpitudes des manichéens dénoncées par S. Augustin, prouvées surtout par une enquête de S. Léon le Grand. Celle-ci amena l'édit des empereurs Théodose II et Valentinien III condamnant les manichéens à la mort.) pp. 404-412. — **7 Sept.** — A. Ferretti. *Lo Spencer e l'evoluzione nella morale.* (Spencer, comme tous les utilitaristes, soutient l'évolution de la morale. Il n'y a changement que dans les préceptes positifs, non dans la loi naturelle. Vis-à-vis de celle-ci, il n'y a pas désaccord en ce qui touche les premiers principes, ni même les préceptes particuliers immédiatement dérivés de ceux-ci, mais l'ignorance peut se rencontrer vis-à-vis de ceux qui en sont déduits par raisonnement.) pp. 526-540. — E. Van Laak. *Intorno all'opera di S. Ireneo testè scoperta.* (Analyse et appréciation de l'Ἐπίδειξις de St Irénée. Cet ouvrage polémique est curieux pour l'apologétique, sur certains points important pour le dogme, et rédigé avec clarté.) pp. 580-589. — **21 Sept.** — H. Grisar. *Una vittima del dispotismo Bizantino, Papa S. Martino I* (suite). (Conduit en Chersonèse, il y subit de nombreuses privations et mourut le 16 septembre 654.) pp. 656-666.

CULTURA ESPANOLA. Mai. — A. Gomez Izquierdo. *Un filósofo Catalan, Antonio Comellas y Cluet.* (Brève analyse de deux ouvrages de Comellas : *De mysterio SS. Trinitatis* et *Demostracion de la armonia entre la religión católica y la Ciencia.*) pp. 603-615. — P. M. Arnaiz. *Pragmatismo y Humanismo* (à suivre). (Expose les idées essentielles de l'Humanisme.) pp. 616-627.

ÉCHOS D'ORIENT. Juillet. — M. Jugie. *Les deutérocanoniques de*

l'Ancien Testament dans l'Église orthodoxe aux XVIe et XVIIe siècles. (« Durant tout le XVIIe siècle l'Église orthodoxe est restée fidèle à la doctrine traditionnelle sur le canon des Écritures... Voila le fait indéniable. Les négations d'un Zacharie Gerganos, d'un Métrophane Cristopoulos, d'un Cyrille Lucar, tous disciples des protestants, loin d'en obscurcir l'évidence, ne font que le mettre en plus éclatante lumière. ») pp. 193-199. — J. PARGOIRE. *Œuvres de saint Joseph de Thessalonique.* (« Joseph partage avec Théodore (Studite) la gloire d'avoir pour partie compilé et pour partie composé les offices du *Triodion*, c'est-à-dire le propre du temps de la période quadragésimale. » Il faut encore lui attribuer trois ou quatre discours.) pp. 207-210.

ÉTUDES. 5 Juillet. — A. D'ALÈS. *La tradition chrétienne dans l'Histoire.* (Examine la notion de tradition chez les scolastiques, puis chez Cano, Bellarmin et Bossuet.) pp. 5-23. — J. DE TONQUÉDEC. *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle* (Critique la notion de vérité libre, estime que le pouvoir de la liberté sur le réel sera toujours un pouvoir limité, nullement une souveraineté ou un primat. Les certitudes qui relèvent de l'évidence ont pour cause le lien objectif des termes qu'on unit.) pp. 68-82. — L. CROS. *Histoire de la formation d'une légende hagiographique.* (Il s'agit de la légende de la *Poule ressuscitée* par saint Ignace à Manrèse en 1522.) pp. 83-99. — **5 Août.** — A. D'ALÈS. *La tradition chrétienne dans l'histoire.* (Expose la notion de tradition au siècle dernier.) pp. 362-392. — J. DE TONQUÉDEC. *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle.* (Critique l'évolution de la vérité suivant la philosophie nouvelle. Toutes les fois que la philosophie nouvelle a entrepris de décrire une évolution quelconque, elle a dû y laisser voir la présence de l'idée. La philosophie nouvelle se fait une notion incomplète de l'idée ; elle n'en considère que l'aspect achevé. Le critère de la vie et du succès ne peut être appliqué qu'en supposant valable un autre critère plus fondamental qui n'est autre que l'évidence entendue au sens vulgaire.) pp. 333-361. — E. PORTALIÉ. *L'évolutionisme religieux condamné par le Saint-Siège.* (Le décret du Saint-Office arrêtera les progrès dans la crise de la foi, donnera un nouvel élan aux études, dissipera toutes les équivoques.) pp. 393-412 = **20 Août.** — L. ROURE. *Un Saint laïque. Herbert Spencer.* (Compare la sainteté laïque de Spencer à la sainteté catholique et prouve la supériorité de cette dernière.) pp. 476-489.

EXPOSITOR THE. Juillet. — A. GARVIE. *The Risen Lord.* (Harnack distingue le message pascal et la foi de Pâques. Il conserve la foi mais révoque en doute le message. Cette distinction est contraire aux textes. De plus les expressions appliquées par les documents au Christ après la résurrection reflètent l'expérience même de l'Église chrétienne relativement à la réalité et à la grâce de Jésus ressuscité.) pp. 1-19. — J. IVERACH. *Pantheism* (suite). (Expose, chez les philosophes contemporains, les formes diverses du Panthéisme dérivées de l'agnosticisme et de l'idéalisme kantiens.) pp. 20-35. — F. CONYBEARE. *The Newly Recovered Treatise of Irenaeus.* (Importance catéchétique du nouveau traité.

Rectifications apportées à la traduction des éditeurs allemands. Contribution du traité à l'étude des origines chrétiennes : date de la mort du Christ, formule du baptême.) pp. 35-44. — J. Moulton. *The Epistle of James and the Sayings of Jesus.* (L'auteur s'adresse à des Juifs non convertis. Son but est de leur insinuer la vérité chrétienne. Pour ne pas heurter de front leurs préjugés, il voile à dessein les expressions et les noms spécifiquement chrétiens (I 1 et II 1 sont des gloses). Mais il choisit, parmi les logia de Jésus, ceux-là même qui sont le plus en harmonie avec la foi juive orthodoxe.) pp. 44-55. — J. Moffatt. *Wellhausen on the Fourth Gospel.* (Discussion des conclusions exposées par le critique allemand dans son récent ouvrage : *Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium*, Berlin 1907.) pp. 56-69.—N. Marshall. *The Philosophical Method of the New Theology* (à suivre). — (La nouvelle théologie dont il s'agit est celle du R. Campbell. Elle veut être un franc retour aux sources chrétiennes, à la lumière de la pensée moderne, c'est-à-dire, l'immanence divine dans le monde et dans l'humanité. La méthode préconisée rend impossible un tel retour. Elle est l'antithèse de la méthode scientifique.) pp. 87-96. = **Août.** — W. Ramsay. *The Divine Child in Virgil : a Sequel to Professor Mayor's Study* (suite). (La IVe Églogue de Virgile est une réponse à la XVIe épode d'Horace. Au découragement de ce dernier, tenté de quitter Rome pour des îles lointaines, Virgile oppose le bonheur de l'Italie sous Auguste. L'aide divine est nécessaire pour rendre stable ce bonheur. C'est à ce propos qu'intervient l'épisode de l'Enfant.) pp. 97-111. — G. Streatfeild. *The Apologetic Value of Criticism.* (Malgré son influence négative et dissolvante, le mouvement critique n'en a pas moins donné des résultats positifs qui tendent de plus en plus à établir les fondements de la foi au Nouveau Testament.) pp. 112-131. — W. Oesterley. *The Demonology of the Old Testament. Illustrated by the Psalm XCI.* (Le Ps. xci est une protestation à l'adresse des Juifs qui usaient contre les démons de formules magiques et de conjurations apparentées à celles des Babyloniens.) pp. 131-152. — J. Iverach. *The Relation of God to the World.* (Qu'on envisage le problème des rapports de l'homme avec Dieu au point de vue métaphysique, épistémologique ou moral, le Panthéisme en identifiant Dieu avec le sujet humain rend impossible une explication de ces rapports, conforme aux faits.) pp. 152-168. — N. Marshall. *The Philosophical Method of the New Theology.* (Le monisme du R. Campbell aboutit au Panthéisme, à la négation du caractère transcendant de Jésus, à l'identification de Dieu avec le mal. Il n'échappe à ces conséquences que par des contradictions.) pp. 169-182. — W. Holdsworth. *Faith in the Fourth Gospel.* (Étude comparative du concept de foi dans Jean, les Synoptiques et les épîtres pauliniennes.) pp. 183-192. = **Septembre.**— W. Ramsay. *A Christian City in the Byzantine Age* (à suivre). (Description archéologique du site de Maden-Scheher, l'ancienne Barata (Lycaonie), depuis ses origines jusqu'à l'époque byzantine.) pp. 193-208. — H. Mackintosh. *Christian Theology and Comparative Religion.* (L'étude comparative des Religions se propose d'arrêter le domaine de la croyance d'une manière définitive. Il poursuit ce but par l'emploi de la méthode historique. Comment cette méthode a fait son entrée dans la

Théologie chrétienne. Sa valeur : au point de vue psychologique elle permet de mieux analyser les conditions subjectives du phénomène religieux. Elle est moins heureuse lorsqu'elle veut apprécier la valeur absolue des objets de la croyance. Elle montre cependant que le Christianisme n'est pas un fait isolé dans le monde, mais qu'il est le sommet et le couronnement de toutes les autres religions.) pp. 209-232. — A. Bacon. *The Martyr Apostles.* (Passe en revue et discute les témoignages relatifs au martyre des apôtres, Pierre, Jacques et Jean.) pp. 233-252. — H. Michael. *The Gift of Tongues at Corinth.* (La Glossolalie décrite par St Paul (1 Cor. XIII) n'implique pas le parler en langues étrangères. Cette conclusion se tire de la terminologie dont se sert l'apôtre, des comparaisons qu'il emploie et de l'utilité qu'il assigne à ce don.) pp. 252-266. — M. Hitchcock. *The Dramatic Development of the fourth Gospel.* (Le progrès dramatique du IVe Évangile prouve l'unité de l'œuvre. L'auteur a su détacher les périodes qui accusent un développement de la tragédie dont Jésus est l'acteur principal. Des épisodes choisis à dessein animent le drame et concentrent l'intérêt autour du Christ.) pp. 266-279.

EXPOSITORY TIMES (THE). Juillet. — J. H. Beibitz. *Some modern Views of the Atonement.* (Critique les idées émises sur la propitiation de Jésus par Rashdall, Dale, Moberly, Ritschl. C'est l'obéissance du Christ qui est vraiment propitiatoire et non ses souffrances et sa mort. Le Christ a agi non comme notre substitut, mais comme notre chef et notre représentant, non à notre place, mais en notre nom. C'est notre incorporation réelle au Christ qui nous rend vraiment participants de la propitiation et réconciliation qu'il a opérées.) pp. 441-446. — Fr. Blass. *The Origin and Character of our Gospels.* III. *St. John.* (Tient le 4e Évangile pour antérieur à 70. Preuves : Jo. II, 21 ; V, 2. « Il y *a* à Jérusalem une piscine, etc. » Écrit par Jean l'Apôtre à Éphèse pour les communautés d'Asie Mineure, dans le but, un peu de corriger l'ordre de Marc, surtout de compléter les Synoptiques. Suppose des lecteurs qui les connaissent et déjà croyants.) pp. 458-459. — K. T. Frost. *The Siege of Jericho and the strategy of Exodus.* (Cherche l'explication de la prise de Jéricho et du récit qu'en fait le livre de Josué dans l'expérience stratégique acquise par les Israélites au cours de l'Exode. Interprétation rationaliste des éléments merveilleux du récit.) pp. 464-467. — D. S. Margoliouth. *Ecclesiasticus in Arabic Litterature.* (Attire l'attention sur les nombreuses citations de l'Ecclé. par les anciens auteurs arabes). pp. 476-477. — **Août.** — Fr. Blass. *The Origin and Character of our Gospels.* IV. *S. Matthew.* (On ne saurait conclure de Papias que l'Évangile araméen de saint Matthieu fût une simple collection de logia. C'est bien en araméen que le premier Évangile a été écrit. Peut-être saint Matthieu avait-il sous les yeux l'Évangile de saint Marc. Il a écrit pour des Juifs parlant araméen, après saint Luc. Se propose de compléter saint Marc.) pp. 491-493. — A. H. Sayce. *Recent Biblical Archaeology.* Résume les détails intéressants fournis par la récente publication de H. V. Hilprecht, *Mathematical, Meteorological and Chronological Tablets from the Temple Library of Nippur*, 1907, par le livre d'Albert T. Clay, *Light on the Old Testament from Babel*, 1907, et par

celui de J. V. Prasek, *Geschichte der Meder und Perser bis zur Makedonischen Eroberung*, 1906.) pp. 496-499.— W. O. E. Œsterley. *The Burning Bush.* (Horeb, autre nom du Sinaï, doit être un nom divin, dans le cas, un titre de Sin. Il signifie : dessécher. Le Dieu du Sinaï devait donc être considéré comme ennemi de l'eau et, sans doute, ami du feu. L'auteur applique ces données à l'exégèse du récit relatif au Buisson ardent.) pp. 510-512. — J. K. Mozley. *Punishment as Retribution.* (Critique la théorie de Beibitz sur la propitiation du Christ. Nulle interprétation du sacrifice propitiatoire du Christ, qui ne veut pas rompre avec l'Écriture, ne peut exclure l'idée de châtiment comme réparation due pour le péché.) pp. 520-521. — A. Carr. *The Virgin Birth in St John's Gospel.* (L'expression du Prologue μονογενοῦς παρὰ πατρός « l'uniquement engendré du Père » se réfère à la naissance temporelle du Logos et implique la Conception virginale.) pp. 521-522. = **Sept.** — D. Smith, *The Nickname « Son of Man ».* (C'est un sobriquet, plutôt injurieux, comme Samaritain, etc., signifiant : un homme quelconque, un homme du commun, et que Jésus emploie comme protestation contre l'idéal messianique des Juifs.) pp. 553-555. — Fr. Blass. *The Origin and Character of our Gospels.* V. (Les Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean sont revêtus d'une autorité apostolique directe. Celui de saint Marc vaut autant que si saint Pierre l'avait écrit et dans l'œuvre de saint Luc nous avons comme l'Évangile de saint Paul. L'Évangile aux Hébreux, si on le retrouve, n'offrira qu'un intérêt de curiosité. Harmonies des Évangiles au IIe siècle. Caractère littéraire des Évangiles.) pp. 358-359. — J. Rutherfurd. *Note on Colossians*, II, 15. (Propose cette exégèse : Le Seigneur sur la croix, en se soumettant à la mort pour notre péché, a rejeté loin de lui les pouvoirs du mal désormais incapables de le tenter ou même de s'approcher de lui.) pp. 566-567.

HIBBERT JOURNAL (THE). Juillet. — J. Royce, *Immortality.* (Preuve de l'Immortalité fondée sur une conception idéaliste du temps — Le temps n'est intelligible qu'en fonction et comme forme du vouloir individuel et universel (world-will) — et sur ce fait que la personnalité humaine a besoin pour s'exprimer adéquatement d'une série indéfinie d'actions. Conclusion : « Le temps étant donc l'expression d'un vouloir continu avec le mien (le vouloir universel), ma vie ne peut jamais devenir un fait du passé à moins que mon vouloir individuel ne soit tel qu'à un moment donné il ne devienne superflu pour l'expression ultérieure, dans le temps, de la vie universelle. Mais en tant que personne morale j'ai un besoin jamais satisfait de me trouver en état de découvrir, de définir et d'accomplir mon devoir individuel et unique... Considérée du point de vue de l'éternité, ma vie personnelle doit être une série sans fin d'actions. ») pp. 724-744.—H. Jones. *Divine Immanence.* (Estime l'heure venue de donner une forme nouvelle à la pensée religieuse en Angleterre. C'est la conception de Dieu comme immanent, depuis longtemps impliquée dans l'idée d'évolution, qui doit constituer cette forme nouvelle. Mais il ne peut s'agir que d'une immanence qui sauvegarde la transcendance divine. Propose une conception dans laquelle il estime que l'immanence, non seulement respecte, mais fonde cette transcen-

dance.) pp. 745-767. — A. C. Mc. Giffert. *Divine Immanence and the Christian Purpose.* (Le but du Christianisme consiste, au sentiment de de nos contemporains, dans l'établissement du règne de Dieu sur cette terre et, en réalité, tel fut le dessein de Jésus lui-même. L'ancienne théologie s'est trompée et il faut la réformer. L'essai du R. Campbell n'est pas heureux de tout point. L'idée de l'immanence divine, comme celle de sa transcendance d'ailleurs, n'a pas l'importance qu'on lui attribue. Ce sont là des notions métaphysiques et l'idéal chrétien est d'ordre moral. Il faut passer de l'ordre des spéculations métaphysiques à celui des valeurs morales, de la philosophie de Hegel à celle de Kant, si l'on veut obtenir une théologie en harmonie avec le but du Christianisme et capable d'en promouvoir la réalisation.) pp. 768-788. — W. W. Fowler. *Religion and Citizenship in early Rome.* (S'attache à préciser l'influence exercée par le progrès de l'organisation sociale sur les idées religieuses dans la Rome primitive. Elle fut néfaste. Le besoin d'organiser, en s'étendant à la Religion, finit par la réduire à n'être qu'une discipline sociale, un *jus divinum*, et finalement une science juridique.) pp. 839-855.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. XXII, 1. — M. Glossner : *Kant der Philosoph des Protestantismus.* (Résume et critique les raisons apportées par Paulsen et Kaftan pour prouver que Kant est le Philosophe du Protestantisme ; s'attache surtout à démontrer que la croyance au sens de Luther ne saurait être assimilée à la croyance telle que Kant l'entend dans la *Raison pratique* ; que ces deux croyances n'ont de commun que le subjectivisme auquel elles se ramènent ; et reproche finalement à Paulsen et à Kaftan de n'avoir pas l'air de s'en douter.) pp. 1-23. — R. Schultes. *Die Reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein.* (Critique d'un long ouvrage sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence, publié à Naples par le P. Josepho M. Piccirelli, S. J. Rien de bien nouveau sur la question. L'auteur refait dans une première partie l'analyse des concepts d'essence et d'existence, de puissance et d'acte, etc. Il consacre la seconde partie à l'étude de la distinction purement formelle ou logique entre l'essence et l'existence ; enfin dans la troisième partie, il s'efforce de dégager la doctrine de St Thomas sur ce sujet. L'auteur de cet article réfute les arguments du R. P. et montre que la doctrine de St Thomas ne peut s'interpréter autrement que dans le sens d'une distinction réelle.) pp. 23-55. — M. Prümmer, O. P. *Kann der Papst in den Feierlichen Ordensgelubden dispensieren ?* (Conclusions : 1° Est-ce que le Pape peut dispenser des vœux solennels ? Cela dépend de ce que l'on entend par « dispense », et de l'idée essentielle qu'on se fait des vœux solennels ; 2° d'après St Thomas — et en général d'après la conception du moyen âge — dispense des vœux solennels signifie la suppression totale de ces vœux. D'après la pratique de la curie romaine cela signifie seulement la suppression déterminée d'une obligation attachée à ces vœux ; 3° d'après St Thomas la solennité des vœux est double : une accidentelle, qui relève exclusivement du droit ecclésiastique, et une essentielle qui tombe en partie sous le droit divin (traditio et consecratio),

et en partie sous le droit ecclésiastique (acceptatio ab Ecclesia nomine Dei); 4° cette conception des vœux solennels est de beaucoup la plus élevée et la plus belle; elle a pour elle la tradition, tant des Pères que des théologiens du moyen âge, et elle n'a contre elle aucune difficulté insurmontable. Elle s'accorde parfaitement avec la pratique de la curie romaine.) pp. 55-79.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 6 Juin. — John Dewey. *The Control of Ideas by Facts. III.* (Il y a une détermination réciproque des faits ou du donné par l'idée et de l'idée par le donné. Cette transformation réciproque des faits bruts qui posent le problème et de l'idée qui tend à les harmoniser aboutit à l'accord qui constitue la vérité. La constatation de cet accord n'est possible que par l'action.) pp. 309-319. — James Bissett Pratt. *Truth and its Verification.* (La définition intellectualiste de la vérité est beaucoup plus claire et plus simple que la définition pragmatiste. Celle-ci, qui identifie la vérité non pas avec la propriété d'être vérifiable, mais avec la vérification même, a l'apparence au moins d'une logomachie et constitue par ses conséquences une négation du principe de contradiction.) pp. 320-324. — Edward L. Thorndike. *On the Function of Visual Images.* (Relation d'une expérience sur les images visuelles dont les résultats paraissent montrer qu'il n'y a pas de relation nécessaire entre la vivacité et l'exactitude des images et la qualité et l'étendue des connaissances qui en dérivent.) pp. 324-327. = **20 Juin.** — Thomas P. Bailey. *Snap Shot of a Hunt for a Lost Name.* (Phénomènes observés dans la recherche d'un nom qu'on ne peut se rappeler. Trois phases : 1° Attention et intérêt, 2° effort et croyance au succès, 3° décision d'en finir et anticipation du succès avec sentiment de plaisir.) pp. 337-342. — Arthur Ernest Davies. *Suggestions toward a Psychogenetic Theory of Mind.* (L'évolution mentale commence par une expérience dans laquelle les divers éléments ne sont pas différenciés (période d'attention); puis les relations entre ces facteurs sont établies du dedans (période de suggestion) et du dehors (période d'imitation). L'imagination (quatrième moment) combine ces deux processus interne et externe pour créer à un niveau supérieur une nouvelle objectivité.) pp. 342-356. = **4 Juillet.** — Ralph Barton Perry. *A Review of Pragmatism as a Theory of Knowledge.* (Si l'on doit convenir avec le pragmatisme que toute vérité dans la connaissance est relative à une intention particulière de connaître, que la preuve de toute vérité est intrinsèque à la connaissance, on ne saurait admettre, comme il l'exige, que cette preuve consiste dans une expérience de satisfaction; il faut la chercher dans l'identité de la connaissance avec son objet dont la satisfaction éprouvée n'est qu'une conséquence.) pp. 365-374. — *Discussion.* W. P. Montague. *Contemporary Realism and the Problems of Perception.* (Réponse aux critiques du Prof. Bode. (Cf. *Rev. des Sc. Ph. et Th.* : Juil. p. 620.) Les volitions et les émotions peuvent être appelées des objets, bien qu'elles soient inséparables de la conscience, car la conscience est elle-même une relation purement objective. Quant aux rapports entre l'objet physique et l'objet perçu, bien qu'ils diffèrent en

qualité, bien qu'ils présentent aussi des divergences dans le temps et dans l'espace, il y a entre eux identité partielle de substance et par ailleurs notre perception contribue à la réalité de l'objet et les erreurs d'espace et de temps sont pratiquement sans influence.) pp. 374-383. = 18 Juillet — WARNER FITE. *The Exaggeration of the Social.* (On a exagéré de deux manières l'importance du facteur social en psychologie : d'abord en lui assignant une nature tout à fait spéciale, ensuite en faisant de « l'individuel » un produit du « social », alors qu'il n'en est qu'un corrélatif.) pp. 393-396. — *Discussion.* W. JAMES. *A Word More about Truth.* (Ce sont les contradicteurs de James et non pas lui, qui donnent une explication inadéquate de la vérité en supprimant les intermédiaires empiriques entre l'idée et l'objet. D'autre part, son exposé pragmatique respecte absolument le côté objectif de la question.) pp. 396-406. = 1er Août. — RALPH BARTON PERRY. *A Review of Pragmatism as a Philosophical Generalization.* (Les corollaires pratiques impliqués dans une proposition ne sauraient en établir ni en compromettre la vérité. La différence entre les idées est une différence de contenu empirique et non une différence pratique : le degré d'adéquation de la vérité ne dépend pas du degré de satisfaction éprouvée mais de concordance avec ce qui est déjà considéré comme réel ; la connaissance n'ajoute rien au monde que de la connaissance.) pp. 421-428. — WENDEL T. BUSH. *The Continuity of Consciousness.* (Si la conscience est continue, au point de vue de l'expérience, elle ne saurait être distincte de la situation empirique totale ; peut-être, cependant, le serait-elle au point de vue métaphysique.) pp. 428-432. — *Discussion.* R. W. SELLARS. *Professor Dewey's View of Agreement.* (L'idée est-elle, comme le prétend M. Dewey, un plan d'action, un dessein ? L'accord qui constitue la vérité ne serait-il pas entre l'idée et le vide qu'il s'agit de combler dans une situation inharmonique ?) pp. 432-435. = 15 Août. — EVANDER BRADLEY MC GILVARY. *Prolegomena to a Tentative Realism.* (Deux sophismes se glissent communément dans la réfutation du réalisme. On suppose que le réalisme dédouble l'objet en objet perçu et en objet réel, tandis qu'il regarde l'objet réel comme étant l'objet perçu ; on considère ensuite qu'un même objet ne peut pas être à la fois en dehors et en dedans de la conscience, ce que le réalisme n'admet pas davantage, se bornant à dire que l'objet n'a pas besoin d'être dans la conscience pour exister. Si l'on distingue dans la sensation le senti, l'acte de sentir et le tout qui englobe ces deux éléments, la conception réaliste apparaît comme possible.) pp. 449-458. — WILLIAM ADAMS BROWN. *The Pragmatic Value of the Absolute.* (James se plaçant au point de vue pragmatiste justifie l'absolu par le calme profond qu'il apporte à l'esprit, mais la valeur de l'absolu est encore plus grande comme instigateur de l'action.) pp. 459-464. — *Discussion.* WILLIAM JAMES. *Professor Pratt on Truth.* (James admet la formule qui définit la vérité l'accord entre une idée et son objet, mais il a essayé de montrer en quoi consiste empiriquement cet accord, et il demande au Prof. Pratt d'expliquer le « comme », lorsqu'il dit qu'une pensée est vraie lorsqu'elle représente l'objet *comme* il est.) pp. 464-467. = 29 Août. — LUCINDA PEARL BOGGS. *The Psychology of the Learning Process.* (Apprendre c'est transformer

des sensations et des idées d'abord purement subjectives et rebelles à l'expression en idées objectives que le langage peut rendre. Les principales conditions qui favorisent ce processus sont l'intérêt excité et l'imagination.) pp. 477-481. — *Discussion*. F. C. S. SCHILLER. *Pragmatism versus Skepticism*. (Le professeur Russell a profondément modifié sa thèse primitive, en admettant qu'un élément subjectif contribue à la réalité d'un milieu. Ambiguïté de certains mots dans ses explications. Quelle peut bien être la nature de son scepticisme ?) pp. 482-487. — JOHN RUSSELL. *A Last Word to Dr Schiller*. (N'a pas varié sur ce point que c'est la partie de la réalité totale non déterminée par l'intention du sujet qui décide quelle est l'idée vraie. La vérité de l'idée est d'ailleurs pleinement déterminée par là. Mr Schiller confond impuissance matérielle de sortir d'affaire avec perplexité intellectuelle. Réponse aux questions du Dr Schiller.) pp. 487-490. — F. C. S. SCHILLER. *Ultima Ratio ?* (Il n'y a pas de situation qui ne laisse des alternatives à un agent intelligent : pour le pragmatisme la seule connaissance vraie est celle qui peut être traduite en action et vérifiée. Le pragmatisme peut se justifier rationnellement.) pp. 490-494.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Juillet-Août. — WAYNBAUM. *Les caractères affectifs de la perception*. (Une grande partie de nos perceptions sont purement intellectuelles, pendant que d'autres, un peu moins nombreuses, sont exclusivement affectives. Cette dernière catégorie comprend deux espèces : les perceptions qui deviennent affectives, parce qu'il existe un manque de prescience pour elles ou un défaut d'adaptation avec l'ambiance ; les perceptions qui engendrent en nous une affectivité, parce qu'elles ne font que transmettre l'élément affectif venant du dehors.) pp. 289-311 = **Sept.-Oct.** — H. PIERON. *La théorie des émotions et les données actuelles de la physiologie*. (En l'état actuel de la physiologie, l'existence de l'émotion, comme état psychique distinct, pouvant être indépendante des phénomènes expressifs, et ayant son siège dans le corps strié, paraît à l'auteur devoir être admise chez les vertébrés supérieurs. L'émotion n'est donc pas le résultat d'une cénesthésie : c'est un phénomène mental qui engendre des réactions organiques, mais n'est pas engendré par elles.) pp. 439-451.

MONTH (THE). Sept. — S. F. SMITH. *The Revision of the Vulgate*. (A propos de la récente lettre du Cardinal Rampolla, explique le sens exact du décret de Trente relatif à la Vulgate, le justifie en exposant l'origine et les qualités de cette version.) pp. 225-239. — H. THURSTON. *The « Baptism » of Bells*. (Les Réformateurs se sont élevés avec une violence inouïe contre le rite de la consécration des cloches où ils voyaient une parodie du Baptême. Bellarmin s'attacha à prouver que cette interprétation n'était nullement fondée. Le R. Thurston étudie les prescriptions du Pontifical actuel relatives au « Baptême » des cloches, prescriptions identiques dans l'ensemble à celles du Pontifical d'Egbert d'York (milieu du VIIIe siècle). Rien dans tout cela qui justifie l'accusation des Réformateurs. De même dans les *Ordines*

espagnols publiés par Dom Férotin. Ils prescrivent des rites très simples, et qui n'ont rien de commun avec le Baptême. La locution populaire « Baptême des cloches » semble solidaire de certaines déviations dont témoignent d'anciens rituels français, allemands et anglais, déviations contemporaines de Charlemagne et qui légitiment en partie les attaques des Réformateurs.) pp. 254-269.

NEW YORK REVIEW THE. **Mai-Juin**. — W. MacDonald. *A new theory of miracles*. (Critique de l'*Essai sur la notion du miracle* de M. E. Le Roy. Les objections de M. L. R. contre la notion classique du miracle, dans l'ensemble, sont vaines. La définition qu'il propose, spécialement sa conception de la relation qui existe entre l'esprit et la matière, sont difficiles à entendre et plus encore à admettre. pp.675-690. — D. Barry. *A Plea for a more comprehensive definition of the Church*. (Juge trop étroite la définition de l'Église qui a cours depuis la Réforme et dont Bellarmin est l'auteur. Préférerait dire : L'Église se compose de tous ceux qui, encore vivants, sont en état de grâce et de ceux qui s'efforcent de s'y mettre à l'aide des moyens ordinaires établis par le Christ.) pp. 691-697. — G. Oussani. *Oriental Archaeology and Higher Criticism*. (A cette question : L'archéologie orientale a-t-elle infirmé les résultats de la Haute critique et confirmé les théories traditionnelles en matière d'histoire et d'exégèse de l'A. T., M. O. fait, sous réserve de certains cas particuliers, une réponse négative qu'il justifie vis-à-vis des prétentions contraires de MM. Sayce et Hommel.) pp. 719-748. — F. E. Gigot. *Divorce in the N. T. Exegetical Study. III*. (Exégèse de I Cor. VII, 10-11. Le Christ, affirme S. Paul, a formellement enseigné et prescrit l'indissolubilité du mariage chrétien.) pp. 749-760. — J. Turmel. *Clement of Alexandria. II*. (Expose la doctrine de Clément d'A. touchant : I Les œuvres des infidèles ; II La nécessité des œuvres pour le salut ; III L'image et ressemblance de Dieu ; IV Le Baptême ; V L'Eucharistie ; VI L'Agape ; VII Le Sacrifice.) pp. 761-768.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE. **Août**. L. Baille. *Langage et Concepts théologiques*. (Tant qu'on ne reviendra pas au bons sens et à la profonde psychologie de S. Thomas, on ne retrouvera pas le secret de maintenir les esprits à égale distance des écueils de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme.) pp. 349-359. = **Septembre-Octobre**. — M. Dubruel. *A propos de l'Inquisition*. (Résume, précise et discute les conclusions des dernières études parues sur ce sujet.) pp. 469-482. — V. Schepens. *Comment la messe est-elle un sacrifice ?* La consécration distincte du Corps et du Sang, qui donne à la messe son caractère commémoratif, constitue en même temps un sacrifice véritable : car la consécration est bien une action sacrée aboutissant à l'humanité du Christ offerte sur nos autels, ce qui peut suffire à l'essence du sacrifice.) pp. 483-496. — J. Besson. *La mort réelle et la mort apparente*. (Résume les objections faites par M. Berardi à la doctrine du P. Ferreres sur la mort réelle et la mort apparente dans leurs rapports avec l'administration des sacrements, et les réponses qu'y a faites ce dernier.) pp. 497-512.

RAZON Y FE. Août. — L. Murillo. *El Cristo de los sinopticos y el del cuarto evangelio.* (Expose les théories de Loisy sur la science du Christ et les réfute en se fondant sur le concept de l'union hypostatique et sur les textes du 4e Évangile. Étudie les vues de la critique contemporaine sur la conscience messianique du Christ et les repousse en vertu du même principe de l'union hypostatique. Certains textes des Évangiles et de St Paul montrent également qu'elles ne sont pas fondées.) pp. 429-437. = **Sept.** — E. Ugarte de Ercilla. *Caracter material, externo y divisible de la Sensacion.* (La sensation est un acte du composé humain, donc matérielle, organique, externe et divisible et par suite susceptible d'être mesurée.) pp. 46-59.

REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Juillet. — S. Protin. *La conception virginale de Jésus.* (Ni St Marc, ni St Jean, ni St Paul n'ont écrit une ligne qui s'oppose tant soit peu à la conception virginale ; bien plus, ils présentent, chacun dans leur ordre, des témoignages susceptibles de faire soupçonner chez eux la parfaite connaissance du mystère accompli en Marie.) pp. 5-27. — Phil. Martain. *Qu'est-ce qu'un martyr?* (Témoin d'un fait et d'une foi, fait et foi objectifs, et témoin social, tels sont les traits dont le Nouveau Testament a marqué le martyr chrétien.) pp. 30-59. = **15 Août.** — Th. Retaud. *Newman et le Newmanisme.* (Exposé de la littérature Newmanienne.) pp. 161-172. = **15 Septembre.** — Th. Retaud. *Newman et le Newmanisme* (suite). (Expose et critique sa théorie de la connaissance.) pp. 273-296. — Ph. Martain. *Qu'est-ce qu'un martyr ? Le délit de christianisme.* (« La loi romaine, par sa teneur, par les motifs qui l'ont dictée, nous apprend qu'un martyr est un chrétien immolé en témoignage d'un Dieu immolé et universel, révélé au monde par Jésus-Christ. ») pp. 297-320.

REVUE BÉNÉDICTINE. Juillet. — A. Wilmart. *L'Ad Constantium liber primus de S. Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques.* (suite et fin). (Le second *fragment historique* restitue partiellement avec le premier et peut-être avec quelques-uns des fragments suivants, une portion homogène de l'ouvrage de saint Hilaire *Adversus Valentem et Ursacium* attesté par S. Jérôme et publié en 356.) pp. 293-317. — D. G. Morin. *Le commentaire inédit de l'évêque latin Epiphanius sur les Evangiles.* (L'auteur de ces homélies est un évêque ; peut-être pourrait-on l'identifier, à cause de certaines données du texte, et de l'attribution de quelques manuscrits Cassiniens à un Épiphanius, avec l'Épiphanius qui occupa le siège épiscopal de Bénévent durant les dernières années du Ve siècle et la première moitié du suivant.) pp. 336-359. — D. L. Gougaud. *Les conceptions du martyre chez les Irlandais.* (Les Irlandais ont toujours eu un culte spécial pour le martyre. Ils en distinguent trois espèces : le martyre rouge, ou du sang, le martyre blanc, de la chasteté, le martyre vert, de la pénitence.) pp. 360-373. — D. D. De Bruyne. *Le dernier verset des Actes, une variante inconnue.* (« Quibus prædicabat Paulus dicens : hic est iesus christus filius dei uiui, per quem iudicabitur omnis orbis terrarum », dans le *Liber de*

divinis scripturis.) pp. 403-404. — D. G. Morin. *L'anamnèse de la messe romaine dans la première moitié du Ve siècle.* (Arnobe le jeune en utilise la teneur dans son Commentaire sur les Psaumes, Ps. CX. Il y est fait mention de la Nativité qui, en effet, était rappelée dans le texte primitif de l'anamnèse.) pp. 404-407. — D. G. Morin. *Un écrit de saint Julien de Tolède considéré à tort comme perdu.* (Le *De remediis blasphemiæ ;* il est imprimé dans Migne, t. 96, c. 1379-1386 et commence par ces mots *Serpens ille venenosus.*) pp. 407-411.

REVUE BIBLIQUE. Juillet. — M. J. Lagrange. *La Crète ancienne* (suite). (Ce second article est consacré à la religion. En voici les subdivisions : 1. Les lieux du culte : *a)* Cavernes ; *b)* Agoras et chapelles ; *c)* Palais sacrés. 2. Le sacrifice. 3. Les idoles : *a)* Sceaux et empreintes. Nombreuses illustrations documentaires.) pp. 325-348. — P. Magnien. *La Résurrection des Morts d'après la première épître aux Thessaloniciens.* (« Nous pensons avec plusieurs exégètes que la jeune chrétienté ne tomba dans un si vif désespoir que parce qu'elle s'était demandé avec angoisse si ses morts ressusciteraient assez tôt pour jouir des délices de l'ère messianique, entendue à la façon millénariste du quatrième livre d'Esdras et de l'apocalypse de Baruch. » St Paul leur répond que « tous les fidèles de Jésus, les vivants et les morts, entreraient ensemble dans le royaume du Christ, dans ce royaume éternel qui devait d'ailleurs n'avoir rien de commun avec ce millénaire charnel et grossier que tant de Juifs attendaient. ») pp. 349-382. — M. J. Lagrange. *Encore le nom de Jahvé.* (Insiste sur la valeur de la forme Jahou. Cependant ce serait une exagération de faire de Jahvé une forme artificielle. Les deux formes coexistent dans les documents babyloniens : Ja-u-um-ilu et Ja-wi-ilu. De même les formes hébraïques Jahou et Jahvé, historiquement apparaissent plutôt comme coexistantes et indépendantes l'une de l'autre. Jahou pourrait être la forme jussive et Jahvé, la forme indicative du verbe הוה. La première signifierait : que Dieu soit (avec toi) ; la seconde : Dieu est.) pp. 383-386. — P. Dhorme. *Le Cantique d'Anne* (I *Sam.*, II, 1-10.) (I. Traduction ; II. Notes exégétiques ; III. Étude du Poème. Incline à reporter la composition de ce Cantique à la fin du IIe ou au commencement du Ier siècle avant Jésus-Christ.) pp. 386-397. — R. Savignac. *Monuments funéraires de la Péninsule Sinaïtique.* (Étudie divers types de monuments auxquels on donne indistinctement le nom de naouâmis, spécialement ceux de Feïran. Quelques-uns paraissent antérieurs, de plusieurs siècles même, à l'ère chrétienne.) pp. 398-408.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Juillet. — J. Calvet. *Où en est la question de l'union des Églises ?* (Estime qu'un rapprochement religieux est possible entre les Églises, indique les symptômes qui permettent d'affirmer que le problème se pose en France, en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, en Russie et dans les provinces orientales.) pp. 5-31. — Ph. Dunand. *Jeanne d'Arc et l'Église.* (Étudie la part de l'Église dans les procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne.) pp. 31-49. = **15 Juillet.** — H. Lesètre. *La Vierge-Mère.* (Examine les

preuves sur lesquelles s'appuie la foi à la conception virginale, et répond aux principales difficultés tirées des textes évangéliques.) pp. 113-130 = **15 Août.** — M. Baelen. *Les droits de la propriété.* (Respect de l'ordre et de la finalité établis par Dieu, droit imprescriptible de la société, coopératrice et usufruitière obligée, intérêt personnel bien entendu, tout impose une juste limitation du pouvoir du propriétaire sur sa chose. L'auteur examine ensuite les principales formes que revêtent les abus de la propriété.) pp. 337-351. = **1er Septembre.** — L. Maisonneuve : *La notion du miracle (suite).* (Si le témoignage historique offre les garanties de véracité, le doute n'est plus raisonnable, ni permis. Le miracle n'a sa place que dans un monde régi par des lois stables et fixes, dépendantes de l'intelligence, de la puissance et de la bonté divines. Les miracles de Jésus sont le signe efficace de sa mission.) pp. 449-464. = **15 Septembre.** — J. Bricout. *Les difficultés de croire.* (Examen critique de la conférence de Brunetière sur ce sujet. L'auteur estime que Brunetière a été trop exclusivement intellectualiste dans le choix des difficultés de croire qu'il signale.) pp. 561-579. A. Villien. *Histoire des commandements de l'Église (suite). Le quatrième commandement.* (L'obligation morale, de droit divin, de communier a toujours été admise dans l'Église. Quand la fréquentation spontanée de l'Eucharistie diminua, on crut devoir confirmer l'obligation morale par une obligation juridique ; il est malaisé d'indiquer à quelle époque précise celle-ci remonte.) pp. 580-602.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, Juillet. — F. Cavallera. *Les fragments dogmatiques de saint Amphiloque dans l'Hodegos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte.* (Un fragment (XIX) du *tomos* de Flavien au pape Léon, contenu dans l'Hodegos, attribué à saint Amphiloque, appartient en réalité à la trame de la soi-disant lettre. Les fragments qui se rattachent à *la lettre d'Amphiloque à Séleucus* sont bien d'Amphiloque.) pp. 473-497.

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES, Juillet-Août. — A. Humbert. *La France et les décrets du concile de Trente* (1563-1565). (Difficultés que rencontre le Cardinal de Lorraine pour faire accepter en France les décrets du concile.) pp. 289-319. — G. Herzog. *La virginité de Marie après l'enfantement.* (Quoique appelée logiquement par le dogme de la conception virginale du Christ, la virginité perpétuelle de Marie mit quelque temps à être reconnue. Les évangiles étaient contre, des auteurs anciens comme Hégésippe et Tertullien ne l'admettaient pas. Cependant la croyance à ce fait apparaît dès le IIe s., appelée par les besoins de l'ascétisme. Saint Jérôme et saint Ambroise s'en firent les défenseurs contre Helvidius et Bonose. Leurs arguments firent loi dans la suite.) pp. 320-340.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Juillet. — B. Jacob. *Le Matérialisme historique.* (Montre contre le matérialisme historique que « l'histoire humaine ne se définit pas par une évolution matérielle, que les conditions économiques d'existence ne sont pas les causes uniques

ni les causes nécessairement dominantes du progrès, que le progrès a dépendu dès l'origine et dépendra de plus en plus des puissances de l'esprit. ») pp. 401-420. — F. Mallieux. *La Méthode des jurisconsultes* (à suivre). (L'école des logiciens représentée surtout par F. Laurent, et l'école nouvelle représentée par MM. Gény, Saleilles etc. : divergences et points de contact. L'une veut déduire toute décision du code ; l'autre « cherche à ajouter le plus possible au texte du code par l'interprétation. Effort compréhensible puisqu'il s'applique à une loi vieille d'un siècle, et que, dans le milieu où elle est appliquée, les mœurs ont changé. ») pp. 421-469. — J. Wilbois. *La Pensée catholique en France* (suite et fin). (Les tendances actuelles de la pensée catholique française en face de la question de la nature du dogme. La notion du dogme chez Aug. Sabatier, chez l'abbé Gustave Morel, chez M. Loisy, chez M. Le Roy. Pour ce dernier la formule dogmatique est la formule d'une règle d'action. Restait à préciser le mot « action ». « Or si, par « action » on entendait l'action sociale qui consiste à vivre en communion avec l'Église, je ne crois pas qu'on serait démenti par M. Le Roy. » — « Le dogme est vérité d'expérience collective et vie de la société chrétienne... Un Loisy et un Le Roy vont aboutir à une conception de l'Église plus forte... Leurs adversaires devraient attaquer leur point de départ protestant plus que leur point d'arrivée catholique. ») pp. 526-558. — E. Le Roy. *Comment se pose le Problème de Dieu* (suite et fin). (« Affirmer Dieu, c'est essentiellement affirmer le primat de la réalité morale. » Or « le *moral* apparaît comme le fond de l'être » : car la matière n'existe pas indépendamment de l'esprit, et l'esprit, réalité fondamentale, est *pensée-action*, effort d'invention créatrice, liberté, et non pas système de formes et de catégories. Affirmer le primat de cette réalité morale, c'est affirmer Dieu. — Ce Dieu est-il une personne ? Oui, au sens pragmatiste : « nous devons nous comporter à son égard comme à l'égard d'une personne » ; car il nous serait impossible de nous donner sincèrement à Lui si nous le pensions sous une forme inférieure ou étrangère à la personnalité. — « Est-il immanent ou transcendant ? L'un et l'autre, ce qui n'a rien d'inconciliable : Si nous déclarons Dieu immanent, c'est que nous considérons de Lui ce qui est devenu en nous ou dans le monde ; mais pour le monde et pour nous il reste toujours un infini à devenir, un infini qui sera création proprement dite, et non simple développement, et de ce point de vue Dieu apparaît transcendant. L'immanence répond au devenu, la transcendance au devenir ». — « La réalité est essentiellement devenir. ») pp. 470-513. — G. Lechalas. *Sur un détail des travaux de M. Claparède concernant le témoignage*. (Discussion sur le principe des calculs par lesquels M. Claparède établit la probabilité de véridicité d'un témoin. « La méthode rectifiée montre que, conformément aux prévisions du sens commun, le juge peut avoir en général d'autant plus de confiance dans un témoin qu'il a pu vérifier plus souvent la justesse de ses réponses, tandis que M. Claparède concluait en sens contraire »). pp. 514-522. — Ed. Claparède. *La capacité du bon témoignage*. (Approuve entièrement les remarques de M. Lechalas.) pp. 523-525. = **Septembre**. — M. Calderoni. *La prévision dans la théorie de la connaissance*. (Justification de la thèse pragmatiste que toutes les croyances sont ou impli-

quent des prévisions.) pp. 554-576. — LOUIS WEBER. *L'évolution créatrice par Henri Bergson.* (Analyse et critique de l'ouvrage de M. Bergson.) pp. 620-670.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Août. — C. BESSE. *Lettre de France. Pour l'Intellectualisme.* Description de la crise actuelle de la pensée religieuse et justification de la philosophie traditionnelle.) pp. 280-303. — J. HALLEUX. *Les preuves de l'existence de Dieu.* (Le principe absolu dont dépend l'Univers doit être conçu comme un et non comme multiple ; on ne peut davantage le reléguer au rang des causes aveugles, mais il faut au contraire lui reconnaître les attributs d'une personnalité transcendante.) pp. 304-328. — S. DEPLOIGE. *Le conflit de la Morale et de la Sociologie.* (La Sociologie n'est pas restée une science essentiellement française. L'œuvre de M. Durkheim est d'origine allemande ; la thèse du réalisme social a été professée en Allemage par Schaeffle et MM. Wagner et Schmoller.) pp. 329-392. — JOS. GREDT. *Homogénéité ou Hétérogénéité du mixte.* (Critique l'opinion émise sur cette question par M. le Prof. Nys.) pp. 393-402.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN, 2. — E. PORCHER. *Sévère d'Antioche dans la littérature copte.* (Inventaire de sept pièces se rapportant à Sévère et contenues dans le manuscrit 131[1], en dialecte sahidique, de la Bibliothèque nationale.) pp. 119-121. — S. GRÉBAUT. *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine* (Analyse de deux apocryphes contenus dans le manuscrit n° 51 de la collection d'Abbadie. Le premier (f° 131-146) « est une révélation faite par Jésus à Pierre et transmise par Pierre à Clément, sur les événements de la fin des temps, les supplices de l'enfer et la miséricorde du Seigneur pour les hommes.» Le second (f° 146-157) a pour but d'exposer « la miséricorde de Dieu envers les hommes ».) pp. 139-151. — F. TOURNEBIZE. *Étude sur la conversion de l'Arménie au christianisme ainsi que sur la doctrine et les usages de l'Église arménienne primitive. (suite)* (La conversion de l'Arménie par Grégoire semble avoir été un réveil, et non une conversion sans précédents. La conversion de Tiridate et la consécration de Grégoire eurent lieu vers 290-295.) pp. 152-170.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Juillet. — F. MENTRÉ. *Note sur la valeur pragmatique du Pragmatisme.* (Étudie ses sources et les raisons qui expliquent son succès actuel, estime que la philosophie anglo-américaine met en péril l'avenir de la science et de la philosophie, parce qu'elle tend à supprimer leur caractère désintéressé.) pp. 5-22. = **Août.** — P. J. CUCHE. *Étude sur le Monisme* (Expose la philosophie de l'Unisubstance, indique les origines du système d'après l'histoire et l'idéologie.) pp. 117-154. — L. M. BILLIA. *L'Idéalisme n'est-il pas chrétien ?* (Si le paganisme est un réalisme, le Christianisme est, dans la signification la plus haute du mot, non pas un idéalisme, mais l'idéalisme en soi. Ce n'est pas la volonté mais l'intelligence qui est le premier principe de l'action et de la moralité.) pp. 155-181. = **Sept.** — P. DUHEM. *Le*

mouvement absolu et le mouvement relatif. (Fragment d'un ouvrage où sera étudiée la formation du système de Copernic. — Il appartient à la métaphysique et non pas à l'expérience d'établir si la terre est immobile ou si la terre tourne. Le raisonnement par lequel Aristote prouve l'immobilité de la terre au centre du monde, et ses considérations au sujet du mouvement de la huitième sphère ; leur rapport avec la définition aristotélicienne du lieu.) pp. 221-235. — E. Hérilier. *La Personnalité.* (Elle est considérée, dans toute cette étude, comme une conséquence de la plénitude de notre liberté. Et cette plénitude se trouve être le résultat d'un double effort portant sur les causes d'impersonnalité et de passivité qui sont en nous, (atavisme et éducation dans leur sens péjoratif) et sur la dispersion de nous-mêmes.) pp. 236-256. — J. Baylac. *Deux systèmes récents de morale.* (Exposé et critique de deux morales scientifiques, positives : La Morale de la solidarité et la Morale sociologique. — Les solidaristes transforment indûment la solidarité-fait en solidarité-devoir ; on ne peut établir juridiquement la dette sociale sur laquelle reposerait la morale de la solidarité. — La morale sociologique ne fonde pas davantage l'obligation : Il n'est pas vrai que nous obéissons à une autorité uniquement *parce qu'elle* commande ; nous lui demandons ses titres.) pp. 257-280. — C. C. Charaux. *Esprit et matière.* (Une conversation d'Henri Perreyve, élève au Lycée St-Louis, et de Jean-Baptiste Biot, au Jardin du Luxembourg, Juillet 1849.) pp. 280-293.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Juillet. — T. Le Dantec. *L'ordre des sciences* (à suivre). (L'expérience accumulée des hommes, bientôt aidée, puis fixée par le langage, a préparé et permis la science impersonnelle. Celle-ci à son tour revient, pour la critiquer, sur cette psychologie élémentaire, dont, en étant libérée, elle peut découvrir les erreurs sans pour cela cesser d'être. — D'où, pour l'étude des sciences, l'ordre suivant : 1° Psychologie et logique, comme moyens d'établir la science, sans discussion de leur valeur. 2° Sciences exactes. 3° Biologie, c'est-à-dire application des sciences à l'étude de la vie.) pp. 1-21. — A. Chide. *La conscience sociale ; catégories logiques.* (L'auteur « cherche à montrer le nombre infini de logiques, tant sociales qu'individuelles, fonctionnant sous nos yeux et coordonnant la vie chacune à leur manière », ainsi que la difficulté d'en déterminer le processus.) pp. 41-64.— Probst-Biraben. *Le mysticisme dans l'esthétique musulmane.* (« L'art musulman décoratif des pays arabes est une création du mysticisme qui en a fait une ascèse mineure, générale, agréable, en même temps qu'un adjuvant à l'extase proprement dite des soufis. ») pp. 65-72. = **Août.** — E. Boirac. *La cryptopsychie.* (Exposé : 1° quelles sont les différentes formes de cryptopsychie — ou subconscience — élémentaire et de cryptopsychie organisée et les procédés qui permettent de révéler tous les faits psychologiques inconscients ; 2° quels sont les phénomènes dont la cryptopsychie peut donner l'explication ; 3° quelles explications ont été données de la cryptopsychie elle-même. L'avis de l'auteur est que « il est prématuré d'essayer une explication de phénomènes visiblement si compliqués et si obscurs ».) pp. 113-144. — F. Paulhan. *Herbert*

Spencer d'après son autobiographie. (Analyse de la psychologie de H. Spencer d'après : *Une autobiographie* par H. Spencer. Traduction et adaptation par H. DE VARIGNY, (vol. in-8., Paris, Alcan, 1907.) pp. 145-158. — R. COUSINET. *Le rôle de l'analogie dans les représentations du monde extérieur chez les enfants.* (L'auteur analyse la nature et le mécanisme des analogies perçues par les enfants et, contre la théorie de St-Mill, généralement admise, les explique par cette hypothèse que « l'enfant ne perçoit dans les choses reconnues que les qualités qu'il connaît déjà. » — Cette difficulté à voir le divers, si elle ne disparait jamais tout à fait, tend à disparaître sous l'influence de l'expérience, de l'instruction et surtout de la vie sociale.) pp. 159-173. = **Septembre.** — G. TRUC. *Les conséquences morales de l'effort.* (« L'effort a une série de conséquences physiologiques, psychiques et sociales qui en fait le ressort et en quelque sorte l'armature de la moralité. ») pp. 225-247. — F. LE DANTEC. *L'ordre des sciences.* (fin) (Laissant de côté la psychologie et la logique, l'auteur aborde les grandes lignes de la science impersonnelle. Elle est rendue possible par la *mesure*, et peut prétendre à l'unification parce que la *forme* des objets extérieurs « est toujours modifiée quand il se produit une variation quelconque de l'une quelconque des autres qualités. » Le principe de la conservation de l'énergie exprime en langage scientifique ces relations cachées de tous les corps). pp. 248-271. — J. PAULHAN. *L'imitation dans l'idée du moi.* (« Pour que l'idée ou le sentiment nous apparaissent nôtres, il faut qu'ils se heurtent à quelque chose d'étranger sur quoi ils se modèleront. ») pp. 272-281.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. Juillet. — A. DURAND. *L'Évangile de l'Enfance* (suite et fin) (Avec un incroyant, l'apologiste se bornera à faire voir que l'histoire de l'enfance de Jésus a dû paraître croyable à l'évangéliste, et qu'elle nous arrive dans son texte, entourée de garanties suffisantes, pour que l'historien ne se sente pas le droit, sans plus d'examen, de la reléguer en bloc parmi les légendes.) pp. 449-466. — H. LESÊTRE. *Les récits de l'Histoire Sainte : Extermination des Chananéens.* (1° le décret de proscription, 2° raisons de la proscription, 3° l'exécution.) pp. 472-476. = **1er Août.** — A. BAUDRILLART. *La portée du décret.* (Les erreurs que l'Église condamne aujourd'hui étaient d'avance condamnées par la conscience catholique.) pp. 572-578. — L. SALEMBIER. *Le grand schisme d'Occident au point de vue apologétique.* (Après avoir résumé son histoire, l'auteur établit que l'immense majorité du clergé et du peuple chrétien n'était pas formellement schismatique et que les deux obédiences conservaient le pouvoir d'ordre et la puissance sanctificatrice.) pp. 467-472 et 579-594. = **15 Août.** — J. RIVIÈRE. *Autour de la question du martyre.* (Après avoir résumé la controverse récente, l'auteur conclut. « Il nous paraît indispensable, pour donner un fondement solide à ce point de notre apologétique, de revenir, sous une forme ou sous une autre, à la traditionnelle idée de la constance des martyrs. ») pp. 625-643. — J. CARTIER. *Un essai de Morale scientifique.* (La morale est un facteur important de la prospérité sociale ; cette morale doit être obligatoire, évolutive dans sa matière. Le plus grand rendement social est fourni par une morale religieuse.)

pp. 643-649. = 1er Sept. — J. Guibert. *Le conflit des croyances religieuses et des sciences de la nature.* (Examine les deux attitudes prises par les croyants et les matérialistes en face des données nouvelles de la science.) pp. 689-700. — P. Camuset. *La conception virginale du Christ.* (Réfutation de l'article de M. Herzog (*Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, mars-avril 1907) pp. 701-709. = **15 Sept.** — G. Mollat. *Un évêque supplicié au temps de Jean XXII.* (L'évêque de Cahors, Hugues Géraud, a été légalement et justement condamné.) pp. 753-767. — H. Lesêtre. *Les récits de l'Histoire Sainte ; les Juges.* (1° Infidélités à Dieu. 2° Mission des Juges. 3° Moyens employés. 4° Moralité des actes.) pp. 768-772.

REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES ET LA SCIENCE CATHOLIQUE. Juillet. — E. Thamiry. *L'immanence et les raisons séminales.* (Étudie le problème de l'âme, prouve que l'âme est une substance et une substance individuée.) pp. 641-657. — V. Ermoni. *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ.* (Critique les affirmations d'Alb. Réville sur la divinité de Jésus-Christ, prouve que Jésus-Christ s'est dit Dieu, que les apôtres et les anciens écrivains chrétiens ont également affirmé sa divinité.) pp. 658-682. — Xavier Levrier. *La vraie chronologie de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* (Conclusion : « Jésus est né le 25 Décembre de l'an 745 de Rome, 32e d'Hérode, 9e avant l'ère vulgaire ; il vint au baptême le 6 janvier de l'an 776 qui était la 15e année de l'association de Tibère à l'empire, la 9e de son règne vulgaire ; enfin il souffrit sa passion l'an 779, le vendredi 22 mars, ou 26 de l'ère de Denys, l'an 18 depuis l'association de Tibère. ») pp. 683-694. = **Août.** — M. Daux. *Un scholastique du XIIe siècle trop oublié : Honoré d'Autun.* (Retrace sa vie et dresse une bibliographie de ses œuvres.) pp. 737-758. — Ed. Thamiry. *L'immanence et les raisons séminales.* (Étudie le problème religieux, expose les solutions inspirées par la doctrine d'immanence absolue et la solution inspirée par la théorie des raisons séminales.) pp. 759-782.

REVUE THOMISTE. Juillet-Août. — R.P. Pègues. *L'Hérésie du Renouvellement.* (En signale le retentissement dans les différentes disciplines ecclésiastiques. Le remède serait dans un retour à la philosophie et à la théologie traditionnelles dont le représentant le plus éminent est St Thomas.) 280-312. — R. P. Garrigou-Lagrange. *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu critiquées par M. Le Roy.* (Réponse aux trois principales objections de M. Le Roy 1° La preuve thomiste de la transcendance de la cause première se ramène à cette proposition : il ne peut y avoir ni multiplicité ni devenir au sein de l'Absolu, donc l'Absolu est distinct du monde. Cette preuve repose sur le concept fondamental de l'Aristotélisme, celui de puissance. — 2° L'Être nécessaire est infiniment parfait, « parce que toute finitude d'essence poserait en lui composition de ce qui est susceptible d'exister et de l'existence, son essence pourrait être conçue sans l'existence qui ne lui conviendrait plus dès lors qu'à titre de prédicat accidentel ». — 3° Le primat de l'acte sur la puissance repose sur le morcelage de l'intelligible ou de

l'être (non pas sur celui du sensible ou du continu), sur un morcelage non utilitaire et qui s'impose absolument à la pensée. — Le panthéisme évolutionniste paraît être la conséquence nécessaire du nominalisme de de M. Le Roy.) pp. 313-331. — R. P. Bonhomme. *Les preuves scripturaires de la Théologie.* (Détermine les conditions exégétiques requises pour l'efficacité d'une preuve scripturaire en théologie. Canonique et authentique, la Vulgate est la Bible officielle du théologien.) pp. 332-351.

RIVISTA DI SCIENZA. II. — F. Raffaele. *Il concetto di specie in biologia ;* (suite.) (La critique post-darwinienne. Exposé des travaux de Heincke sur la variation, et de ceux de Hugo de Vries sur la mutation. L'idée d'espèce en sort considérablement modifiée ; elle devient plus stable et plus nettement limitée.) pp. 237-264. — Hans Driesch. *Die Physiologie der individuellen organischen Formbildung.* (Résumé des travaux de l'auteur ; il en dégage à nouveau ses conclusions contre le mécanisme, et insiste sur la nécessité d'admettre les « entéléchies ».) pp. 265-282. — F. Enriques. *Heterodox Science and its Social Function.* (La science hétérodoxe a pour rôle de maintenir la science orthodoxe dans son véritable esprit, en la forçant de réviser sans cesse ses méthodes et ses résultats.) pp. 326-331. — G. Castelnuovo. *Il valore didattico della Matematica e della Fisica.* (Les mathématiques et la physique impliquent toutes les opérations essentielles de l'intelligence.) pp. 332-340.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE THEOLOGICHE. Juillet-Août. — A. Rosi. *Babilonia e Vangelo* (à suivre) (Sur la question des rapports de l'Évangile avec les mythes babyloniens deux systèmes sont en présence. Le premier (Gunkel) voit dans le Christianisme le produit syncrétique et mythologique de l'évolution religieuse antérieure. Le second (Jérémias) laisse à la révélation sa valeur réelle et absolue, mais lui donne pour vêtement des expressions et des images mythiques empruntées à Babylone. M. A. Rosi critique d'abord la comparaison établie par Jérémias entre le mythe du « dieu de l'année qui meurt et ressuscite victorieux » (Marduk-Tammuz) avec les passages analogues de l'Apocalypse (II, V, XII), et certains traits de la Passion du Christ. Il conclut que les rapprochements sont « pleins d'incertitudes et d'obscurités. ») pp. 497-510. — G. S. *Alcuni aspetti dell' escbatologia ebraica al tempo di G. Christo.* (Met en lumière la conception eschatologique du bonheur que contiennent les documents de la littérature apocalyptique depuis Antiochus Épiphane jusqu'au règne d'Adrien. Cette conception est toute matérialiste et contraste pleinement avec l'idée évangélique du messianisme.) pp. 511-521. — M. Ermoni. *La teologia di San Paolo.* (suite-à suivre) (La sotériologie de saint Paul est ramenée d'après les textes à ces trois principes : 1° Le péché et la Rédemption sont universels ; 2° le Christ a satisfait pour les péchés de l'homme ; 3° le Christ s'est fait victime de propitiation pour les hommes.) pp. 522-537. — **Sept.** — U. Fracassini. *La letteratura epistolare del N. Testamento.* (Pour analyser le contenu de la littérature épistolaire du Nouveau Testament,

l'auteur se place au point de vue des circonstances qui en ont provoqué l'apparition. Ces circonstances sont principalement : *a)* Les besoins intérieurs du Christianisme : nécessité de développer, d'«actualiser» la hiérarchie ecclésiastique et d'organiser l'unité de la doctrine ; *b)* les besoins extérieurs : faire face aux difficultés créées à l'Église par l'hérésie et la persécution ; *c)* enfin la préoccupation provoquée par les paroles mêmes du Christ : « Le royaume de Dieu est proche, la venue du Christ est imminente.») pp. 641-663.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Juillet. — F. Longoni. *L'autorità della Chiesa nella sua origine e nella sua natura.* (Contre G. Tyrrell, montre que le pouvoir dans l'Église n'est pas un pouvoir *démocratique*, au sens moderne du mot.) pp. 1-16. — A. Cellini. *La questione parusiaca.* (Exposé des opinions sur ce sujet. Il faut distinguer entre le témoignage des Apôtres comme témoins de la foi et leurs affirmations privées. La venue du Christ comme juge appartient à la foi, non l'époque de cette venue. Les apôtres ont pu croire, comme hommes privés, et de fait ont cru celle-ci prochaine. Leur erreur ne doit pas remonter au Christ lui-même.) pp. 17-40. — A. Gemelli. *Del valore dell'esperimento in psicologia* (suite). (Continue l'histoire de la méthode expérimentale. Celle-ci complète l'observation interne. La notation mathématique n'est qu'une représentation schématique du fait psychique.) pp. 31-42. = **Août.** — F. Longoni. *L'autorità della Chiesa nella sua origine e nella sua natura* (suite). (L'histoire et l'enseignement officiel de l'Église montrent (et c'est une vérité de foi) que le gouvernement de l'Église est monarchique.) pp. 140-151. — A. Cellini. *La questione parusiaca* (suite). (Expose les diverses interprétations de *Matt.* X, 23 ; conclut que, dans l'état actuel des études bibliques, on ne peut donner avec certitude le sens de ce passage.) pp. 157-167. — B. Ricci. *Giove, Iahve, Cristo* (suite). (Il y a des différences profondes entre la législation, la religion babyloniennes et la législation, la religion Juives.) pp. 168-178. — A. Gemelli. *Del valore dell'esperimento in psicologia* (fin.) (Le système aristotélicien, parce qu'il admet que l'homme est un composé de corps et d'âme, peut profiter des expériences psychologiques.) pp. 179-194. = **Septembre.** — D. Berghamasci. *L'inquisizione e gli eretici a Cremona.* (S'occupe des actes de l'inquisition contre le protestantisme au début du XVIe s.) pp. 273-286. — A. Cellini. *La questione parusiaca* (suite). (Le passage *Mat.* XVI, 28 offre une difficulté spéciale, mais il faut dire que l'idée exprimée au v. 28 suit celle du v. 27, non comme une continuation et une explication du même sujet, mais plutôt par mode de proposition restrictive. Le temps auquel se réfère l'avènement du v. 28, n'est pas le même que celui auquel se réfère l'avènement du v. 27.) pp. 296-305. — P. Dotti. *Della filosofia di Augusto Conti e degli effetti della falsa filosofia.* (La pensée fondamentale de la philosophie de Conti c'est l'idée de relation ; il définit la philosophie « la connaissance réflexe de la pensée dans ses relations universelles ».) pp. 323-330.

SLAVORUM LITTERÆ THEOLOGICÆ, 3. — Ad. Jasek. *Doctrina Russorum de canone Veteris Testamenti* (Le canon des livres de l'A. T.

reçu par l'Église russe était le même que celui de l'Église romaine, proposé dans les conciles de Trente et du Vatican. Peu à peu, sous les influences protestantes (XVIIIe s.), les théologiens russes dénièrent toute autorité aux livres deutérocanoniques ; aujourd'hui ils les appellent non canoniques.) pp. 264-273.

STUDI RELIGIOSI. Mai-Juin. — L. Visconti. *La Conversione Religiosa. Saggio di psicologia.* (« Dans ces pages, j'exposerai simplement mes conclusions touchant le mécanisme psychologique de ces sortes de crises (conversion religieuse), en étudiant les diverses formes du problème religieux ou les antécédents psychologiques de la conversion et aussi les solutions analogues qui ont été données de ce même problème. ») pp. 249-274. — X X X. *Gli Atti dei Martiri autentici e spuri.* (Analyse les caractéristiques internes des Actes apocryphes et des Actes authentiques. Comme type des premiers, donne le texte des Actes des SS. Martyrs Faustino et Giovitta de Brescia et comme spécimen des seconds le texte de la relation de Ste Perpétue.) pp. 275-302. — S. Minocchi. *La Cosmogonia Biblica.* (Introduction à un Commentaire de la Genèse qui commence à paraître comme appendice aux *Studi*. Esquisse l'histoire de l'exégèse du Ch. I de la Genèse. Repousse les diverses formes de concordisme, l'explication du P. de Hummelauer, rapproche le récit biblique du Poème babylonien en l'honneur de Mardouk et des autres Cosmogonies, et s'attache à fournir une explication de ces ressemblances. Si Israël possède en propre une idée religieuse, d'espèce unique, pour tout le reste il est solidaire des civilisations de l'Asie antérieure. L'intention de l'écrivain inspiré se limite à l'enseignement d'un certain nombre de vérités religieuses. Cet enseignement, pour avoir toute sa portée et toute son efficacité, devait nécessairement revêtir la forme que nous lui voyons.) pp. 17-42.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT, 3. — I. J. de Bussy. *Over het voorwerp van de zedelijke becardeeling (suite et fin.)* (Pour connaître les motifs intrinsèques qui font agir les hommes, et arriver par là à nous former une idée de leur caractère moral, nous interrogeons leurs dires, leurs gestes, leurs jeux de physionomie, les causes qui déterminent en eux telle ou telle impression, etc. Mais, ces éléments étant donnés pour un homme, chacun se formera néanmoins du caractère moral de cet homme une idée différente de celle des autres, parce que cette idée est influencée par les règles du jugement moral, lesquelles diffèrent de race à race et d'individu à individu. Ces règles du jugement moral ne sont pas les prescriptions de la moralité prises telles quelles, mais ces prescriptions énoncées de telle façon qu'elles nous éclairent sur le but que nous avons à nous proposer dans nos actions. — L'auteur note en terminant que ce qu'il a dit sur le jugement moral ne se vérifie pleinement que pour le jugement à porter sur autrui, la connaissance que nous avons de notre propre caractère étant trop confuse pour que nous puissions, en nous jugeant nous-mêmes, procéder entièrement comme nous procédons pour juger les autres.) pp. 336-361.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 3. — L. Fonck s. j. *Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel.* (On admet communément qu'il ne faut pas chercher dans la Bible des leçons de sciences naturelles ; cependant il y est fait fréquemment mention de choses de la nature ; bien souvent l'on y trouve des remarques qui ont rapport aux différents règnes de la nature. Ces passages contiennent-ils la vérité ou l'erreur ? L'auteur pose cette question à la suite de deux écrits de M. N. Peters (*Die grundsatzliche Stellung der Kath. Kirche zur Bibelforschung* ; *Bibel und Naturwissenschaft*. Paderborn 1905-06) Deux parties dans l'article : 1. Principes généraux. Examen des principes de solution posés par M. Peters. Ces principes sont en désaccord avec l'encyclique : *Providentissimus Deus.* Vrais principes pour résoudre la question. 2. Différents passages difficiles de la Bible : a) phénomènes naturels, b) faits naturels tirés des règnes de la nature. La vraie interprétation de ces passages. Pas de conflit entre les données naturelles de la Bible et celles de la science.) pp. 401-432. — Joh. Stufler. s. j. *Die Buszdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus.* (Déjà avant Callixte il y avait dans l'Église occidentale non seulement une pénitence après le baptême suivie de la réconciliation avec l'Église, mais on y rétablissait aussi tous les pécheurs, sans exception, dans la communion avec l'Église. Les faits que relate l'histoire de cette époque le prouvent, de même que les documents écrits (*Épître aux Corinthiens* de Clément, *Pasteur* d'Hermas) en témoignent. pp. 433-473. — *Analekten.* L. Fonck. *Salz oder Muhlstein der Erde.* (Examen et réfutation des raisons apportées par G. Aicher (*Bibl. Zeitschr.* 1907, 48-59) pour lire dans Mat. 5, 13 : Vous êtes la *meule* de la terre, au lieu de : vous êtes le *sel* de la terre.) pp. 553-558.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 3. — J. Kreyenbuhl. *Der Apostel Paulus und die Urgemeinde* (suite et fin). (Voit dans *Matth.* xvi, 1-19 une réponse de la Communauté primitive à l'attaque de Paul contre Pierre à Antioche, donne de cettte péricope une exégèse en rapport avec l'origine susdite. Cette réponse aurait suivi de près la composition de la lettre aux Galates. K. esquisse l'histoire littéraire de *Matth.* xvi, 17-19. Il considère le Recueil de Logia (Q) comme l'Évangile de la Communauté primitive. *Matth.* xvi, 17-19 figurait dans ce recueil qui ne doit pas être postérieur à 67 ou 68.) pp. 163-189. — H. Koch. *Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate.* (Vraisemblablement le *Liber de rebaptismate* a été composé en Afrique, contre saint Cyprien et, à cause de l'autorité de ce dernier, laissé anonyme. La date de sa publication doit être fixée entre le synode de septembre 256 et le commencement de la persécution de Valérien 257.) pp. 190-220 — F. C. Conybeare. *Epiphanius on the Baptism* (suite). (Fin d'un travail dont le début a paru dans le vol. VII de cette Revue (1906), pp. 318 et ssq. C'est la traduction des passages les plus intéressants d'un commentaire inédit d'Épiphane, archevêque de Constantia en Chypre, sur la Genèse et l'Évangile de saint Luc. Il existe en arménien dans un Codex de la bibliothèque de San Lazaro, à Venise.) pp.

221-225. — P. Drews. *Der literarische Character der neuentdeckten Schrift des Irenäus: Zum Erweise* etc. (Par sa forme littéraire, le nouveau traité de saint Irénée est bien une catéchèse, parallèle au *De catechizandis rudibus* de saint Augustin, et le plus ancien spécimen chrétien de ce genre littéraire.) pp. 226-233.

Le gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu.	*De licentia Ordinarii.*

Errata

Pages 110, note 1 : la 2e ligne de la note 1 se trouve à la 2e ligne de la note 2.
» 145, note 2 : *au lieu de : The Princeton Theological*, etc..., lisez : *Revue Biblique*, janv. 1906, pp. 67-83.
» 149, note 2. *Au lieu de :* Espository, *lisez :* Expository.
» 165, à la fin de l'article, *lisez :* Kain. — A. Lemonnyer, O. P.
» 169, ligne 13. *Au lieu de :* Stauton, *lisez :* Stanton,
» 198, ligne 40. *Au lieu de :* pp. 638-450, *lisez :* 439-450.
» 214, ligne 1. *Au lieu de :* Εὐφράτης, *lisez :* Εὐφράτην.
» 355, note 1. *Au lieu de :* Batiefol, *lisez :* Batiffol.
» 397, ligne 26. *Au lieu de : Scienze, lisez : Scienza.*
» 400, ligne 22. *Au lieu de :* Elle fait que... *lisez :* elle s'explique par le fait que...
» 450, note 2. *Au lieu de :* janv. 97, *lisez :* janv. 1907.
» 462, note 2. *Au lieu de :* Gardiel, *lisez :* Gardeil.
» 532, note 3, ligne 7. *Au lieu de :* Leighion, *lisez :* Leighton.
» 575, ligne 20. *Au lieu de : Ragnar¨kmythus, lisez : Ragnarökmythus.*
» 697, ligne 21. *Au lieu de :* emportée, *lisez :* emporté.

Tables

I

Table générale des Matières

1. — Articles

Allo B., O. P. " Germe " et " ferment " 20-43
Blanche A., O. P. Un essai de synthèse pragmatiste. L'Humanisme 433-448
De Munnynck P. M., O. P. Les bases psychologiques du mécanicisme 5-19
Garrigou-Lagrange R., O. P. Le Dieu fini du pragmatisme . 252-265
— Intellectualisme et liberté chez saint Thomas 649-673
Gillet M., O. P. Les éléments psychologiques du caractère moral d'après Aristote 217-238
Gry L. L'idée de Dieu dans les Apocryphes de l'Ancien Testament 44-65
Heitz T. La Philosophie et la foi dans l'œuvre d'Abélard . . 703-727
Humbert A. Le problème des sources théologiques au XVIe siècle. . . . . 66-93 ; 474-498
Jacquin M., O. P. Le néo-platonisme de Jean Scot 674-685
Lagrange M. J., O. P. Où en est la question de l'Alphabet ? . 281-294
de Poulpiquet A., O. P. Quelle est la valeur de l'apologétique interne ? 449-473
Rédaction (La). L'encyclique *Pascendi dominici gregis* . . . 648 *
Roussel A. La théologie brahmanique d'après le Bhâgavata Purâna. . . . . 266-280 ; 686-702
Sertillanges A. D. L'Idée de création dans saint Thomas d'Aquin 239-251

2. — Notes.

Folghera J. D., O. P. " Une lettre bien maltraitée " par G. Tyrrell 295-304
Gillet M., O. P. La définition de l'habitude d'après Aristote . 94-98
Jacquin M., O. P. Question de mots : Histoire des dogmes, histoire des doctrines, théologie positive 99-104

— A quelle date apparait le terme " Semipélagien " ? 506-508
Ladeuze P. « Principium qui et loquor vobis ». (Jo., VIII, 25) . 727-730
Lemonnyer A., O. P. L'air comme séjour d'anges, d'après Philon d'Alexandrie 305-311
— A propos des sens divers de Στοιχεῖον 505-506
Noble H. D., O. P. Le trope sceptique du diallèle 499-505

3. — Bulletins.

Bulletin d'Apologétique. (A. de Poulpiquet, O. P.) 759-787
Bulletin d'histoire des Doctrines chrétiennes. (M. Jacquin, O. P.) 344-383
Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques. (M. Jacquin, O. P.) 587-595
Bulletin d'histoire de la Philosophie. (R. Garrigou-Lagrange et M. Jacquin, O. P.) 731-758
Bulletins de Philosophie :
I. — Métaphysique. (A. Blanche). 105-129
II. — Psychologie. (H. D. Noble, O. P.). 312-343
III. — Morale. (M. Gillet, O. P.). 509-539
Bulletin de Science des religions. (A. Deiber, A. Lemonnyer et B. Allo, O. P.) 540-586
Bulletin de théologie biblique. (A. Lemonnyer, O. P.) . . . 130-165
Bulletin de théologie spéculative. (R. Martin, O. P.) 788-811

4. — Chronique.

Allemagne 166, 384, 596, 812
Angleterre 168, 388, 597, 815
Autriche 169, 389, 816
Belgique 169, 390, 598, 817
Canada. 391, 598
Espagne 171, 392, 599, 817
États-Unis 171, 392, 599
France. 172, 393, 600, 818
Hollande 602
Italie 177, 397, 603, 822
Orient 178
Suisse 179, 399, 606, 828

5. — Recension des Revues.

180-216 ; 400-432 ; 608-648 ; 829-857.

II

Table Analytique

1. — Bibliographie des Bulletins (1)

Abauzit F. L'expérience religieuse. 326
Adam K. *Die Lehre von hl. Geiste bei Hermas u. Tertullian* 375
Addis W. E. Hebrew Religion to the establishement of Judaism under Ezra 133
Aillet G. *La responsabilité objective.* 524
d'Alès A. La théologie de saint Hippolyte 379
Allard P. *Dix leçons sur le martyre* 772
d'Allonnes R. *L'explication physiologique de l'émotion* 313
— *Rôle des sensations internes dans les émotions et dans la perception de la durée* 316
Alvery A. *L'objet propre de la dévotion au S.-C* 796
Ameer Ali Syed. Islam 564
Anesaki. *How Christianity appeals to a Japanese Buddhist* 586
Anwyl E. Celtic Religion in prechristian Times 574
Aquasparta (Fr. matt. ab). Quaestiones disputatae selectae . 755
Armstrong A. C. *Individual and social Ethics.* 532
Asin palacios M. La Psicologia segun Mohidin Abenarabi . . . 757
— Le sens du mot « Tehâfot » dans les œuvres d'El-Ghazâli et d'Averroès 757

Bacon B. W. *The Surnatural Birth of Jesus...* 159
Baentsch B. Altorientalischer u. israelitischer Monotheismus . . 140
Bainvel J. V. De Magisterio vivo et Traditione 791
— La Dévotion au S.-C. de Jésus . 797
Baljon J. *Die Früchte des Studiums des Religionsgeschichte für die Behandlung des N. T.* 164
Bareille G. et Bernard P. *Confirmation.* 364
Barnett L. D. Hinduism . . . 578
de la Barre A. *Clément d'Alexandrie* 381
Batiffol P. Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique . . 346
Baudin E. *La philosophie de la foi chez Newman* 762
— *Expérience religieuse...* 332
Baudissin W. W. *Esmun-Askèpios* 561
Bayet A. La Morale scientifique . 517
— *Du normal et du pathologique en sociologie.* 516
Beare J. Greek theories of elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle 732
Becker H. *Die Kanzel im Kultus des alten Islam.* 565
Belot G. Études de Morale positive 525
Benson R. H. *The Sanctity of the Church* 785
Bergson H. L'Évolution créatrice . 735
Bernoulli C. A. Die Heiligen der Merowinger. 590
Bezold M. *Die Babylonisch-Assyrische Religion.* 551
Bischoff E. Im Reiche der Gnosis. 163
Blochet. *Étude sur l'Ésotérisme musulman* 565
Bloetzer F. *Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums* 592
— *Das heidnische Mysterienwesen u. die Helleniesirung des Christentums* 592
Bœhmer H. *Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche.* 372
Blondel M. *Le point de départ de la Recherche philosophique* . . 106
Bonucci A. L'Orientazione psicologica dell'Etica e della Filosofia del Diritto 524
— La Derogabilità del Diritto naturale nella Scolastica 538

1. Les articles de revues ou de recueils sont indiqués ici en italique.

BONWETSCH W. *Griechisch-Orthodoxes Christentum u. Kirche* . . . 354
BOURGEOIS Th. Christianisme et Église. 786
BUGGE Ch. A. *Ueber das Messiasgeheimnis* 158
BUONAIUTI E. *Il millenarismo di Ireneo*. 372
BUREAU P. La crise morale des temps nouveaux 532
BRADLEY. *On Truth and Practic* . 120
BREASTED J. H. A history of Egypt... 542
BREEN J. D. *The apostolicity of the Church*. 785
BRENIER DE MONTMORAND. *Hystérie et Mysticisme* 337
— *Les états mystiques* 339
BROCHARD. *Sur le Banquet de Platon*. 744
— *La Morale de Platon* 744
BROS. *La Constatation du Miracle* . 768

CABROL F. Introduction aux études liturgiques 589
— Les origines chrétiennes . . . 589
— *Les origines du Culte Catholique* 592
— *Le Paganisme dans la liturgie*. 592
— *Avent. Assomption* 594
CAIRD. The Evolution of Theology in the greek Philosophers . . . 569
CALAND W. et HENRY V. Agnistoma 578
CALLEGARI. Druidismo nell'antica Gallia 573
CAMPBELL J. The New Theology . 806
CAPELLE W. *Zur antiken Theodicee* 738
CARPENTER E. *How Japanese Buddhism appeals to a Christian Theist* 586
CARTER. The Religion of Numa . . 571
CARTIER. *Brunetière apologiste* . . 775
C. C. M. *Mass* 595
CHAPMAN J. *The Catholicity of the Church* 785
CHATTERTON-HILL. *La Physiologie Morale* 538
CHEYNE. *The Archangel Michael in the Light of Criticism*. . . . 161
CHOLLET J. A. La morale est-elle une science ? 538
— La théologie de M. Brunetière . 776
CLAY A. T. Documents from the Temple Archives of Nippur. . . 151
COMBES P. Le Problème du bonheur 539
CONWAY R. S. *The Messianic Idea in Vergil*. 572
COOKE R. J. *Did Paul know of the Virgin Birth ?* 160
COUTURAT L. *La Logique et la Philosophie contemporaine* 538
CRAIGIE W. A. The Religion of ancient Scandinavia 574
CREIGHTON J. E. *Purpose as Logical Category*. 127
CUMONT F. *Les cultes d'Asie Mineure dans le paganisme romain* . 572

DAUX C. *Un Scholastique du XIIe siècle trop oublié : Honoré d'Autun*. 751
DAVIES A. E. *The Personal and the Individual* 532
DECHARME. Critique des traditions religieuses chez les Grecs 569
DE GROOT J. M. *Die Religionen der Chinesen*. 582
DE GROOT J. V. Summa Apologetica de Ecclesia Catholica. . . . 782
DEISSMAN. *The N. T. in the Light of recently discovered Texts of the Graeco-Roman World*. 349
DELACROIX. *Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse*. 336
DELAPORTE L. J. *Noms théophores en Assyrie à l'époque des Sargonides* 556
DELATTRE A. L. La Nécropole des Rabs 562
DELEHAYE H. Les Légendes hagiographiques 593
DELIGNY J. Les origines de la fête de l'Assomption 595
DELMONT Th. Ferdinand Brunetière 775
DELVOLVÉ J. L'organisation de la conscience morale... 528
DEPLOIGE S. *Le conflit de la Morale et de la Sociologie* 510
DESSOULAVY. *Le Pragmatisme* . 128
DEWEY J. Studies in Logical Theory 118
DHORME P. Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens . . . 550
— *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux* 556
— *L'arbre de Vérité et l'arbre de Vie* 557
DIBELIUS M. Die Lade Jahves... . 150
DIÈS A. *L'Evolution de la Théologie dans les Philosophes grecs* . . . 569
DIMNET E. *Newman et l'Intellectualisme* 765
DOELGER F. J. Das Sakrament der Firmung 364, 803
DOLAN G. *Church in the Parables* . 786
DOMASZEWSKI. *Dei certi u. Dei incerti* 571

DORNER A. Individuelle u. soziale Ethik. 532
DOUAIS (MGR) L'Inquisition, ses origines, sa procédure 587
DOTTIN. La religion des Celtes . . 573
DUBOIS. Le témoignage des martyrs 772
DUBOIS-BEAUCHAMP. Hindu manners, customs and ceremonies. . 579
DUGAS L. Cours de morale théorique et pratique 508
DUMAS G. La théorie de l'émotion. 315
— Les Émotions. 315
— *Comment aiment les mystiques chrétiens*. 335
DUPIN A. *Les origines des Controverses trinitaires* 355
— *La Trinité et la théologie des hypostases dans les trois premiers siècles*. 355
— *La Trinité dans l'école modaliste usqu'à la fin du IIIe siècle*. . . 355
DURKHEIM E. Règles de la méthode sociologique. 516
— *La détermination du fait moral* . 510
DUSSAUD R. *Questions mycéniennes* 568
DUTOIT J. Das Leben des Buddha . 579
DRAGHICESCO. Le Problème de la Conscience 529
DUPANLOUP. L'Esprit-Saint. Méditations inédites. 795

EDMUNDS A. J. Buddhist and Christian Gospels 162, 586
EGGER V. *Rapports de la Morale et de la psychologie* 538
EINIG. Glauben u. Wissen in wechselseitiger Forderung. 767
ENDRES J. A. Honorius Augustodunensis. 749
— *Fredegisus u. Candidus*. . . . 749
ERMAN A. Die Ægyptische Religion 542
ERMONI V. *La Fede nel N. T.* . . 160
— *L'Essénisme* 162
— *Les commencements du Culte des Saints dans l'Église Catholique* . 592
ERNST J. *Die Stellung Dionysius des Grossen von Alexandrien zur Ketzertauffrage*. 363
EVANS. The Mycenaean tree and pillar-cult 568

DE FAYE E. Clément d'Alexandrie. 381
FEDER A. L. Justins des Martyrers Lehre von J. C. dem Messias u. dem Menschgewordenen Sohne Gottes. 370
FEI R. M. De Evangeliorum Inspiratione 791

FINDLAY. *The Messianic Teaching of Isaiah*. 145
FINLAY P. *Infallibility* 786
FISCHBACH FR. Beiträge zur Mythologie 575
FLORENZ K. *Der Shintoismus*. . . 584
FONSEGRIVE G. *Morale et Société* . 532
FOUCART. *Le culte de Dionysos en Attique* 568
FOUCHER A. Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde . . . 580
FRAENKEL S. *Das Schutzrecht der Araber* 563
FRANCK K. Bilder u. Symbole babylonisch-assyrischer Götter . . . 554
FRAZER J. G. Adonis, Attis, Osiris. 560, 593
— Lectures on the early history of the Kingship 561
FUCHS. Gut und Böse 537

GARNER J. M. *Political Science and Ethics*. 532
GARSKI. Materyalistyczne pojmowanie dziejów a etyka 520
GASTOUÉ A. L'eau bénite. . . . 594
GARDEIL. A. *La crédibilité* . . 759, 776
GAUCHER. P. *Le signe infaillible de l'état de grâce* 802
GEYER R. *Die Katze auf dem Kamel*. 563
GILBERT G. H. *Justin martyr on the Person of Christ* 372
GILES H. A. Religions of ancient China. 582
GOEDECKEMEYER A. *Gedankengang u. Anordnung der aristotelischen Metaphysik* 774
DE GOEJE M. J. *Die Berufung Mohammed's* 564
GOLDZIHER J. *Die Religion des Islams* 563
— *Eisen als Schutz gegen Dämonen*. 565
— *Die Bedeutung der Nachmittagzeit im Islam*. 565
DE GOMER A. Le Problème moral et la Science 538
GRABMANN G. M. Die phil. u. theol. Erkenntnislehre des Kard. Matthaeus von Aquasparta 756
DE GRANDMAISON. *Sur l'Apologétique de saint Thomas*. 776
— *J. H. Newman considéré comme maître* 765
GRASSET. Le Psychisme inférieur . 340
GRESSMANN. Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie . . 577
GRIFFTITH THOMAS W. H. *The Doctrine of the Church in the Epistle to the Ephesians* 161

GRIMME H. *Der Logos in Südarabien* 563
GRÜNWEDEL A. *Der Lamaismus*. . 581
GRÜPPE O. Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte. . . 566, 590
GUNDEL W. De Stellarum appellatione et religione romana . . . 570
GUNKEL H. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T . 163
GUYOT G. Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin . . . 746
— L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin 746

HAAS H. *Die Religionen der Japaner. Der Buddhismus* 585
HACKMANN H. Der Ursprung des Buddhismus. 580
— Der südliche Buddhismus u. der Lamaismus 580
— Der Buddhismus in China, Corea u. Japan 585
HADELIN, cf. HOFFMANN . . . . .
HAECKER J. *Die Jungfrauen-Geburt u. das N. T.* 159
HAMELIN O. Aristote, Physique II. 744
— *Sur un point du 3e argument de Zénon contre le mouvement* . . 738
HAMILTON M. Incubation. . . . 591
HAMON A. *Critères de l'extase*. . . 339
HARNACK A. Lehrbuch der Dogmengeschichte 348
— Dogmengeschichte 349
— Kirche u. Staat bis zur Gründung der Staatskirche 454
— Lukas der Arzt... 164
HARRISON J. The Religion of ancient Greece. 567
HENRY V. La magie dans l'Inde antique 578
— Les littératures de l'Inde . . . 578
HEPDING H. Attis, seine Mythen u. sein Kult 570
HEUZEY L. *Les dieux à turban sur les cylindres chaldéens* 555
HOBHOUSE. Morals in Evolution... 518
HŒRNLE. Pragmatism versus Absolutism 124
HOFFMANN H. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*. 754
— *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle* . . . 755
HOLTZMANN H. Neutestamentler u. Religionsgeschichtlicher 164
HOPPENOT J. La messe 595
HORTIS M. Das Buch der Ringsteine Faradis 757
HUGON E. Hors de l'Église point de salut 787

IBN TUFAIL. Das Erwachen der Seele 565
IRENAEUS (hl.) cf. KARAPET... .

JACQUIN M. *Question de mots : Histoire des dogmes*... 348
— La question de la Prédestination aux Ve et VIe siècles... 382
JAMES W. The Will to believe... . . 108
— The varieties of religious experience 326, 774
— *Philosophical Conceptions and Practical Results* 112
— *A world of pure experience*. . . 113
— *The thing and its relations*. . . 113
— *Humanism and Truth* 122
— *Humanism and Truth once more*. 123
JANKELEVITCH S. Nature et Société... 528
JAUSSEN A. *L'immolation chez les nomades à l'est de la mer Morte* . 566
— *Oumm el-Gheith (La mère de la pluie.)*.... 566
JANSSENS E. La philosophie et l'apologétique de Pascal. . . . 780
JEREMIAS A. Babylonisches in N. T. 164
— Das A. T. im Lichte des alten Orient 147, 552
JOEL K. *Die Auffassung der Kynischen Sokratik* 740
JOHNS C. H. W. *The babylonian Sabbath* 149
JOHNSON E. H. The argument of Aristotle's Metaphysics. . . . 744
JORDAN E. *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au M. A.*. 587
JOSEPH. *Prof. James on « Humanism and Truth »* 122
JUELICHER. *Die Religion Jesu u. die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum*. 152, 351
JULLIAN C. Recherches sur la religion gauloise 573

KAHLE. *Ragnarokmythus* 575
KAPADIA S. A. Die Lehren des Zoroaster. 578
KARAPET TER-MEKERTTSCHIAN U. ÉRWAND TER-MINASSIANTZ. Des hl. IRENAEUS.... Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ Ἀποστολικοῦ κηρύγματος 373
KAZAROW. *Thrakisches*. 569
KELLE J. Untersuchungen über... Honorius Augustodunensis . . . 750
KELLETT S. S. *Some notes on christian Dioscurism*. 591
KERN J. De Sacramento E. Unctionis. 804

— *Zur Kontroverse... über das Subjekt der hl. Oelung* 368
KING E. G. *The Sabbath in the Light of the higher Criticism* 150
KING I. *Pragmatic Interpretation of christian Dogmas.* 128
KINKEL W. Geschichte der Philosophie... 731
KREBS E. Meister Dietrich... . . . 753
KROHN K. Kalewâlan runojen historia 575

LABERTHONNIÈRE L. *Le dogme de la Rédemption et l'histoire...* . . . 345
— *Réponse à M. Ririère* 346
— *La question de méthode en Apologétique* 778
— *Le témoignage des martyrs.* . . 772
DE LABRIOLLE P. TERTULLIEN : De Poenitentia, de Pudicitia. . . . 378
—TERTULLIEN : De Praescriptione haereticorum 378
— Saint Vincent de Lérins. . . . 383
— *Tertullien jurisconsulte* 377
DE LACOMBE H. *Science et Christianisme* 768
LAGRANGE M. J. La Religion des Perses. 577
— *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes* . . . 145
— *L'avènement du Fils de l'homme.* 162
— *La Crète ancienne.* 568
— *Pascal et les prophéties messianiques.* 771
LALANDE. *Pragmatisme et Pragmaticisme.* 128
— *Petit catéchisme de morale pratique* 535
— *Sur une fausse exigence de la raison dans les sciences morales.* . . 534
LANGDON ST. Lectures on Babylonia and Palestine 552
LANDRY. Principes de morale rationnelle 533
LEBRETON J. *Les Théories du Logos au début de l'ère chrétienne.* 163, 739
LECLÈRE. *Esquisse d'une Apologétique.* 777
LEFÉBURE. *Le bucrâne, la conservation et l'enservelissement du bœuf.* 542
LEIGHTON J. A. *Ethics, Sociology and Personality* 532
LÉPICIER A. M. L'Immaculée Mère de Dieu... 798
LE ROY ED. Dogme et Critique . . 790
— *Essai sur la notion du miracle.* . 769
LESÈTRE H. *Morale ; Morts* . . . 144
LESTER F. WARD. Sociologie pure. 520
LÉVY S. Le Népal... 580

LÉVY-BRUHL. La morale et la science des mœurs. 513
LIGEARD H. Vers le Catholicisme . 787
LINDEN. *Die leibliche Aufnahme Maria in dem Himmel* 347
LOOFS. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 450
LUCIUS E. DieAnfänge des Heiligen-Kults in der christlichen Kirche . 590

MACALISTER ST. Bible Side-Lights from the mound of Gezer... . . 558
Mc DONALD W. 805
MACDONELL A. The Brhaddevatâ attributed to Caunaka 578
MACHEN J. C. *The N. T. account of the birth of Jesus* 160
MAISONNEUVE. *La Philosophie de Brunetière* 775
— *La notion du miracle.* 771
MALLET. La Foi et la Science . . 766
— *L'œuvre du Card. Dechamps et la méthode d'apologétique* . . . 779
MANNUCCI U. *Su le recenti teorie circa l'evoluzione storica dei sacramenti* 360
MARI F. *La dimora dei morti presso i Babilonesi e gli antichi Ebrei.* 556
MARTAIN PH. *Qu'est-ce qu'un martyr?* 773
MARTI K. Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients 133
MARTIN FR. Livre d'Hénoch . . . 146
MARTIN J. Philon 746
MARTIN R. M. De necessitate credendi et credendorum 761
MATHEW A. H. Ecclesia : The Church of Christ 785
MAUXION. *L'Intellectualisme et la théorie physiologique des émotions.* 317
MAZELLA H. (Mgr). Praelectiones Scholastico-Dogmaticae 792
MELLONE S. H. *Is Humanism a philosophical advance?* 126
MELONI G. *Il monoteismo nei Uniformi* 144
— *Sabato presso i Babilonesi* . . 149
MICHELET G. *L'expérience religieuse, d'après W. James.* 331
— *Contingentisme et Apologétique néo-positiviste* 780
MILANI A. L. *La Bibbia Prebabelica e la Liturgia dei Preelleni* . . . 147
MILHAUD. Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes 731
MINGES P. Ist D. Scotus Indeterminist? 756

— Der Gottesbegriff des D. Scotus auf seinem angeblich excessiven Indeterminismus 757
— *Beitrag zur Sittlichkeit eines Aktes nach D. Scotus.* 756
— *Beitrag zur Lehre des D. Scotus über die Unrekation des Seinsbegriffs* 757
— *Beitrag zur Lehre des D. Scotus über das Werk Christi* 757
MOLLOY et COLUNGA. *Le Haut-Lieu de El-Hubzeh.* 563
MONTAGNE. *La doctrine de saint Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ* 369

NAHLOWSKY. Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen u. Bezügen. 316
NAVILLE A. *La morale conditionnelle* 536
NAVILLE E. La religion des anciens Egyptiens 542
NEUMANN. Die Reden Gotamo Buddho's 580

OLDENBERG H. *Die iranische Religion* 577
— *Die indische Religion* 578
OLTRAMARE P. Histoire des idées théosophiques dans l'Inde . . . 579
OSTLER H. Die Psychologie des Hugo von S. Victor 751

PALMER A. SM. *The Zoroastrian Messiah* 577
PANNIER. *Nabo : Nergel : Neseach* . 555
PAULHAN. *Comment les passions finissent* 326
PEIRCE CH. S. *Illustrations of the Logic of the Science* 105
— *How to make our thoughts clear ?.* 105
— *What Pragmatism is ?* 119
— *The Issues of Pragmaticism* . . 120
PESCH C. Institutiones propaedeuticae ad S. Theologiam 788
— Praelectiones dogmaticae . . . 794
PETRIE FL. The Religion of ancient Egypt. 542
PETRONIEVICS BR. *Zeno: Beweise gegen die Bewegung* 738
PIAT CL. Platon 740
PICAVET F. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. (2e éd.) . . . 718
— L'enseignement de l'histoire générale et comparée des philosophies in M. A. 749

PFLEIDERER O. Religion und Religionen. 552, 577
PINCHES TH. Babylonian and Assyrian Religion 552
— *The Babylonian Gods of War.* . 556
POULAIN A. Grâces d'oraison. . . 336
POURRAT P. La théologie sacramentaire 360
PRAT F. Origène 381
PROF. DE GR. SÉMINAIRE. *La Religion d'Israël* 134, 145
VON PROTT H. *MHTHP* 567

QUIRMBACH J. Die Lehre des hl. Paulus von des natürlichen Gotteserkenntnis 160

RADET O. *L'Artémision de Sardes* . 570
RAI BAHADUR LALA BAIJ NATH. Hinduism ancient and modern. . 579
RAUH. L'expérience morale . . . 529
REINACH S. *Hippolyte* 567
— Cultes, mythes et religions. . . 567
REITZENSTEIN. Zwei religionsgeschichtliche Fragen 569
RENAUDIN P. *La mission de Corédemptrice et la définibilité de l'Assomption* 799
RENDA A. Le Pasionni 325
RENDEL HARRIS I. *The use of testimonies in the early christian Church* 375
— The cult of the heavenly Twins . 591
— The Dioscuri in the christian Legends 591
— The Annotators of the Codex Bezae 594
REVON M. *Le Shinntoïsme.* . . . 584
RIBOT TH. Essai sur les passions. . 312
— Logique des sentiments 322
RICHERMOZ. Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive . . 354
RINIERI. *Le erezie e la legislazione de' primi imperatori cristiani* . . 589
RIVAUD A. Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque 732
RIVIÈRE J. Le dogme de la Rédemption 345
— *Autour de la question du martyre.* 772
ROBERTSON SMITH W. Lectures on the Religion of the Semites . . . 550
ROCAFORT J. La morale de l'ordre . 536
RODIER G. *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène* 740
ROURE L. *Le mysticisme et ses applications pathologiques* 340
— *Autour du mysticisme catholique.* 340
— *Le sentiment religieux* 340

ROUSSEL A. Râmâyana. 579
— *Les idées religieuses et sociales du Mahâbhârata* 579
— *La théologie brahmanique d'après le Bhâgavata-Purâna* 579
ROYCE J. *The Eternal and the Practical* 127
ROZENBERG. Le livre de Zoroastre . 577
RUSH RHEES. *The supernatural Birth of Jesus* 160

DE SAILLY B. *La notion et le rôle du miracle* 770
SAINTYVES P. Les Saints successeurs des dieux. 591
— Le miracle et la critique scientifique 771
SALTET L. Les Réordinations. . . 365
— *Une histoire de la théologie positive.* 347, 359
DE SANTI P. *L'origine delle feste Natalizie.* 594
SCHAFF S. *The Sacramental Theory of the mediæval Church* 363
SCHIAPARELLI. L'Astronomia nell' A. T. 149
SCHILLER F. C. S. Humanism . . 113
— Personal Idealism 116
— *In defence of Humanism* . . . 121
— *Empiricism and the Absolute* . . 124
— *The definition of Pragmatism and Humanism* 125
— *Pragmatism and pseudo-pragmatism* 125
— *The ambiguity of Truth.* . . . 127
— *Faith, Reason and Religion* . . 128
SCHLOSSMANN. Persona u. ΠΡΟΣΩΠΟΝ im Recht u. im christlichen Dogma 377
— *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz* 377
SCHNEIDER ED. Les raisons du cœur 773
SCHULTHESS F. *Umajja b. Abi-s-Salt.* 563
SEEBERG R. Grundriss der Dogmengeschichte 350
SENTROUL C. L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote . 745
SEMERIA. La Messa 595
SERTILLANGES A. D. *L'idée de création dans saint Thomas d'Aquin* . 753
SKIPWITH G. H. *Ashtoreth, the goddess of the Zidonians* 562
SMITH W. R. Der vorchristliche Jesus... 156
SMYTHE PALMER A. *The Zoroastrian Messiah* 150
SÖDERBLOM. Die Religionen der Erde 578

SOLLIER. Le mécanisme des émotions 313
SOYEN SHAKU. Sermons of a Buddhist Abbot 586
SPENCER JONES. *England and the Holy See in the middle Ages* . . 786
SPILLER G. *Voluntarism and Intellectualism* 128
SQUIRE CH. The mythology of ancient Britain and Ireland . . . 574
STADE. Biblische Theologie des A. T. 130
STOOPS J. *The moral individual* . . 532
STOERRING. Ethische Grundfragen . 539
STUMMER A. Manuale Theologiae fundamentalis 783

TAYLOR A. E. *Truth and Consequences* 125
THIBAUT G. The Vedânta-sútras. . 579
THOMSEN A. *Ὀρθία.* 567
THULIN C. Die Goetter des Martianus Capella u. die Bronzeleber von Piacenza 570
THURSTON. *The influence of Paganism on the christian calendar.* . 593
— *The Assumption as a Festival of Demeter and Dionysus* 593
TOMASCHEK. Die alten Thraker . . 569
TONER P. J. *Repetition of E. Unction.* 805
TULLY-SEEGER W. *The vital value of the Hindu God-idea* 579
TURMEL J. Histoire de la théologie positive 347, 355
TYRRELL G. *Notre attitude en face du Pragmatisme* 128

VACANDARD E. L'Inquisition. . . 587
VACANDARD E et BERNARD P. *Confession.* 368
DE LA VALLÉE-POUSSIN. *Le Bouddhisme et les Évangiles canoniques.* 162
— *Introduction à la pratique des futurs bouddhas, par Çantideva* . 580
VERMEERSCH. Pratique et doctrine de la dévotion au S.-C. 796
VIDARI G. *Il moralismo di Kant.* . 527
VINCENT H. Canaan d'après l'exploration récente 557

WALLESER M. Die philos. Grundlage des älteren Buddhismus . . 580
WALTER-MAUNDER E. *Primitive Astronomy and the Old Testament.* 149
WARFIELD. *The supernatural Birth of Jesus* 160
— *Tertullian and... the Doctrine of Trinity* 376
WEBER O. Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern u. Assyrern . . 556

— Die Literatur der Babylonier u. Assyrer 551
WEBER S. Christliche Apologetik . 784
WELLHAUSEN J. *Die israelitisch-jüdische Religion* 133
WENDT H. System der christlichen Lehre. 807
WENIGER. *Feralis Exercitus*. . . 568
WESTERMARCK. The Origin and Development of moral ideas . . . 522
WIEDEMANN. *(Égypte)* 543
WIELAND P. Mensa u. Confessio . 595
WINCKLER H. Religionsgeschichtlicher u. geschichtlicher Orient . . 140
— Die babylonische Weltschöpfung. 556
WINDISCH H. Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin. . 371
WOODS J. H. Practice and Science of Religion 541
WREDE. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. 157
WUNDT M. *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus*. 738

ZENOS A. C. *The supernatural Birth of Jesus* 160
ZIELINSKI. *Hermes u. die Hermetik*. 569
ZIMMERMANN B. *The visible unity of the catholic Church* 785

2. — CHRONIQUE.

Publicatio nouvelles

1. Ouvrages.

Austin J. W. 815
Ballanche. 819
Ballard Fr. 815
Batiffol P. 394
Belser J. E. 812
Brierley H. E. 815
Briggs Ch. 172
Buber S. 384
Cabrol F. 394
Campbell J.A. 815
Clay A. F. 172
Erwand Ter-Minassiantz 384
Friedlaender S. . . 384
Gaignet G. 819
Gastoué A. 394
Gaultier P. 818
Gemelli A. 828
Granderath Th. . . 391
Grisar H. 394
Guignebert 173
Hefele. 174, 819
Von Hügel Fr. . . . 172
Ignace (Saint) . . . 166
Irénée (Saint) . . . 384
Jérôme (Saint). . . 819
Karapet Ter-Mekertschian. 384
Kirch C. 391
Lehmkuhl A. . . . 384
Lepin M. 819
Lieber W. 815
Marshall N. H. . . . 815
Nikel J. 385
Obrador y Bennasar . 599
Raymond Lulle. . . 599
Rebours J.-B. . . . 394
Rivière J. 819
Rodgers R. 815
Ryan J. A. 172
Sayce A. H. 389
Schmidt C. 166
Talmud palestinien . 384
Thibaut. 394
Villetard 394
Walker W. L. . . . 815
Warschauer J. . . . 815

2. — Périodiques.

Anthropos 389
Cœnobium 397
Cultura filosofica 397
Harvard Theological Review . . . 600
Prose. 397
Religion u. Geisteskultur 596
Revue des Études ethnographiques et sociologiques 819
Rinnovamento (Il) 397
Rivista di Scienza. 397
Theologie (Die) der Gegenwart . . 166
Vida Intelectual 817
Zeitschrift für Religionspsychologie . 812

3. — Collections et Recueils.

Bibliotheca Patrum Latinorum Hispanensis 389
Bibliothèque musicologique . . . 393
Catholic (The) Encyclopaedia. 172, 600
Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum (nouv. vol.) . . 169, 389
Essays for the Times (nouv. séries) . 168
Études ethnographiques et sociologiques. 820
Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte (nouv. vol.) 167
International Critical Commentary (nouv. vol.) 168

Monumenta Judaïca (nouv. vol.). . 169
Neue Studien zur Geschichte . . . 167
Orientalische Studien 385
Religions, ancient and modern (nouv. vol.) 169
Science et Religion (nouv. vol.) . . 819
Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus 166
Studien zur praktischen Theologie . 166
Studies in Philosophy and Psychology 393
Vorderasiatische Bibliothek . . . 596
Westminster (The) Library (nouv. vol.) 168

Universités.

Fribourg (Suisse) . 179, 828
Liège 817
Louvain . . . 169, 391
Lyon 601
New-York 599
Paris 172, 820
Philadelphie. . . . 172
Salamanque. . . . 171
Tokio 599
Université Laval . . 391
Washington. . 171, 599

Académies, Écoles, Congrès, Sociétés savantes et Bibliothèques.

Académie des Sciences (Paris). . . 820
Assemblée de l'Association nationale « tra i cultori della filosofia ». (Milan) 177
Association ecclésiastique (Salamanque) 392
Association catholique internationale pour le progrès des Sciences (Rome) 826
Bibliothèque d'Alphonse XIII . . 599
Collège de France 173, 820
Commission Biblique . . . 177, 397, 603
Congrès international des Américanistes (15e, Québec) 391
Congrès international des Sciences historiques (Berlin) 596
Congrès international de psychiâtrie, neurologie, psychologie et traitement des aliénés. (Amsterdam) . 602
Congrès Slave 816
École pratique des Hautes Études . 173
Institut catholique de Paris . 395, 600
Institut français d'Archéologie du Caire 395
Institut social (Barcelone). . . . 599
Istituto di Cultura (Turin). . . . 605
Laboratoire de Psychologie de l'Université de Genève 606
Séminaire de Madrid-Alcala . 392, 818
Séminaire de Québec 391
Société du Musée historique de la Réformation (Genève) 606
Société néerlandaise de Psychiâtrie et de Neurologie 602

Missions scientifiques, Fouilles et découvertes.

Assouan (Égypte). 388
Behnesa (Egypte). 178
Boghaz-Keuï (Cilicie) . . . 178, 389
Carmona (Séville) 171
Crète. 179
Grotte de Gargas (Htes-Pyrénées). . 174
Haute-Égypte. 178
Héliopolis 391
Hollande 602
Ile d'Éléphantine (Égypte) . . . 601
Jéricho 178
Tell Djézer (Palestine) 178

Prix et Concours.

Académie des Inscr. et B. L. . 173, 396
Académie des sciences morales et politiques 174
Académie de Belgique . . . 398, 817
Institut catholique de Paris . . . 600
Kansgesellschaft (Halle) 397
Université de Goettingue 812
Université d'Oxford 816

Conférences.

Bartolini A., à Rome. 605
Ehrhard, à Cologne 385
Fogazzaro, à Turin 605
Giacosa P., à Turin 605
James W., à New-York. 392
Royce J., à Urbana (États-Unis). . 392
Wuenscher-Becchi, à Rome . . . 605
Zacchi A., à Rome 398

Revues.

Christian (The) Commonwealth . . 816
Katholik (Der) 812
Quinzaine (La 895
Revue du Clergé Français 601
Rivista filosofica 605
Theologische Revue 813

Anniversaires et Jubilés.

Cauchie A. 170
Jean Chrysostome (Saint) 605
Société du Musée historique de la Réformation (Genève) 606
Université d'Aberdeen 169
Zeistchrift für wissenschaftliche Theologie 167
Zeller Ed. 167

Nominations.

Ach N. 397
Baudrillart 395
Becher E. 597
Biederlack 177
Boas Fr. 393
Braun O. 386
Busse L. 386
De Baets. 171
Debidour. 173
Diekamp Fr. . . . 813
Fourneret 174
Fox J. J. 172
Frazer R. 169
Geiger M. 597
Guignebert 172
Gunkel H. 597
Herberth R. 597
Hocking W. T. . . . 600
Hoffmann R. . . . 597
Jacoby F. 597
Judd C. H. 600
Kennedy 392
Kern O. 597
Knar M. 179
Kneib Ph. 168
Krus 169
Laminne J. 170
de Lapparent . . . 602
Lanciani R. 169
Lods A. 172
Margreth J. 168
Marti K. 399
Michotte A. 171
Molloy G. 169
Naegle A. 169
Newlin W. J. . . . 600
Nikel J. 385
Noeldecke Th. . . . 385
Paquet L. A. . . . 598
Ramon Melida J. . . 392
Ratti A. 398
Rébelliau. 172
Renz Fr. 397
Réville J. 396
Riessler P. 386
Rivaud A. 602
Rohr 167
Sickenberger J. . . 167
Steinmann A. . . . 813
Stuart H. W. . . . 600
Stumpf K. 813
Sutherland A. B. . . 600
Tumarkin A. . . . 179
Turner W. 172
Van Cauwelaert . . 607
Villa G. 177
Weinel H. 813
Westermarck . . . 816

Retraites.

Boissier G. 174
Caird E. 597
James W. 392
Kurth G. 817
Schindler J. 169
Vaihinger H. . . . 168

Nécrologie.

Adam J. 816
Berthelot M. . . . 396
Blass Fr. 387
Brizio E. 605
Brunetière F. . . . 176
Cantoni C. 178
Ceriani A. 398
Fèvre J. 820
Fischer K. 813
Von Funk Fr. X. . . 387
Furtwängler A. . . 815
Garman Ch. E. . . 393
Godet G. 607
Hamelin O. 607
Hartel W. 390
Hill W. J. 600
Irons D. 393
Kaulen F. 813
Kern J. 817
Lapponi 178
Le Camus 175
de Meissas A. . . . 175
Molloy G. 169
Monchamp G. . . . 598
Monsabré. 396
Neubauer A. . . . 597
Nilles N. 390
Pargoire 821
Raich 812
Ramon Nocedal. . . 599
Réville A. 175
Stade B. 386
Stang W. 393
Stanton Devas Ch. . 169
Sully-Prudhomme . . 821
Traube 814
Vaschide N. 822
Vetter. 168
Watson J. 598
Wrede W. 386

Renseignements bibliographiques.

Adam J. 816
Adam K. 167
Allen W. C. 168
Ameer Ali S. 169
Barry W. 168
Beet V. E. 168
Bemrose H. H. . . . 168
Berthelot M. . . . 396
Beurlier 602
Biederlack 177
Blass Fr. 387
Bornhausen K. . . . 166
Braun O. 386
Bressler J. 812
Brewer H. . . . 167
Briggs Ch. H. . . . 168
Briggs E. Gr. . . . 168
Brunetière F. . . . 176
Cantoni 178
Ceriani A. 398
Chauvin V. 174
Cheyne T. K. . . . 168
Craigie W. A. . . . 169
Debidour. 173
Dottin. 174
Driver S. R. 168
Fèvre J. 821
Fischer K. 813
Fourneret 174
Fox J. J. 172
Von Funk Fr. . . . 387
Hamelin O. 822
Hartel W. 390
Hedley J. 168
Hensley-Henson H. . 168
Hilgenfeld H. . . . 167
Hill W. J. 600
Kaulen Fr. 813
Keeble S. E. . . . 168
Kern J. 817
Labourt 174
Lagrange M. J. . . 174
de Lapparent . . . 602
Lapponi 178
Le Camus 175
Lombroso 177
Monceaux 175
Monchamp 598
Monsabré. 396
Neubauer. 597
Niederhuber. . . . 167
Orde-Ward W. F. . . 168
Pargoire 821
Petrie Fl. 169
Rébelliau. 173
Réville A. 175
Réville J. 396
Riessler P. 386
Rivaud A. 602
Robson J. 168
Rottmanner O. . . . 814
Scannel B. 168
Schmidt C. 166
Schwab M. 174
Souriau P. 174
Stade B. 387
Stang W. 393
Stanton Devas Ch. . 169
Sully-Prudhomme. . 821
Thurston H. . . . 168
Traube L. 814
Turner W. 172
Vaihinger H. . . . 168
Vaschide N. 822
Vetter P. 168
Watson J. 598
Wrede W. 386
Zscharnack L. . . . 166

3. — Recension des Revues.

American (The) Journal of Theology . . . . . 180 400 » »
Annales de Philosophie chrétienne 180 400 608 829
Anthropos . . . . . » 401 609 830
Archiv für Geschichte der Philosophie. . . . . » 402 » 831
Archiv für Religionswissenschaft . . . . . 183 402 » 831
Archives de Psychologie . . . . . » » 610 834
Biblische Zeitschrift. . . . . 185 » » 834
Bulletin de littérature ecclésiastique 186 404 610 834
Catholic (The) University Bulletin . . . . . » » 611 »
Church (The) quarterly Review . . . . . 186 » » »
Ciudad (La) de Dios. 187 405 611 835
Civilta (La) cattolica . . . . . » 405 612 835
Cultura española. . . . . » » 612 835
Ecclesiastical Review . . . . . 187 » » »
Échos d'Orient 188 405 613 835
Études . . . . . » 406 613 836
Expositor (The) 188 407 614 836
Expository (The) Times 190 408 615 838
Hibbert (The) Journal. 192 409 617 839
Irish (The) Theological quarterly . . . . . 193 410 618 »
Jahrbuch für Philosophie u. Speculative Theologie 192 411 618 840
Journal (The) of Philosophy, Psychology and Scientific methods . » 412 619 841
Journal (The) of Theological Studies . . . . . 194 » » »
Journal de Psychologie normale et pathologique. . . . . » 413 » 843
Katholiek (De) . . . . . 194 » » »
Katholik (Der) . . . . . 195 » » »
Liberté (La) chrétienne . . . . . 195 » » »

Mind	196	413	621	»
Monist (The)	197	414	622	»
Month (The)	197	415	622	843
Muséon (Le)	197	»	623	»
New York (The) Review	»	»	»	844
Nouvelle Revue théologique	»	416	623	844
Pensée (La) contemporaine	»	416	623	»
Philosophical (The) Review	»	»	624	»
Philosophisches Jahrbuch	198	»	»	»
Princeton (The) theological Review	198	416	»	»
Proceedings of the Society of biblical Archaeology	199	»	»	»
Razon y Fe	199	417	625	845
Revue Augustinienne	200	417	626	845
— Bénédictine	200	417	626	845
— Biblique	201	418	627	846
— Catholique des Églises	201	419	628	»
— du Clergé français	202	426	628	846
— d'histoire ecclésiastique	203	419	629	847
— d'histoire et de littérature religieuses	203	420	629	847
— de l'histoire des Religions	»	»	630	»
— de l'Institut Catholique de Paris	204	420	630	»
— de Métaphysique et de Morale	204	420	631	847
— Néo-Scolastique	206	421	633	849
— de l'Orient Chrétien	206	»	634	849
— de Philosophie	207	422	635	849
— Philosophique	208	423	636	850
— pratique d'Apologétique	209	424	638	851
— des Sciences ecclésiastiques et la Science catholique	»	426	640	852
— de Théologie et de Philosophie	210	»	»	»
— Thomiste	210	427	640	852
Rivista filosofica	211	»	»	»
— di Scienza	»	»	641	853
— Storico-critica delle Scienze teologiche	»	428	642	853
Scuola cattolica (La)	211	429	643	854
Slavorum Litterae Theologicae	»	»	644	854
Stimmen aus Maria-Laach	212	»	»	»
Studi Religiosi	»	430	644	855
Teyler's Theologish Tijdschrift	213	430	644	855
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft	213	»	644	»
— für katholische Theologie	214	430	646	856
— für Kirchengeschichte	214	431	»	»
— für die Neutestamentliche Wissenschaft	»	431	647	856
— für Philosophie u. philosophische Kritik	215	»	»	»
— für wissenschaftliche Theologie	216	»	»	»

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE

REVUE des Sciences
Philosophiques et
Théologiques - 1907.

v. 1